

سلسلة
الدراسات
الأصولية
(٥)



دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

تحف المسوول في شرح مختصر منتهى السؤل

تأليف
أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني
المتوفى سنة ٥٧٣ هـ

الجزء الأول

دراسة وتحقيق
الدكتور الهادي بن الحسين شيبلي

دار البحوث للدراسات الإسلامية والحياة التراثية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تحف المسؤل
في شرح مختصر منتهى السؤل

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٢٤٥٦٨٠٨ - فاكس: ٢٤٥٢٢٩٩ ص ب: ٢٥١٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الافتتاحية

نستفتح بالذي هو خير ، حمداً لله ، وصلاةً وسلاماً على رسوله ﷺ وعلى عباده الذين اصطفى .

وبعد :

فإنه لما كان لمختصر ابن الحاجب أثره الكبير في بيان أصول الفقه المالكي ، وتقعيد قواعده على منهج المتكلمين ، ولما كان من أولى ما اعتنى به من شروح المصنفات على اختلاف مجالاتها ، ما صدر عن متوافق مع مصنفه في المذهب والمعتقد ، فقد أولت الدار اهتمامها بنشر كتاب :

«تحفة المسؤل في شرح مختصر منتهى السؤل» للعلامة أبي زكريا يحيى ابن موسى الرهوني المالكي ، ليكون بذلك هو الإصدار الخامس من سلسلة الدراسات الأصولية .

والحق أن اهتمامها بذلك نابع من إدراكها لمسيس الحاجة إلى تغذية المكتبة الأصولية المعاصرة للفقهاء المالكي .

وقد عبر الشارح في مقدمة كتابه عن ذلك ، فقال : «وأرجو أن يكون شرحاً يذهب وضم العجز والافتقار عن الأصحاب ، ويتبين منه أصول الفقه على مذهب صاحب الكتاب» .

وهذا التقديم مقرون بالشكر والعرفان لأسرة «آل مكنوم» حفظها الله ، التي ترعى العلم ، وتشيد نهضته ، وتحبي تراثه ، وتؤازر قضايا

العروبة والإسلام ، وعلى رأسها صاحب السمو الشيخ مكنوم بن راشد بن سعيد آل مكنوم ، نائب رئيس الدولة ، رئيس مجلس الوزراء ، حاكم دبي الذي أنشأ هذه الدار لتكون منار خير ، ومنير حق على درب العلم والمعرفة ، تجدد ما اندثر من تراث هذه الأمة ، وتبرز محاسن الإسلام ، فيما سطره الأوائل وفيما يمتد من ثماره ، مما تجود به القرائح ، في شتى مجالات البحوث الإسلامية ، والدراسات الجادة ، التي تعالج قضايا العصر ، وتوصل أسس المعرفة ، على مفاهيم الإسلام السمحة ، عقيدة وشريعة ، وآداباً وأخلاقاً ، ومناهج حياة ، مستلهمة الأدب القرآني ، في الدعوة إلى الله على بصيرة .

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١) .

وكذلك مؤازرة سمو الشيخ حمدان بن راشد آل مكنوم نائب حاكم دبي وزير المالية والصناعة .
والفريق أول سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكنوم ولي عهد دبي وزير الدفاع .

سائلين الله العون والسداد ، والهداية والتوفيق ،،،

ولا يفوت الدار أن تشكر من أسهم في خدمة هذا العمل العلمي من العاملين بالدار ، وهو :

مساعد باحث : الشيخ / صفاء الدين عبد الرحمن ، الذي قام بإعادة

(١) سورة النحل : الآية «١٢٥» .

إخراج وتنسيق الكتاب ، ومراجعته وتدقيقه ، وتصحيح التنضيد .
ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يعين على السير في هذا الدرب ، وأن
يتواصل العطاء من حسن إلى أحسن .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خير خلقه سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

دار البحوث



المقدّمة

وتتضمن :

- الافتتاحية .
- سبب اختيار البحث .
- الصعوبات التي واجهت البحث .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المقدمة

﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيَمًا
لِيُنذِرَ بِأَسَآءِ شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ
أَجْرًا حَسَنًا مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا ﴾ (١).

نحمده حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه .
ونشكره شكراً يوافي نعمه ويكافئ مزيده .

ونستغفره من جميع الخطايا والذنوب ، ونعوذ به من شرّ أنفسنا وشرّ
الشیطان وشركه ، وأن نقترف سوءاً على أنفسنا أو نجرحه إلى مسلم .
ونصلي ونسلم على المبعوث رحمه للعالمين ، سيدنا محمد إمام المتقين ،
وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته الطيبين الطاهرين ، ومن اهتدى بهداه واتبع
سنته إلى يوم الدين . وبعد :

فإن الله سبحانه وتعالى رضي لعباده الإسلام ديناً ، وجعل شريعته صالحة
لكل زمان ومكان إلى أن يرث الأرض ومن عليها .

ولما كانت النصوص متناهية والقضايا والنوازل ليست متناهية ، مما يتطلب
معه إيجاد الحكم الشرعي لهذه المستجدات ورفع الحرج والضيق عن تقاع له من
المسلمين ، أرشد القرآن الكريم إلى التفقه في الدين ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ

(١) الكهف الآيات (١-٣) .

مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ»^(١) .

وهذا التوجيه الكريم ينيط بالأمة مسؤولية وجود طائفة من المجتهدين ،
تضطلع بمهمة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وفق القواعد التي
قررها العلماء ، والتي صارت علماً مستقلاً يسمى علم أصول الفقه ، والذي يعد
من أعظم العلوم الإسلامية قدراً ، وأشرفها منزلة .

وقد اهتم به فحول العلماء عبر الأزمان حتى استقر على ما هو عليه اليوم .
فمنذ أن دون الشافعي رحمه الله رسالته المعروفة في أصول الفقه إلى يومنا
هذا والمؤلفات في هذا الفن ترى .

ومن أحسن ما كتب على طريقة الشافعي - التي عرفت بطريقة
التكلمين^(٢) - كتاب «العمد» للقاضي عبد الجبار المعتزلي ، وكتاب «المعتمد» لأبي
الحسين البصري ، و«البرهان» للحويني ، و«المستصفى» للغزالي .

وقام بتلخيص هذه الكتب الرازي في كتابه «المحصول» ، والآمدي في كتابه
«الإحكام في أصول الأحكام» .

وقد لخص ابن الحاجب كتاب الإحكام للآمدي في كتاب سماه «منتهى
السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» ، واختصره في مؤلف آخر عرف
«بمختصر ابن الحاجب»^(٣) .

(١) التوبة (١٢٢) .

(٢) راجع الكلام على الفرق بين طريقة التكلمين والفقهاء في مقدمة ابن خلدون (٤٨٦/١-٤٨٨) .

(٣) راجع مقدمة ابن خلدون (٤٨٧/١) .

وهذا المختصر شاع ذكره في الآفاق ، واهتم به طلبة العلم في المشرق
والمغرب ، وتصدى لشرحه فحول العلماء من مالكية ، وشافعية ، وحنفية ،
وشيعة ، ومن هؤلاء العلماء : أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني المالكي ، وسمى
شرحه : «تحفة المسؤل في شرح مختصر منتهى السؤل» ، وهو الذي قمنا
بتحقيقه ، وقسم إلى قسمين :

الأول : من أول الكتاب إلى آخر باب الأخبار .

الثاني : من أول باب الأخبار إلى آخر الكتاب .

أسباب اختيارنا تحقيق الكتاب :

أما الأسباب التي دعتنا إلى اختيار تحقيق هذا الكتاب فنجملها فيما يلي :

- ١- كون مذهب الشارح هو نفس مذهب المصنف ، ولا يوجد من بين
الشروح المطبوعة من صاحبه على مذهب المصنف .
- ٢- المؤلف قد يسد ثغرة في مجال أصول الفقه على مذهب الإمام مالك ،
والذي يعاني نقصا كبيرا في هذا المجال .
- ٣- حرص الشارح على بيان وتحرير مذهب الإمام مالك ، وقد أشار رحمه
الله إلى ذلك في المقدمة فقال : «وأرجو أن يكون شرحا يذهب وضم العجز
والافتقار عن الأصحاب ، وتبين منه أصول الفقه على مذهب صاحب الكتاب ،
يعول المالكية في أصولهم عليه»^(١) .
- ٤- عنايته بالحديث على خلاف غالبية المؤلفين في علم الأصول ، فالمؤلف
يورد سند الحديث ، ويذكر ما فيه من صحة وضعف في الغالب .

(١) المخطوطة (أ/٢) .

وكذلك فإن شرح «الرهوني» اهتم بتخريج الأحاديث النبوية ، وكثرة الاستدلال بها في أثناء الشرح ، وهذا قلّ أن يوجد عند الأصوليين عموماً ، وفي شرح الأصفهاني ، أو شرح العضد .

٥- كون الشارح لا يكتفي بشرح ألفاظ المصنف ، بل يتدخل ليحقق المسائل ويبين وجه الصواب فيها ، كما يبين مدى التزام المصنف بمطابقة الفروع للأصول ، وإذا وجد منه مخالفة نبه عليها قائلاً : «وهذا على خلاف ما ذكره المؤلف في كتابه في الفروع» .

ومما شدنا إلى الاهتمام بهذا الشرح ، اهتمام الرهوني بذكر الفروع الفقهية بشكل عام ، والمالكية منها بشكل خاص ، على سبيل توضيح القواعد الأصولية ، أو على سبيل استنباط القاعدة الأصولية ، مما يجعله مرجعاً مهماً لتخريج القواعد الأصولية .

٦- ومن المزايا الجديرة باهتمام الباحثين والتي وجدناها في شرح الشيخ الرهوني المالكي رحمه الله - مما يعد إضافة مهمة - حرصه على عقد مقارنات دقيقة بين متن ابن الحاجب الأصولي ، وبين كتاب الأحكام الذي هو أصل كتابه ، فإنبه عند وجود الاختلاف بين الكتابين ، سواء في اختياراتهما الأصولية ، أو أسلوب الصياغة ، ثم يعقب ذلك ببيان الراجح ، وهو منهج فريد قلّ أن يوجد في الشروح على متن ابن الحاجب .

صعوبات البحث :

لقد واجهتنا في هذا البحث عدّة صعوبات نجملها في الآتي :

١- غموض عبارة المؤلف في أغلب الأحيان ، بسبب نزوعه إلى الأسلوب

المنطقي الجدلي ، الأمر الذي تطلب جهداً كبيراً في فهم النص ومعرفة مراد المؤلف .

٢- الإكثار من إيراد الاعتراضات وإبهام قائلها ، فمن عادة المؤلف أنه يورد الاعتراض ويرمز له بقوله : « قيل » دون أن يذكر القائل ، وقد دفعنا هذا إلى بذل جهد مضمّن عند محاولة عزو الأقوال لقائلها .

٣- الاختصار الشديد في بعض المواضع الذي يصل إلى درجة الإغلاق ، مما يحتاج معه في كل مرة إلى إضافة تعليقات توضح مراد الشارح .



تمهيد

ويشتمل على المباحث التالية :

المبحث الأول : عرض تاريخي لجهود المالكية في خدمة أصول
الفقه

المبحث الثاني : نبذة عن حياة ابن الحاجب

المبحث الثالث : مكانة ابن الحاجب ومختصره الأصولي

المبحث الرابع : عصر المؤلف صاحب الشرح

المبحث الأول عرض تاريخي لجهود المالكية في خدمة أصول الفقه

علم أصول الفقه - في الجملة - لم يظهر في كتب مدونة إلا في منتصف القرن الثاني على يد الإمام الشافعي^(١) رحمه الله ، ولكن كانت الآراء والقواعد الأصولية - قبل ذلك - يتداولها الفقهاء ويضمونها مؤلفاتهم الفقهية في معرض الاستدلال والتعليل لآرائهم الفقهية .

والمذهب المالكي - الذي تأسس على يد الإمام مالك^(٢) رحمه الله - هو خلاصة جهود مدرسة أهل الحجاز ، وعلى وجه الخصوص فقه أهل المدينة ، حيث ولد الإمام مالك ، وحيث تكونت وتحدت توجهاته الفقهية ، ومنهجه في استنباط الأحكام الشرعية ، وكأي مذهب من المذاهب الفقهية ، مر فقه المذهب المالكي وأصوله بأطوار مختلفة ، تطور من خلال جهود تلاميذ مؤسس المذهب رحمه الله ، وطبقات علماء المذهب الذين تعاقبوا عليه .

ولقد ترك الإمام المؤسس رحمه الله خلفه جملة ضخمة من الآراء، والفتاوى ، والاجتهادات الفقهية ، في مختلف المجالات المتنوعة ، وقامت الطبقة الأولى من تلاميذ الإمام مالك - رحمهم الله جميعا - بجمع هذه الآراء والاجتهادات وحفظها ، وكان من أعلام هذه الطبقة عبد الرحمن بن

(١) محمد بن إدريس القرشي الشافعي ، مؤسس المذهب الشافعي ، أخذ عن مالك ، وأول من صنف في علم الأصول (ت ٢٠٤ هـ) . وفيات الأعيان (٤/١٦٣) ، شذرات الذهب (٩/٢) .

(٢) مالك بن أنس الأصبحي ، إمام دار الهجرة ومؤسس المذهب المالكي (ت ١٧٩ هـ) . انظر الديباج (ص ٧٨) ، وفيات الأعيان (٣/٢٨٤) .

القاسم^(١) (توفي ١٩١ هـ) ، وعبد الله بن وهب^(٢) ، (توفي ١٩٧ هـ) ، وفي عصر الطبقة الثانية ظهرت جهود جديدة ومتميزة لتدوين آراء المذهب ، فظهرت المدونات الفقهية مرتبة على أبواب فقهية ، وفي كل باب مسائله الفقهية الخاصة به ، ومن أشهر هذه الطبقة «مدونة سحنون» ، و«جامع عبد الله بن الحكم» وغيره .

وفي عصر الطبقة الرابعة ، وبعد أن استُكملت جهود تدوين وتبويب آراء الإمام واجتهاداته ، بدأت الجهود تتجه نحو دراسة هذه الآراء والاجتهادات ، دراسة تحليلية نقدية ؛ لمعرفة واستنباط المنهج الذي سلكه الإمام في اجتهاداته واختياراته ، فما قام منها على دليل نصي ، حاولوا استنباطه وتحديد كيفية التعامل مع النصوص ، فحدّدوا العام والخاص في النصوص ، والمطلق والمقيد ، والناسخ والمنسوخ ، إلى غير ذلك ، وما قام منها على غير دليل نصي ، حاولوا تحرير المستند الذي اعتمد عليه الإمام ، فعرّفوا الإجماع ، والقياس ، والمصالح المرسلة ، وعمل أهل المدينة ، إلى غير ذلك .

وقاموا بدراسة الروايات والاجتهادات المتعارضة عند الإمام ، فحدّدوا أسباب التعارض وحقيقته ، ثم اجتهدوا في التوفيق بينها ، ثم الترجيح وتحديد الراجح منها ، ووضعوا لكل ذلك أسساً وضوابط ، ونتيجة لذلك تحصلت

(١) عبد الرحمن بن قاسم بن خالد العتقي ، صحب الإمام مالكاَ عشرين سنة ، وأكثر من الرواية عنه ، وروى عنه سحنون وابن المواز ، وله يرجع الفضل في حفظ أكثر آراء الإمام مالك ، توفي بمصر سنة (١٩١ هـ) . انظر وفيات الأعيان (٣/١٢٩) ، سير أعلام النبلاء (٩/١٢٠) .

(٢) عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي مولاهم ، صحب مالكاَ ، كان فقيهاً محدثاً ، توفي بمصر (١٩٧ هـ) . انظر الديباج (ص ٢١٤) ، سير أعلام النبلاء (٩/٢٢٣) .

عند العلماء مجموعة من القواعد والضوابط الأصولية ، تطورت فيما بعد بشكل واسع ، ثم أفردت في مصنفات خاصة ، وتوالت الإضافات عليها ، حتى أصبحت علما مستقلا ، ويمثل هذه الجهود :

أبو الفرج عمر الليثي^(١) (توفي ٣٣١هـ) ، حيث وضع كتابه «اللمع في أصول الفقه» ، والشيخ أبو بكر الأبهري^(٢) (توفي ٣٧٥هـ) ، وكذلك أبو الحسن علي بن القصار (توفي ٣٩٧هـ) ، حيث وضع مقدمة أصولية تعرف «بمقدمة ابن القصار» ، وهي أقدم نص أصولي وصل إلينا من تراث أئمة الأصول المالكية .

ولقد حرص ابن القصار في هذه المقدمة أن يجرر رأي الإمام مالك في كل مسألة أصولية من خلال مروياته الموثقة ، فإن لم يجد نصا واضحا ، فيحاول أن يستنبط رأي الإمام من خلال تتبع آرائه واجتهاداته الفقهية الموجودة في المدونة والموطأ ، فإن لم يجد فإنه يرجع إلى علماء المذهب الذين سبقوه ، وبهذا استطاع أن يدون جملة من الآراء الأصولية بشكل محرر ومبوب ، مع التزام تام بمنهج واضح في تحرير الآراء المعتمدة في المذهب وشرحها والاستدلال لها .

(١) هو القاضي أبو الفرج عمر بن محمد الليثي الإمام الفقيه الحافظ ، أخذ عنه الأبهري ، ألف «الحاوي» في مذهب الإمام مالك ، و«اللمع» في أصول الفقه . انظر شجرة النور (ص ٧٩) ، الديباج (ص ٣٠٩) ، وأشار إلى كتابه ابن القصار في مقدمته .

(٢) هو الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري ، علم من أعلام المذهب ، وانتهد إليه رئاسة المالكية في عصره ، له عدة مصنفات منها : «الرد على المزني» ، وكتاب في «أصول الفقه وإجماع أهل المدينة» ، توفي ببغداد سنة (٣٧٥هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١٦/٣٣٢) ، الديباج (ص ٣٥١) .

وبعد هذا العصر بدأت المصنفات الأصولية الموسوعية تظهر بشكل كبير ومتنوع ، ولعلَّ أشهرَ هذه الكتبِ الموسوعية الأصولية كتاب «الشامل» للقاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله ، وإن كان عامة العلماء لا يعتبرونه خاصاً بالمذهب المالكي ، ومع مرور الوقت أصبحت أصول المذهب المالكي متطابقة بشكل كبير مع المذهب الشافعي ، والمذهب الحنبلي ، وقد انفرد المذهب المالكي عن بقية المذاهب بثلاثة أمور :

أولها - عمل أهل المدينة : الذي يقدمه الإمام مالك على الحديث الصحيح والقياس ، باعتبار أن عملهم بمنزلة نقلهم عن رسول الله ﷺ ، ونقلُ ألفٍ عن ألفٍ خيرٌ من نقل واحدٍ عن واحدٍ .

الثاني - المصالح المرسلة : وهي التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا إلغائها ، ولكن تلقتها العقول بالقبول ، وباعتبارها يتحقق مقصد الشارع بدفع المفسد ، أو جلب المصالح .

الثالث - سد الذرائع : وهي أن يعطى الوسائل أحكام الغايات ، فتكون وسيلة المحرم محرمة ، ووسيلة المباح مباحة .

هذه جملة ما اختص به المذهب المالكي من قواعد الاستدلال عن بقية المذاهب ، وإن كان هذا لا يعني أن غير المذهب المالكي لا يقول بالمصالح أو سد الذرائع مثلاً ، بل إنهم يأخذون بها ، ولكن تحت عناوين ومسميات أخرى ، ولكن اختص المذهب المالكي بتحقيق هذه القواعد والدفاع عنها ، والاستدلال بها ، والتوسع في الأخذ بها .

الترتيب بين أدلة المالكية :

عند النظر في أصول مالك نجده يقدم كتاب الله تعالى عز وجل على ترتيب أدلته في الوضوح من تقديم نصوصه ، ثم ظواهره ، ثم مفهوماته ، ثم كذلك السنة على ترتيب مشهورها وآحادها ، ثم ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهومها ، ثم الإجماع عند عدم الكتاب ومتواتر السنة .

وعند عدم هذه الأصول كلها ، ينتقل إلى القياس عليها والاستنباط منها ، على ما مضى عليه عمل الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من السلف المرضيين ، ومع القياس المصلحة وسد الذرائع والعرف والعادات^(١) .

تعداد أدلة المالكية :

اختلف في عدد أدلة المالكية^(٢) ، وقد أوصلها بعضهم إلى أربعة وعشرين

دليلاً^(٣) ، وهي :

(١) نص الكتاب :

(٢) ظاهر الكتاب وهو العام .

(٣) مفهوم الكتاب وهو مفهوم الموافقة .

(٤) دليل الكتاب وهو مفهوم المخالفة .

(٥) تنبيه الكتاب وهو التنبيه على العلة .

(٦) نص الحديث .

(١) راجع الديباج (١/٧٩-٨٠) ، وتاريخ المذاهب الإسلامية (ص ٢٣١) .

(٢) فمنهم من جعلها ستة عشر ، وقد نسب الحجوي إلى المسكوري الفاسي ، فيما نقله راشد

الوليدي . راجع الفكر السامي (١/٣٨٤-٣٨٥) .

(٣) وهو ما ذهب إليه المشاط في الجواهر الثمينة (ص ١١٦) .

- ٧) ظاهر الحديث .
- ٨) مفهوم الحديث .
- ٩) دليل الحديث .
- ١٠) تنبيه الحديث .
- ١١) الإجماع .
- ١٢) القياس .
- ١٣) عمل أهل المدينة .
- ١٤) قول الصحابي .
- ١٥) الاستحسان .
- ١٦) سد الذرائع .
- ١٧) مراعاة الخلاف .
- ١٨) الاستصحاب .
- ١٩) المصلحة المرسلة .
- ٢٠) العرف .
- ٢١) البراءة الأصلية .
- ٢٢) تصديق المعصوم .
- ٢٣) الاستقراء .
- ٢٤) الأخذ بالأخف ^(١) .

(١) راجع ما كتبه الشيخ حسن المشاط في الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة (ص ١١٦) .

- أهم القواعد الأصولية في المذهب المالكي :
- أولا : أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالكتاب .
- وثانيا : أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة .
- وثالثا : أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع .
- ورابعا : أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس .
- وخامسا : أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد .
- أولا - أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالكتاب :

- القراءة الشاذة ليست قرآنا عند المالكية^(١) .
- في جواز القراءة بها روايتان عند مالك^(٢) .
- يجوز الاحتجاج بها في التفسير^(٣) .
- لا يجوز العمل بها^(٤) .

النسخ :

- نسخ القرآن بالقرآن جائز^(٥) .
- يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة عند أكثر المالكية^(٦) .

(١) راجع منتهى السؤل لابن الحاجب (ص٤٦) ، والقراءة الشاذة كما يرى ابن الجزري : هي التي تفقد أحد الأركان الثلاثة التالية : ١- موافقتها العربية ولو بوجه ، ٢- موافقتها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ، ٣- صحة سندها . النشر في القراءات العشر (٩/١) .

(٢) راجع المدونة (٨٤/١) ، المعيار المعرب (١١١/١٢) .

(٣) راجع الاستذكار (٢٩٦/٢) .

(٤) منتهى السؤل (٦٦/٢) .

(٥) إحكام الفصول (ص٤١٧) .

(٦) شرح تنقيح الفصول (ص٣١٣) .

- عدم جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد^(١) .
- يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالكتاب والسنة المتواترة^(٢) .

- يجوز نسخ العبادة قبل وقت الفعل^(٣) .
- الزيادة على النص ليست نسخا^(٤) .

الأمر :

- الأمر إذا تجرد عن القرائن دل على الوجوب^(٥) .
- الأمر المطلق يقتضي الفور^(٦) .
- الأمر المطلق يقتضي المرة لا التكرار وقد اختاره ابن الحاجب^(٧) .
- الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة عند المتقدمين والوجوب عند المتأخرين^(٨) .

النهي :

- النهي يقتضي التحريم^(٩) .

-
- (١) شرح تنقيح الفصول (ص ٣١١) .
 - (٢) المرجع السابق (ص ٣١١) .
 - (٣) إحكام الفصول (ص ٤٠٤-٤٠٥) .
 - (٤) شرح تنقيح الفصول (ص ٣١٧) .
 - (٥) المصدر نفسه (ص ١٢٧) .
 - (٦) إحكام الفصول (ص ٢١٢) .
 - (٧) المرجع السابق (ص ٢٠١) ، شرح البنود (١/١٥٢) .
 - (٨) إحكام الفصول (ص ٨٦-٨٧) .
 - (٩) شرح تنقيح الفصول (ص ١٦٨) .

- النهي يدل على الفساد^(١) .

المطلق والمقيد :

- إذا اختلف المطلق عن المقيد في السبب والحكم فلا يحمل المطلق على المقيد^(٢) .

- إذا اتحدا في السبب والحكم فيحمل المطلق على المقيد^(٣) .

- إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب فلا يحمل المطلق على المقيد^(٤) .

- إذا اتحدا في السبب واختلفا في الحكم فيحمل المطلق على المقيد^(٥) .

العام :

- يحمل العام على عمومه إلا ما خصه الدليل^(٦) .

- المخصصات المتصلة هي : الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية^(٧) .

- المخصصات المنفصلة هي : العقل ، الآية ، السنة المتواترة ، الإجماع ،

خير الواحد ، القياس ، العادة ، الحس^(٨) .

(١) شرح تنقيح الفصول (ص ١٧٤) .

(٢) المصدر نفسه (ص ١٧٤) .

(٣) المصدر نفسه (ص ٢٦٦) .

(٤) المصدر نفسه (ص ٢٦٦-٢٦٧) .

(٥) المصدر نفسه (ص ٢٦٧) .

(٦) إحكام الفصول (ص ٢٣٣) .

(٧) منتهى السؤل (ص ١٢٠) .

(٨) شرح تنقيح الفصول (ص ٢١١) .

أقل الجمع : ثلاثة عند مالك وهو المشهور^(١) .

البيان : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٢) .

المفاهيم :

- مفهوم المخالفة حجة^(٣) .

- مفهوم الصفة ، ذكر الآمدي بأنه حجة عند مالك^(٤) .

- مفهوم الشرط والغاية حجة^(٥) .

ثانياً - أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة :

- عدم قبول رواية شارب النيذ^(٦) .

- لا تقبل رواية المجلود في حدّ إلا إذا تاب وحسنت توبته^(٧) .

- لا يقبل مالك رواية المبتدع^(٨) .

- من أصول مالك : الناس على الجرح حتى تثبت عدالتهم^(٩) .

- يكره نقل الحديث بالمعنى^(١٠) .

(١) إحكام الفصول (ص ٢٤٩) .

(٢) إحكام الفصول (ص ٣٠٣) .

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص ٢٧٠) .

(٤) الإحكام للآمدي (١٠٣/٣) .

(٥) نشر البنود (١٠٤/١-١٠٥) .

(٦) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٢) .

(٧) المدونة (١٣٦/٢) .

(٨) الكفاية للخطيب (ص ١٩٤) .

(٩) المعيار (٩٥/١٠) .

(١٠) الإلماع (ص ١٨٠) .

- تقبل زيادة الثقة في الرواية^(١) .
- الحديث المرسل حجة^(٢) .
- خبر الواحد يوجب العمل^(٣) .
- القياس مقدم على خبر الواحد^(٤) .
- يترك العمل بخبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة^(٥) .
- فعل الرسول ﷺ إذا لم يكن خاصاً به ، ولا جبلياً ، ولا بياناً ، ولا امتثالاً ، وقصد القرية ظاهر فيه يدل على الوجوب^(٦) .
- إذا تعارض قوله وفعله ﷺ يصار إلى الجمع ما أمكن^(٧) .
- ثالثاً - أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع :
- الإجماع حجة ولا يعتبر فيه إلا قول العلماء^(٨) .
- لا اعتداد بمخالفة المبتدعة من قدرية وشيعية وخوارج للإجماع^(٩) .
- اتفاق الأكثر حجة وليس إجماعاً^(١٠) .

-
- (١) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٨٢) .
 - (٢) الكفاية (ص ٥٤٧) ، أحكام الفصول (ص ٣٤٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٩) .
 - (٣) أحكام الفصول (ص ٣٣٤) .
 - (٤) المصدر السابق (ص ٣٨٧) .
 - (٥) ترتيب المدارك (١/٦٦) .
 - (٦) شرح الكوكب المنير (٢/١٨٧) .
 - (٧) شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٥) .
 - (٨) المصدر نفسه (ص ٣٤١) .
 - (٩) البحر المحیط (٤/٤٦٨) .
 - (١٠) منتهى الوصول (ص ٥٦) .

- مستند الإجماع قد يكون دليلاً قطعياً أو ظنيماً أو قياساً^(١) .
- الإجماع السكوتي حجة^(٢) .
- إجماع أهل المدينة النقلي حجة يقدم على غيره من الأخبار^(٣) .
- رابعاً - أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس :
 - القياس حجة عند مالك وجمهور العلماء^(٤) .
 - القياس يقدم على ظاهر السنة^(٥) .
 - يجوز القياس في المقدرات والحدود والكفارات^(٦) .
 - يجوز القياس في الرخص على أحد قولي مالك^(٧) .
- خامساً - أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد :
 - الاجتهاد واجب على المجتهدين^(٨) .
 - العوام ملزمون بتقليد المجتهدين^(٩) .
- القول بأن المصيب واحد هو المنقول عن مالك رحمه الله^(١٠) .

-
- (١) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٣٩) .
 - (٢) البحر المحيط (٤/٥٠٤) .
 - (٣) البيان والتحصيل (١٧/٣٣٢) .
 - (٤) شرح تنقيح الفصول (ص ٢٨٥) .
 - (٥) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٨٧) ، الفكر السامي (١/٣٨٦) .
 - (٦) شرح تنقيح الفصول (ص ٤١٥) .
 - (٧) المصدر نفسه (ص ٤١٥) .
 - (٨) المصدر نفسه (ص ٤٣٠) .
 - (٩) المصدر نفسه (ص ٤٣٠) .
 - (١٠) المصدر نفسه (ص ٤٣٩) .

المبحث الثاني نبذة عن حياة ابن الحاجب ووفاته

اسمه وكنيته^(١) : هو أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني ، واشتهر «بابن الحاجب» ؛ لأن أباه كان جنديا حاجبا للأمير عز الدين موسك خال صلاح الدين الأيوبي .

نسبه : ينتسب ابن الحاجب إلى أسرة كردية ، وكان أبوه جنديا في معسكر صلاح الدين الأيوبي عندما دخل مصر ، ثم عين حاجبا ، وتعتبر الحجابة في عهد الدولة الأيوبية من أعلى الرتب الإدارية .

مولده : ولد ابن الحاجب بإسنا إحدى مدن صعيد مصر ، في أواخر سنة سبعين وخمسمائة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى القاهرة .

طلبه للعلم : عندما استقر في القاهرة حفظ القرآن ، ثم اشتغل بتعلم وجوه القراءات وسماع الحديث ، والفقه وأصوله ، وواصل طلب العلم حتى برع في تلك العلوم ، وبلغ فيها درجة عالية من الإتقان .

شيوخه : أخذ ابن الحاجب العلم من مجموعة من العلماء الأجلاء ، مثل :

١- الشاطبي : أبو محمد قاسم بن فيرة بن أبي قاسم الضرير ، وكان إماما

في النحو والعربية ، عالما بالقراءات ، صاحب النظم المشهور «بحرز الأمان» في علم القراءات ، وقد أخذ منه ابن الحاجب القراءات والحديث وتأدب عليه ،

(١) انظر ترجمته في الديباج المذهب (ص٨٦) ، البداية والنهاية (١٣/١٨٨) ، شجرة النور

الزكية (ص١٦٧) .

توفي سنة ٥٩٠هـ^(١) .

٢- أبو الفضل الغزنوي : محمد بن يوسف بن علي الحنفي ، أخذ منه ابن الحاجب القراءات السبع ، وتوفي بالقاهرة سنة (٥٩٩هـ)^(٢) .

٣- أبو الجواد : غياث بن فارس بن مكي بن عبد الله الضير ، انتهت إليه مشيخة الإقراء بمصر ، أخذ منه ابن الحاجب القراءات السبع^(٣) .

٤- البوصيري : أبو القاسم هبة الله بن علي بن سعود المصري ، أخذ منه ابن الحاجب الحديث ، وتوفي سنة (٥٩٨هـ)^(٤) .

٥- الأبياري : أبو الحسن بن إسماعيل بن عطية الصنهاجي الأبياري ، أخذ منه ابن الحاجب الفقه ، توفي سنة (٦١٨هـ)^(٥) .

٦- ابن البنا : أبو غالب أحمد بن الحسن ، وقد تأدب على يديه ابن الحاجب^(٦) .

٧- أبو الحسن بن جبير ، وقد أخذ منه ابن الحاجب الفقه والأصول^(٧) .

٨- القاسم بن عساكر : الحافظ أبو محمد القاسم بن أبي القاسم علي بن عساكر^(٨) .

(١) انظر الديات (ص ١٤٩) ، شجرة النور (ص ١٥٩) .

(٢) انظر غاية النهاية (٢/٢٨٦) .

(٣) المرجع السابق (٢/٤) .

(٤) انظر شذرات الذهب (٤/٣٣٨) .

(٥) انظر ترجمته في شجرة النور الزكية (ص ١٦٦) .

(٦) انظر بغية الوعاة (٢/١٣٤) .

(٧) انظر شجرة النور الزكية (ص ١٦٧) .

(٨) انظر غاية النهاية (١/٥٠٩) .

٩- أبو الحسن : علي بن عبد الله الشاذلي الشريف الحسيني، العارف بالله مؤسس الطريقة الشاذلية ، وقرأ عليه ابن الحاجب كتاب «الشفاء» ، وتوفي سنة (٦٥٦هـ)^(١) .

تلامذته :

أخذ عن ابن الحاجب العلم كثير من الأعلام المشهورين ، ومنهم على سبيل المثال :

- ١- ابن التلمساني : عبد الله بن محمد الفهري ، توفي سنة (٦٤٤هـ)^(٢) .
- ٢- كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصاري الزملكاني ، نسبة إلى «زملكان» قرية بغوطة دمشق ، توفي سنة (٦٥١هـ)^(٣) .
- ٣- المالك الناصر داود صاحب دمشق ، قرأ الكافية على ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٥٦هـ)^(٤) .
- ٤- أبو محمد : عبد العظيم بن عبد القوي المنذري الحافظ ، سمع من ابن الحاجب وروى عنه ، توفي سنة (٦٥٦هـ)^(٥) .
- ٥- منصور بن سليم بن فتوح الهمداني الإسكندراني الشافعي ، روى عن

(١) انظر شجرة النور الزكية (ص ١٨٦) .

(٢) انظر حسن المحاضرة (١/٤١٣) .

(٣) انظر شذرات الذهب (٥/٢٥٤) .

(٤) انظر البداية والنهاية (١٣/١٩٨) .

(٥) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٥٩) .

ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٧٣هـ)^(١) .

٦- أبو محمد : عبد السلام بن علي بن عمر بن سيد الناس الزواوي البجائي ، سمع من ابن الحاجب وأخذ عنه العربية ، توفي سنة (٦٨١هـ)^(٢) .

٧- أبو العباس : أحمد بن محمد الأبياري المعروف بابن المنير ، تفقه على ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٨٣هـ)^(٣) .

٨- أبو العباس : أحمد بن إدريس القرافي ، أخذ عن ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٨٤هـ)^(٤) .

٩- أبو إسحاق : إبراهيم بن داود بن ظافر بن ربيعة الشافعي ، سمع من ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٩٢هـ)^(٥) .

١٠- أبو بكر بن عمر بن علي سالم بن سالم الشافعي ، توفي سنة (٦٩٥هـ)^(٦) .

١١- أحمد بن محسن بن ملي ، قرأ بدمشق النحو على ابن الحاجب ، توفي سنة (٦٦٩هـ)^(٧) .

١٢- أبو علي : بدر الدين الحسن بن علي بن الخلال الدمشقي ، توفي

(١) انظر شذرات الذهب (٣٤١/٥) .

(٢) انظر غاية النهاية (٣٨٦/١) .

(٣) انظر شجرة النور الزكية (١٨٨/١) .

(٤) المصدر السابق (١٨٨/١) .

(٥) انظر شذرات الذهب (٤٢٠/٥) .

(٦) المصدر السابق (٤٢٠/٥) .

(٧) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣١/٨) .

سنة (٧٠٢هـ) (١) .

١٣- أبو أحمد : عبد المؤمن (٢) بن خلف بن أبي الحسن التوني
الدمياطي ، سمع من ابن الحاجب ، توفي سنة (٧٠٥هـ) .

مؤلفات ابن الحاجب :

- ١- الأمالي النحوية (٣) كتاب يجمع أملياته في القاهرة ودمشق ، وبعض
أماله على آيات ، وبعضها على مواضع من كتاب المفصل للزمخشري ،
وبعضها على مواضع من كافيته ، وآيات شعرية ، وأشياء نثرية ، وهو في
غاية التحقيق (٤) ، وعلى جانب عظيم من الفائدة .
- ٢- الكافية في النحو ، وهو مقدمة في علم النحو (مطبوع) .
- ٣- شرح الكافية له (مطبوع) .
- ٤- الوافية وهو نظم للكافية .
- ٥- شرح الوافية (٥) .
- ٦- الشافية في الصرف ، وقد نظمها ابن الحاجب وشرحها (مطبوع) .
- ٧- شرح الشافية .
- ٨- المقصد الجليل في علم الخليل ، وهو قصيدة لامية في العروض

(١) انظر شذرات الذهب (٤/٦) .

(٢) راجع ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (١٠٢/١٠) .

(٣) قام بتحقيقه هادي حسن حمودي ، وطبع سنة (١٤٠٥هـ) في أربع مجلدات بدار مكتبة

النهضة العربية .

(٤) راجع ما ذكره السيوطي عن الكتاب في بغية الوعاة (١٣٥/٢) .

(٥) حقق في جامعة الأزهر (رسالة ماجستير) .

(مطبوع) .

٩- القصيدة الموشحة بالأسماء المؤنثة ، وهي منظومة في المؤنثات

(مطبوع) .

١٠- شرح كتاب سيويه^(١) .

١١- جمال العرب في علم الأدب ، شرح فيه مقدمة الزمخشري

الأدبية^(٢) .

١٢- شرح المقدمة الجزولية^(٣) .

١٣- إعراب بعض آيات من القرآن الكريم^(٤) .

١٤- معجم الشيوخ^(٥) .

١٥- شرح إيضاح أبي علي الفارسي^(٦) .

١٦- العقيدة المعروفة بعقيدة ابن الحاجب .

١٧- جامع الأمهات المعروف بالمختصر الفرعي في المذهب المالكي

(مخطوط)^(٧) .

١٨- منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ، وهو مؤلف في

(١) كشف الظنون (١٤٢٧/٢) .

(٢) هداية العارفين (٦٥٥/١) .

(٣) بروكلمان الذيل (٥٤١/١) .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) كشف الظنون (١٧٣٥/٢) .

(٦) هدية العارفين (٦٥٥/١) .

(٧) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠) في مكتبة دار الكتب المصرية .

أصول الفقه (مطبوع) .

١٩- مختصر المنتهى ، وقد اختصر فيه كتاب المنتهى السابق ، ويعرف بالمختصر الأصلي (مطبوع) .

وفاته :

اتفقت المصادر التي ترجمت لابن الحاجب على أنه توفي سنة (٦٤٦هـ) ، في السادس والعشرين من شهر شوال^(١) .

علمه وثناء العلماء عليه :

وصفه الذهبي بقوله : « كان ابن الحاجب من أذكى العالم ، رأسا في العربية وعلم النظر ... وسارت بمصنفاته الركبان ، وخالف النحاة في مسائل دقيقة ، وأورد عليهم إشكالات مفحمة »^(٢) .

وقال السيوطي : « وكان فقيها مناظرا ، ومفتيا مرزا في عدة علوم ، متبحرا ثقة ، دينا ورعا ، متواضعا مطرحا للتكلف »^(٣) .

وقال أبو شامة : « وكان ركنا من أركان الدين في العلم والعمل ، بارعا في العلوم الأصولية ، وتحقيق علم العربية ، متقنا لمذهب مالك بن أنس رحمه الله ، وكان من أذكى الأمة قريجة ، وكان ثقة حجة ، متواضعا ، عفيفا ، كثير الحياء ، منصفا ، محبا للعلم وأهله ، ناشرا له ، محتملا للأذى

(١) وفيات الأعيان (٣/٢٥٠) ، العبر (٣/٢٥٤) ، الذيل على الروضتين (ص١٨٣) ، بغية الوعاة (٢/١٣٥) ، شذرات الذهب (٥/٢٣٤) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٢٣/٢٦٥) .

(٣) بغية الوعاة (٢/١٢٣) .

صبورا على البلوى»^(١) .

وقال ابن كثير : «قرأ القراءات ، وحرر النحو تحريراً بليغاً ، وتفقه وساد أهل عصره ، ثم كان رأساً في علوم كثيرة»^(٢) .



(١) الذيل على الروضتين (ص ١٨٢) .

(٢) البداية والنهاية (١٣/١٨٨) .

المبحث الثالث

مكانة ابن الحاجب ومختصره الأصولي

سبقت الإشارة إلى أن تلاميذ الإمام مالك رحمه الله ، اهتموا بجمع آراء الإمام مالك واجتهاداته وتدوينها ، وتبع ذلك مناهج وأساليب متعددة في طريقة التدوين والتصنيف ، وأدى هذا بالتالي إلى ظهور عدد كبير من المصنفات والمدونات ذات الطابع الموسوعي ، لما كانت تحويه من وفرة وثراء في عدد المسائل التي تحتويها ، مصحوبة بتعليلات ، أو استدلالات ، أو ترجيحات ، مثل «مدونة» عبد السلام سحنون^(١) بن سعيد ، توفي سنة (٢٤٠هـ) ، و«الواضحة» لعبد الملك بن حبيب ، توفي سنة (٢٣٨هـ).

وفي عصر الطبقة الثالثة - ومع توافر الرغبة لدراسة هذه المدونات ، والإحاطة بجميع ما حوت من جهود السابقين - وجدوا أن تناول هذه المدونات واستيعابها أمرٌ تكتنفه مشقة بالغة ، وذلك بسبب ضخامة هذه المدونات ، وتنوع المسائل والمواد التي تحويها من أحكام فقهية ، ومصطلحات ، وقواعد أصولية ، وأحاديث نبوية ، فظهرت الحاجة إلى إعادة تدوين هذه المطولات بمنهج جديد مُيسرٍ ، يسهل على الطالب الإحاطة بجميع مسائل الفقه المدونة في هذه المصنفات .

عندئذٍ ظهرت فكرة اختصار هذه المطولات الفقهية ، وذلك بتجريدها

(١) سحنون : بالفتح أو بالضم ، عبد السلام بن سعيد التنوخي ، من أعلام مذهب الإمام مالك ، أخذ العلم عن تلاميذ الإمام ، وإليه يرجع الفضل في إخراج المدونة بشكلها النهائي ، حيث قام بترتيبها والاستدلال لها ، توفي سنة (٢٤٠هـ) . انظر الديباج (ص ١٦٠) ، سير أعلام النبلاء (٦٣/١٢) ، المدونة (٤٢٩/٢) .

من الاستطرادات ، وكثرة الاستدلال ، وبالفعل بدأ العلماء بتصنيف كتب كثيرة في الفقه ، تدون فيها رؤوس المسائل الفقهية ، خالية من التطويل والتدليل ، مرتبة على شكل أبواب وفصول ، مع عناية فائقة بالصياغة ، والاقتصاد في العبارة ، مع مراعاة دقيقة لاستيعاب كافة مسائل الفقه في هذه المصنفات .

وأول هذه المختصرات ظهوراً «مختصر عبد الله بن الحكم»^(١) في القرن الثالث الهجري ، ثم توالى المختصرات الفقهية ، على تنوع في أسلوب الاختصار والاختزال .

فكتب ابن الجلاب^(٢) كتاب «التفريع» ، وكتب ابن أبي زيد كتاب «الرسالة» المشهور .

وسرّت فكرة الاختصار من كتب الفقه إلى غيره من العلوم والفنون ، فبدأ علماء الأصول يجتهدون في اختصار المدونات الأصولية ، بحيث تحوي أكبر قدر من مسائل هذا العلم مع إيجاز ، وتحاشي الإطالة من ذكر الأدلة ، والرد على اعتراضات الخصوم ، وغيرها .

وفي مطلع القرن الخامس الهجري ، استقر علم الأصول كمباحث مَدُونَةٍ

(١) هو عبد الله بن عبد الحكم بن أعين ، مولى من موالى عثمان رضي الله عنه ، سمع من مالك ، وانتهت إليه رئاسة المذهب بمصر ، وكان على صلاح وتقى ، ويقال : إنه أول من ابتكر فكرة اختصار كتب الفقه ، توفي سنة (٢٩١ هـ) . انظر الديباج (ص ٢١٨) ، شجرة النور (ص ٦٣) .

(٢) هو عبيد الله بن الحسن بن جلاب ، من أجل تلاميذ الأبهري ، ومن أعلام المذهب في المشرق ، ومن أحسن من صنف ودون المذهب في عصره ، وتوفي سنة (٣٧٨ هـ) . انظر شجرة النور (ص ٩٢) ، شذرات الذهب (٣/٩٣) .

ومُبَوَّهَةٌ ومحررةٌ ، وأشهر الكتب الأصولية التي جمعت مسائل هذا العلم واستوعبتها استيعاباً شاملاً ، كتاب «الشامل» للإمام أبي بكر الباقلاني رحمه الله .

وفي القرن السادس الهجري ظهرت أهم كتب الأصول ، والتي اعتنت بجانب الاستيعاب مع تحرير المذهب ، والانتصار له ، والرد على الخصوم ، ومن أهم هذه الكتب : كتاب «المعتمد» ، و«البرهان» ، و«المستصفي» ، و«العمد» ، وانصبت جهود العلماء على هذه الكتب ، إما شرحاً ، أو اختصاراً .

وقام الإمام سيف الدين الآمدي ، والإمام فخر الدين الرازي بجمع هذه الكتب الأربعة السابقة ، وإعادة تدوينها في كتابي «الإحكام» لسيف الدين الآمدي ، وكتاب «المحصول» لفخر الدين الرازي .

وأصبح كتاباً الأحكام والمحصول مرجعاً لعامة أهل الأصول ؛ لكونهما استوعبا جُلَّ مسائل أصول الفقه على طريق المتكلمين ، مع دقة في صياغة العبارة ، والاستدلال ، وترتيب منطقي محكم لعرض الأدلة والاعتراضات .

وفي القرن السابع الهجري - حيث شهدت الحركة العلمية والثقافية نشاطاً حافلاً في التأليف لم يسبق له مثيل - قام الإمام ابن الحاجب رحمه الله باختصار كتاب «الإحكام» للآمدي ، في كتاب سماه «نهاية الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» ، ثم اختصره في «مختصر المنتهى» .

وقد قُوبِلَ مختصر ابن الحاجب هذا بخفاوة بالغة من العلماء ، واهتموا به غاية الاهتمام ، فتنافسوا في حفظه وشرحه ، وتخريج أحاديثه ، حتى بلغ عدد

الشروح التي أحصاها حاجي خليفة في كشف الظنون أكثر من ثلاثين شرحا،
لعلماء أجلاء منهم :

- ١) ابن دقيق العيد المالكي ثم الشافعي المصري ، (توفي ٧٠٢هـ) .
- ٢) عبد العزيز بن محمد بن علي الطوسي الشافعي ، (توفي ٧٠٦هـ) .
- ٣) قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي ، (توفي ٧١٠هـ) .
- ٤) ركن الدين الإستراباذي الشافعي ، (توفي ٧١٥هـ) .
- ٥) حسن بن يوسف المطهر الحلبي الشيعي ، (توفي ٧٢٦هـ) .
- ٦) بدر الدين محمد بن أسعد التستري الشافعي ، (توفي ٧٣٢هـ) .
- ٧) فخر الدين الطائي الحلبي الشافعي ، (توفي ٧٣٩هـ) .
- ٨) علي الكتاني المالكي ، (توفي ٧٤٤هـ) .
- ٩) شمس الدين الأصفهاني الشافعي ، (توفي ٧٤٣هـ) .
- ١٠) زين الدين القاضي العجمي الحنفي ، (توفي ٧٥٣هـ) .
- ١١) زين الدين الموصلبي الشافعي ، (توفي ٧٥٥هـ) .
- ١٢) عضد الدين الشافعي ، (توفي ٧٥٦هـ) .
- ١٣) إسماعيل بن يحيى التميمي الشيرازي الشافعي ، (توفي ٧٥٦هـ) .
- ١٤) بدر الدين الحنجي ، (توفي ٧٥٧هـ) .
- ١٥) محمود بن علي القونوي الشافعي ، (توفي ٧٥٨هـ) .
- ١٦) أبو العباس اليعيثي المالكي ، (توفي ٧٦٠هـ) .
- ١٧) ابن عساكر البغدادي محمد بن عبد الرحمن ، (توفي ٧٦٧هـ) .
- ١٨) تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشافعي ، (توفي

٧٧١هـ .

- ١٩) أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي ، (توفي ٧٧٦هـ) .
- ٢٠) شمس الدين الغماري محمد المالكي ، (توفي ٧٧٦هـ) .
- ٢١) محمد بن حسين الواسطي الشافعي ، (توفي ٧٧٦هـ) .
- ٢٢) محمد بن عبد البر السبكي ، (توفي ٧٧٦هـ) .
- ٢٣) محمد بن محمود البابرقي الحنفي ، (توفي ٧٨٦هـ) .
- ٢٤) شمس الدين الكرمانى الشافعي ، (توفي ٧٨٦هـ) .
- ٢٥) محمد بن عبد الله الصرخدي الشافعي ، (توفي ٧٩٢هـ) .
- ٢٦) أبو العباس الربيعي المالكي ، (توفي ٧٩٥هـ) .



المبحث الرابع

الحالة السياسية والعلمية في عصر المؤلف

إن تكوين الإنسان العلمي والثقافي ما هو إلا انعكاس للبيئة التي ينشأ فيها ، فهي التي تصوغ نمط تفكيره ، وتحدد اهتماماته ، وتصقل مواهبه وإمكاناته ، وتسهم الأوضاع السياسية والاقتصادية والعلمية مجتمعة في صياغة وتكوين الشخصية العلمية والفكرية لأفراد المجتمع ، وحتى نتعرف عن قرب على شخصية «الشيخ الرهوني» ، وتكوينه العلمي والثقافي ، لا بد أن نتعرف على بعض جوانب العصر الذي عاش فيه الشيخ الرهوني رحمه الله .

أولا - الحياة السياسية :

لما كان الرهوني في الأصل من بلاد المغرب ، ثم انتقل إلى القاهرة وتوفي بها ، رأينا من الأنسب استعراض الأحوال السائدة في بلاد المغرب بإيجاز ، ثم يعقب ذلك الحديث عن الوضع في مصر .

أ - الحياة السياسية في المغرب :

بعد ضعف دولة الموحدين وانهارها في نهاية القرن السابع الهجري ، شهد المغرب ميلاد ثلاث دول على أنقاض دولة الموحدين :

- 1- ظهور الدولة الحفصية في تونس ، ففي سنة (٦٢٦هـ) خرج على سلطة الموحدين أبو زكريا الحفصي ، وأعلن نفسه أميرا مستقلا عن الموحدين ، وأصل الحفصيين من قبيلة «مصمودة» البربرية ، واستمرت دولتهم ثلاثة قرون متعاقبة .

- 2- في المغرب الأوسط - الجزائر - ظهرت دولة بني زيان ، والتي قامت

كذلك على أشلاء الموحدين بعد ضعفهم وتفرق شملهم ، وقد كان بنو زيان ولاة في الجزائر من قبل الموحدين .

٣- وفي المغرب الأقصى - مراكش - وبعد ضعف دولة الموحدين ، دخل يعقوب بن عبد الحق (٦٥٦هـ) بلاد المغرب الأقصى ، يقود أعدادا هائلة من قبائل «بني مرين» ، وما هي إلا فترة بسيطة حتى استقر لهم الأمر وبايعوا ابن عبد الحق بالإمارة .

وقد كانت العصبية القبلية في هذه الدول هي الذراع العسكري الذي يحافظ على هيئة الدولة ومنعتها تجاه الآخرين ، وهي التي أوجدت حب الانفصال والاستقلال عن الموحدين .

ولقد كانت هذه الدول في صراع مستمر، في سبيل بسط نفوذ وتوسيع دائرة سيطرتهم على حساب الدولة الأخرى ، وشهد المغرب من أجل ذلك معارك طاحنة^(١) .

الوضع الداخلي في هذه الدول :

ولم تكن الجبهة الداخلية لهذه الدول مستقرة ، فكان الصراع على السلطة داخل كل دولة محتدما ، فكثيرا ما ينقلب الجند على الأمير بتأليب أحد أفراد الأسرة الحاكمة الطامعين بالاستبداد بالملك ، وقد يكون المتآمر على السلطان أحد أبنائه ، كما فعل أبو تاشفين مع والده أبي حمو الزياني (توفي ٧٢٢هـ) ، حيث دبر عملية قتل لوالده السلطان وجميع جلسائه .

(١) الإحاطة في أخبار غرناطة (٥٤/٤) ، المغرب عبر التاريخ (٤٩/٢) ، موسوعة المغرب العربي (٣١٨/٣) .

وقد كانت الدول القوية توسع نفوذها على حساب الدول الضعيفة ، فإذا ما ضعفت الدولة القوية سقطت تحت نفوذ من هو أقوى منها ، فعندما تولى أبو تاشفين الحكم - بعد مقتل والده - انطلق من تلمسان عاصمة دولته نحو الشرق ، فحاصر مدينة «بجاية» ، وأغار على «قسنطينة» ، فاصطدم بحاكم تونس أبي يحيى الحفصي ، الذي جاء لنجدة بجاية ، ولما اشتد الصراع بينهما ، استنجد الحفصي بأبي يحيى المريني ، وقد وجد الأخير فرصة لتحقيق حلمه في استئصال دولة بني زيان ، فاستولى على «تلمسان» سنة (٧٣٥هـ) وقتل أبا تاشفين ، وقضى على دولته .

وكذلك عندما توفي أحد سلاطين الدولة الحفصية ، حيث ثار أحد أبنائه على أخيه الأكبر ولي العهد وقتله ، فزحف عليه السلطان أبو الحسن المريني بجيوشه ، بحجة الثأر لولي العهد المقتول ، فاحتل بجاية ، ثم عنابة ، ثم تونس وقضى على الدولة الحفصية ، ومكث في تونس مدة سنتين ، وأصبحت بلاد المغرب جميعها تحت سلطته ، إلى أن ثار عليه الأعراب وأخرجوه من بلاد المغرب جميعها ، وثار عليه في تلمسان بنو زيان ، واحتلوا تلمسان ، وأعادوا الدولة الزيانية من جديد ، وخرج عليه أيضا ابنه أبو العنان المريني (٧٥٩هـ) ، وفي نهاية الأمر تنازل لابنه عن الحكم لقاء مبلغ من المال ، وأبو عنان هذا قتل خنقا بيد وزيره سنة (٧٥٩هـ) .

وهكذا عاشت الدول في صراع مرير بينها ؛ لأجل التوسع وبسط النفوذ ، وصراع داخلي مدمر في سبيل الفوز بالسلطة ، والاستبداد بالملك بين أفراد الأسرة الحاكمة ، إلى حد قتل الأب والأبناء والإخوة .

إضافة إلى ما سبق من توتر وضعف الجبهة الداخلية ، كان هناك الخطر الخارجي الذي كان يهدد كيان الأمة ، والذي كان يتمثل في نصارى أوروبا ، الذين كانوا يراقبون عن كثب ما يدور من صراع بين هذه الدول ؛ لينتهزوا الفرصة للوثوب على بلاد المغرب ، فقد نشط نصارى الأندلس في الاستيلاء على الحواضر الإسلامية في الأندلس ، وبعد سقوط حواضر الأندلس الواحدة تلو الأخرى ، لم يبق للمسلمين في الأندلس إلا «غرناطة» التي تأخر سقوطها ، وبلغ الأمر إلى أن أساطيل النصارى تغير على سواحل المغرب ، مغتمة فرصة الاقتتال بين دوله ، وقد أدى هذا التناحر والتقاتل من أجل السلطة - المشار إليه سالفًا - إلى التفريط في مؤازرة أهل الأندلس ضد النصارى .

ب - الحالة السياسية في مصر :

كانت مصر مركز الخلافة العباسية في هذا القرن ، ويتبع مصر الشام ، والحجاز ، واليمن ، وكان النفوذ والسلطة الحقيقية في يد المماليك ، وقد انتقلت الخلافة العباسية من بغداد إلى مصر بالقاهرة ابتداء من سنة (٦٥٩هـ) ، بعد الغزو المغولي لبغداد ، وصار يُخطب للخليفة العباسي على المنابر ، إلا أن سلطته كانت اسمية فقط ، حيث جرت العادة أن يفوض الخليفة العباسي الصلاحيات التنفيذية إلى شخص يسمى السلطان ، وكان هذا المنصب حكراً على المماليك .

ومع مطلع القرن الثامن الهجري ، توفي الخليفة العباسي الحاكم بأمر الله وهو أول خلفاء بني العباس بمصر ، وتولى الخلافة ابنه المستكفي بالله سليمان ابن أحمد ، وكان السلطان في ذلك الوقت هو محمد بن قلاوون الملقب

بالناصر ، والذي يعد أحد أعظم السلاطين في دولة المماليك بمصر ، ومكث في السلطة إلى أن توفي (سنة ٧٤١هـ) .

ومن أهم سمات الحياة السياسية في هذا العصر، الصراع الدموي على السلطة ، فباستثناء فترة حكم السلطان ناصر بن قلاوون ، والتي امتدت من سنة (٦٩٣هـ) إلى وفاته سنة (٧٤١هـ) مع بعض الانقطاع ، لم يستقر الحكم لمن جاء بعده من السلاطين ، فلا يلبث الواحد منهم إلا قليلا حتى ينقض عليه الأمراء فيعزلوه ، أو يقتلوه ، أو ينفوه ، ويباعون غيره ، فقد تعاقب على منصب السلطة من سنة (٧٤١هـ) إلى سنة (٧٦٢هـ) ثمانية من السلاطين ، غالبا ما انتهت حياتهم بالقتل على أيدي المقرين منهم .

وكان بعض السلاطين ينصبون في الحكم وهم صبية صغار، فقد بويع السلطان الناصر محمد بن قلاوون ولم يتجاوز عمره ثمان سنين وشهورا ، وخطب له على المنابر ، وفي سنة (٧٦٧هـ) عين الأشرف بن الناصر قلاوون سلطانا وعمره عشر سنوات ، وفي بعض الأحيان يتولى بعض الأمراء تعيين سلطان جديد مع وجود السلطان القديم ، فتشتعل نار الحرب بينهما ، إلى أن يتمكن أحدهما من الآخر ، ففي سنة (٧٤٣هـ) خلع الأمراء الملك أحمد بن الناصر بن قلاوون وعينوا بدلا منه أخاه الملك الصالح إسماعيل بن الناصر بن قلاوون ، وعقب ذلك ثار قتال بينهما حتى انتهى بقتل السلطان أحمد بن الناصر^(١) .

وعلى الرغم مما عانته البلاد من تنافس المماليك على السلطة ، إلا أنه

(١) البداية والنهاية (١٤/٢١٤) .

يسجل لهم موقفهم المشرف في الدفاع عن بلاد المسلمين بحزم ضد التتر والإفرنج ، وكان لهم اليد الطولى في تشجيع الحركة العلمية كما سيأتي بيانه .

ثانيا - الحالة العلمية في هذا العصر :

لقد تميزت الحياة العلمية في هذا العصر بالازدهار والتقدم ، على خلاف الحياة السياسية ، وتمثل ذلك في العدد الهائل من العلماء الأعلام الذين برزوا في هذا القرن ، سواء في شرق العالم الإسلامي أو غربه ، وتمثل أيضا في انتشار ظاهرة المدارس ، وكثرة المؤلفات في شتى أنواع العلوم والمعارف ، وشيوع المجالس العلمية والمناظرات بين العلماء ، وصدور الفتاوى في النوازل والمستجدات ، وكذلك كانت الرحلة لطلب العلم إحدى أوجه النشاطات العلمية في ذلك العصر ، وإذا بحثنا عن أسباب ازدهار الحركة العلمية في هذا القرن ، نجدها تعود أساسا إلى اعتناء السلاطين والأمراء بالعلم والعلماء ، بل إن بعض السلاطين كان على حظ وافر من العلم ، وسوف نحاول الوقوف على مظاهر ازدهار الحركة العلمية في المغرب ثم في المشرق .

أ - الحالة العلمية في بلاد المغرب في القرن الثامن الهجري .

وتناولها في النقاط التالية :

١- تشجيع ولاية الأمور للعلم والعلماء :

لقد أدى تشجيع السلاطين والأمراء للعلم والعلماء إلى توسع التعليم وانتشاره وشغف الناس بطلب العلم والمعرفة .

ومما يؤكد رغبة الناس الشديدة في التفقه والتعلم ، ما ينقل أنه كان يحضر درس عبد الرحمن بن عفان الجزولي (ت ٧٤١هـ) ألف فقيه ، معظمهم

يستظهر المدونة^(١) .

٢ - مكانة العلماء عند السلاطين والأمراء :

لعل من أسباب حرص الناس على التعلم ، ما كان يلقاه العلماء من حظوة وحفاوة لدى ولاة الأمور ، حتى بلغ بهم الأمر إلى التأثير على تصرفاتهم ، وذلك بتصحيح سلوكهم ، وردهم إلى الصواب كلما بدر منهم تفریط أو تقصير ، وينقل المؤرخون مواقف رائعة لطائفة من العلماء نصرخوا الحق أمام ملوكهم ، فهذا أبو موسى عيسى بن محمد الإمام (ت ٧٤١هـ) يوجه خطابه لأبي الحسن المريني (ت ٧٥٢هـ) لما دعى الناس للتبرع للجهاد قائلا : « لا يصلح لك هذا حتى تكنس بيت المال وتصلي فيه ركعتين كما فعل علي بن أبي طالب»^(٢) .

ويقول الإمام أبو عبد الله محمد الشريف التلمساني (ت ٧٧١هـ) مخاطبا السلطان أبا عنان ، بعد مشادة جرت بينهما : «تقريبك إياي قد ضربي أكثر مما نفعني ، ونقص به في ديني وعلمي» ، ونتيجة لذلك أدخله أبو عنان السجن ثم أطلق سراحه واعتذر منه^(٣) .

٣ - السلاطين يعقدون المجالس العلمية ويشهدون المناظرات العلمية

بين العلماء :

كان السلاطين يصطحبون معهم العلماء أينما تحركوا ، فهذا أبو الحسن

(١) راجع جذوة الاقتباس (٢/٤٠١) .

(٢) راجع نيل الابتهاج (ص ١٦٦) .

(٣) راجع كليات ابن غازي (١/١٤) .

المريني لما دخل تونس سنة (٧٤٨هـ) ، كان برفقته أربعمئة عالم في كافة التخصصات ، وقد حرص أبو الحسن على عقد مجالس العلم والمناظرات بين العلماء التونسيين والمغاربة^(١) .

وقد عين السلطان أبو الحسن مجلسا علميا ، ضم في عضويته نخبة من العلماء والفقهاء المرموقين في ذلك الزمن ، وخصص لهم المنح والمكافآت .

٤ - أشهر العلماء في بلاد المغرب في هذا العصر :

من هؤلاء العلماء الذين اشتهروا في هذا الزمن :

- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الإمام (ت ٧٤٩هـ) .
- أبو موسى عيسى بن محمد الإمام (ت ٧٤٩هـ) .
- أبو عبد الله محمد الصباغ المكناسي (ت ٧٥٠هـ) .
- أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي (ت ٧٥٠هـ) .
- محمد بن إبراهيم الآبلي (ت ٧٥٧هـ) .
- أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الجزولي (ت ٧٥٨هـ) .
- أبو عبد الله المقرئ (ت ٧٥٨هـ) .
- أبو العباس البجائي (ت ٧٦٠هـ) .
- أبو عبد الله ابن مرزوق (ت ٧٨١هـ) .
- أبو العباس الربيعي المالكي (ت ٧٩٥هـ) .

٥ - استفتاء السلاطين العلماء فيما يستجد من القضايا:

كان السلاطين يستفتون العلماء فيما يقع من نوازل ويطلبون من

(١) راجع تاريخ المغرب العربي (ص ١٣٣) .

مستجدات، وكتب النوازل تزخر بمثل هذه الفتاوى^(١).

من ذلك استفتاء السلطان أبي الحسن جميع فقهاء المغرب في حكم اتخاذ ركاب الفرس من خالص الذهب والفضة^(٢).

وهذا يدل على أن السلاطين لم يكونوا يكتبون بآراء من حولهم من العلماء، بل يطلبون رأي سواهم تحريا للصواب.

٦ - ظاهرة انتشار المدارس :

من مظاهر نشاط الحركة العلمية، كثرة المدارس التي بنيت في هذا العهد، وقد عينوا فيها المدرسين بمرتبات شهرية، وأجروا على الطلبة أرزاقا حتى يتفرغوا لطلب العلم، وشيدوا لهم مساكن تؤيهم، ومن هذه المدارس :

- مدرسة البيضاء بفاس، بناها السلطان أبو سعيد سنة (٧٢٠هـ).

- مدرسة الصهريج بفاس، بناها السلطان أبو الحسن حينما كان وليا للعهد، وبني حولها سقاية، ودار وضوء، وفندقا لإيواء الطلبة، ورتب لها فقهاء للتدريس، وحبس عليها عدة عقارات.

- مدرسة العطارين بفاس، بناها السلطان أبو سعيد سنة (٧٢٣هـ).

- مدرسة البوعنانية بفاس، اكتمل بناؤها سنة (٧٥٦هـ).

- مدرسة السبعين بفاس، سميت بذلك لأنه كان يدرس فيها بالقراءات

السبع^(٣).

(١) راجع مثل هذه الفتاوى في المعيار المغرب.

(٢) المصدر نفسه (٣٢٩/٦).

(٣) راجع الأنيس المطرب (ص ٤١١-٤١٢)، المغرب عبر التاريخ (١٥٧/٢-١٥٩).

٧ - الرحلات العلمية :

- من مظاهر النشاط العلمي ، الرحلات العلمية ، حيث كان المغاربة يرحلون إلى المشرق لطلب العلم ولقيا العلماء ، نذكر من هؤلاء :
- أبا عبد الله محمد بن عمر الفهري ، المعروف بابن رشيد (ت ٧٢١هـ) .
ودون رحلته في كتاب سماه «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيية مكة وطيبة»^(١) ، وقد بدأ رحلته سنة (٦٨٣هـ) زار فيها تونس ومصر والحجاز والشام ، والتقى فيها بالحافظ المنذري ، وابن عساكر الدمشقي^(٢) .
 - أبا عبد الله محمد بن محمد العبدري ، قصد مكة مارا بتونس ، والتقى في مصر بابن دقيق العيد ، وكان قد بدأ رحلته سنة (٦٨٨هـ)^(٣) .
 - ابن بطوطة (ت ٧٧٥هـ) ، تعتبر رحلته من أكبر الرحلات ، فقد انطلق عام (٧٣٥هـ) قاصدا الديار المقدسة ، مارا بتونس ومصر وفلسطين وبلاد الشام والعراق والمدينة ومكة ، وزار اليمن والتقى عددا من العلماء ، وتولى القضاء في بعض البلدان^(٤) .
 - أبو منصور المشدالي (ت ٧٣١هـ) ، استغرقت رحلته عشرين عاما ، التقى فيها العز بن عبد السلام وابن الحاجب^(٥) .

(١) الكتاب نشرته الدار التونسية للنشر عام (١٤٠٢هـ) ، بتحقيق محمد الحبيب بلخوجة .

(٢) المصدر نفسه (٣٢/٢) .

(٣) راجع الرحلة المغربية للعبدري (ص ٣٨) .

(٤) راجع تحفة النظار في غرائب الأمصار لابن بطوطة (ص ٤) .

(٥) راجع شجرة النور الزكية (ص ٣١٧) .

• عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) ، جمع ابن خلدون الرحلة إلى المغرب والرحلة إلى المشرق ، فقد انطلق من تونس مارا عبر المغرب الأوسط ، وزار بجاية وقسنطينة وبسكرة ، وأقام بتلمسان عاصمة مملكة بني عبد الواد ، ثم انتقل إلى فاس عاصمة الدولة المرينية ، ثم عبر البحر إلى الأندلس ، وكان ذلك سنة (٧٦٤هـ) ، وبعد مدة من الزمن عبر البحر إلى المغرب راجعا إلى بلاده ، وكانت له رحلة ثانية إلى الأندلس سنة (٧٧٦هـ) .

وفي سنة (٧٨٤هـ) بدأ رحلته إلى المشرق ، وبعد الترحال استقر به المقام في القاهرة ، وتولى التدريس ببعض مدارسها ، ثم أسندت إليه ولاية قضاء المالكية ، وفي غضون ذلك زار مكة والمدينة قاصدا الحج ، ثم عاد إلى القاهرة ، واستأنف التدريس ، وأعيد إلى القضاء بعد أن كان قد عزل منه ، ثم خرج مع السلطان إلى بلاد الشام لمواجهة التتر سنة (٨٠٣هـ) ، ثم عاد إلى القاهرة وأسندت إليه ولاية القضاء سنة (٨٠٤هـ) ، وقد سجل في كتابه العبر بالتفصيل هذه الرحلة^(١) .

٨ - المناظرات العلمية بين العلماء :

من مظاهر الحركة العلمية ونشاطها ، حوارات العلماء ومناظراتهم ، حيث كانت مجالس العلم تعقد بين يدي السلاطين ، وفي المساجد والبيوت ، ويحضرها أعداد من العلماء وطلبة العلم ، وفي بعض الأحيان يدون ما يجري في هذه المجالس في كتاب مستقل يتداوله طلبة العلم بينهم ، من ذلك ما ألفه العقباني (ت ٨١١هـ) وسماه «لب الألباب في مناظرات القباب» ، وهو عبارة

(١) راجع العبر (٧/٤٧٦-٦٢٩) .

عن مناظرة بينه وبين أبي العباس القباب ، توفي سنة (٧٧٩هـ) .

٩- انتشار المؤلفات :

ومن مظاهر النشاط العلمي في ذلك الوقت ، انتشار المؤلفات في شتى أنواع المعارف ، ومن المؤلفات التي حظيت بالقبول وانتشرت انتشارا واسعا في بلاد المغرب «مختصر ابن الحاجب» ، وقد ذكر ابن خلدون أنه أدخل إلى المغرب آخر المائة السابعة على يد أبي علي ناصر الدين الزواوي ، وكان قد قرأه على أصحاب ابن الحاجب بمصر ، وقد عكف عليه الكثير من طلبة العلم بالمغرب ، وخصوصا أهل بجاية ؛ لأن أبا علي المذكور كان كبير مشيختهم . ومن بجاية انتشر في سائر الأمصار المغربية ، وقد شرحه جماعة من شيوخهم^(١) .

ب - الحالة العلمية في المشرق في القرن الثامن الهجري :

ونتاولها في النقاط التالية :

١- مصر مركز الإشعاع العلمي وقبلة العلماء :

لما كانت مصر مركز الدولة الإسلامية وصانعة السياسة في هذا العهد، أصبحت تبعا لذلك منارة للإشعاع العلمي والثقافي في المنطقة ، وصارت تعج بالعلماء وطلبة العلم ، وتشد إليها الرحال في سبيل تحصيل العلم والمعرفة ، وقد تنافس السلاطين والأمراء في تشييد المدارس ، فانتشرت انتشارا واسعا ، وأوقفت عليها الأوقاف ، وأجرب الأرزاق على المدرسين بها والدارسين ، فنشطت بذلك الحركة العلمية وازدهرت ازدهارا عظيما .

(١) راجع مقدمة ابن خلدون (٤٨٢/١) .

٢- ابن خلدون يصف ظاهرة انتشار المدارس والاعتناء بها في مصر :

يقول ابن خلدون : «وأهل هذه الدولة التركية بمصر والشام معنيون على القدم منذ عهد مواليسهم ملوك بني أيوب بإنشاء المدارس لتدريس العلم ، والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التحلق بآداب الصوفية السنية ، في مطارحة الأذكار ، ونوافل الصلوات ، أخذوا ذلك عن قبلهم من الدول الخلافية ، فيختطون مبانيها ، ويوقفون الأرض المغلة للإنفاق منها على طلبة العلم ، ومنتدري الفقراء ، وإن استفضل الريع شيئا عن ذلك ، جعلوه في أعقابهم ، خوفا على الذرية الضعاف من العيلة .

واقتردى بسنتهم بذلك من تحت أيديهم من أهل الرياسة والثروة ، فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة ، وأصبحت معاشا للفقراء من الفقهاء ، وكان ذلك من محاسن هذه الدولة التركية ، وآثارها الجليلة الخالدة»^(١) .

وتعتبر هذه المدارس من أهم مظاهر النشاط العلمي في ذلك الوقت ، وقد زاد من مكائنها حرص السلاطين والأمراء على عمارتها ، وبذل ما تحتاجه من تكاليف مالية في سبيل تسهيل أداء مهمتها .

وقد بلغ اهتمامهم بها حدا كبيرا ، حتى صار تعيين المدرسين بها يتم عن طريق استصدار مراسيم سلطانية خاصة بذلك .

ولم يكن الفوز بوظيفة التدريس أمرا متاحا لكل من يملك المؤهل ، وذلك لكثرة العلماء والمدرسين ، فقد سجل ابن خلدون في رحلته إلى مصر طرفا من

(١) العرلابن خلدون (٧/٥٧٥) .

ذلك ، قال :

«وكنت لأول قدومي على القاهرة ، وحسولي في كفالة السلطان ، شغرت مدرسة بمصر من إنشاء صلاح الدين بن أيوب ، وقفها على المالكية يتدارسون بها الفقه ، ووقف عليها أراضي من الفيوم تغل القمح ، فسميت لذلك «القمحية» ، كما وقف أخرى على الشافعية هنالك ، وتوفي مدرستها حينئذ ، فولاني السلطان تدريسها ، وأعقبه بولاية قضاء المالكية^(١) ، كما ذكرت ذلك من قبل .

وحضرتي يوم جلوسي للتدريس فيها جماعة من كبار الأمراء تنويها بذكرى ، وعناية من السلطان ومنهم بجاني ، وخطبت يوم جلوسي في ذلك الحفل بخطبة أملت فيها بذكر القوم بما يناسبهم ويوفي حقهم^(٢) .

٣- ابن كثير يذكر اهتمام الشاميين بالمدارس :

وهذا الاهتمام بالمدارس لم يقتصر على مصر ، بل شمل الشام أيضا ، فابن كثير ينقل في تاريخه ما هو شاهد على ذلك ، فيذكر أنه لما اكتملت دار الحديث السكرية سنة (٧٣٩هـ) ، باشر مشيخة الحديث بها الحافظ الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، ونصب فيها ثلاثون محدثا ، لكل منهم جراية وجامكية ، كل شهر سبعة دراهم ونصف رطل خبز ، وجعل للشيخ ثلاثون درهما ورطل خبز ، وقرر فيها ثلاثون نفرا يقرؤون القرآن ، لكل عشرة شيخ ، ولكل واحد من القراء نظير ما للمحدثين ، ورتب لهم إمام وقارئ حديث

(١) أي سنة (٧٨٦هـ) .

(٢) العبر (٧/٥٧٥) .

ونواب ، ولقارئ الحديث عشرون درهما وثمان أواق خبز ، وجاءت في غاية الحسن في شكلها وبناءها .

ويذكر ابن كثير أن الأمير تنكر واقفها ، أوقف عليها سوق القشاشين ، وبندر زيددين ، وحماما بجمص ، وهو الحمام القديم ، وحصصا في قرى أخرى^(١) .

وقد ظهر في هذا العصر عدد كبير من العلماء الأجلاء ، كان لهم أثر واضح في الحياة العلمية في هذا القرن ، نذكر منهم على سبيل المثال :

- محمد بن علي بن دقيق العيد (توفي ٧٠٢هـ) .
- أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (توفي ٧١٠هـ) .
- محمود بن مسعود القطب الشيرازي (توفي ٧١٠هـ) .
- محمد بن عبد الرحيم صفي الدين الهندي (توفي ٧١٥هـ) .
- محمد بن يوسف شمس الدين الجزري (توفي ٧١٦هـ) .
- سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي (توفي ٧١٦هـ) .
- أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) .
- القاضي عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري (توفي ٧٣٠هـ) .
- الحافظ أبو حجاج المزي (توفي ٧٤٢هـ) .
- الإمام محمد بن أحمد الحافظ شمس الدين الذهبي (توفي ٧٤٨هـ) .
- محمود بن عبد الرحيم شمس الدين الأصفهاني (توفي ٧٤٩هـ) .
- محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية (توفي ٧٥١هـ) .

(١) راجع البداية والنهاية (١٩٥/١٤)

- علي بن عبد الكافي السبكي (توفي ٧٥٦هـ) .
- عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي (توفي ٧٥٦هـ) .
- محمد بن مفلح شمس الدين الحنبلي (توفي ٧٦٣هـ) .
- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين السبكي (توفي ٧٧١هـ).

- عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (توفي ٧٧٢هـ) .
 - الحافظ عماد الدين بن عمر بن كثير (توفي ٧٧٤هـ) .
 - محمد بن يوسف شمس الدين الكرمي (توفي ٧٨٦هـ) .
 - مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (توفي ٧٩١هـ) .
 - محمد بن بهادر بدر الدين الزركشي (توفي ٧٩١هـ) .
 - إبراهيم بن علي بن فرحون (توفي ٧٩٩هـ) .
- هذه طائفة من العلماء الذين عاشوا في مصر والشام في هذا القرن ،
وكان هناك غيرهم في بلاد الحجاز والشام وغيرها - رحمهم الله جميعا - .



الفصل الأول

حياة الرهوني

وفيه ثلاثة مباحث :

الأول : التعريف بالمؤلف .

الثاني : حياته العلمية .

الثالث : مناهج التصنيف في القرن الثامن .

المبحث الأول

اسمه ونسبه وشيوخه وتلاميذه ووفاته

اسمه ونسبه^(١) : هو يحيى بن موسى الرهوني أبو زكريا ، واختلف في اسم والده ، فأغلب من ترجم له ذكر أن والده هو موسى ، وذهب ابن حجر والسيوطي إلى أن والده هو عبد الله .

والرهوني نسبة إلى «رهونة» بضم الراء ، وهي قبيلة تسكن جبال غنارة ببلاد المغرب^(٢) ، لم تحدد المصادر المعنية مكان أو تاريخ ولادته ، ولكن في الراجح أنه ولد في بلاد المغرب ، ثم انتقل إلى القاهرة^(٣) .

شيوخه : لم تذكر المصادر التي ترجمت له سوى شيخين من المشايخ الذين تتلمذ لهم ، هما : أبو عبد الله الأيلي ، وأبو العباس البجائي .

- أبو عبد الله الأيلي : هو محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني الأيلي ، نشأ بتلمسان ، وأصله من جالية الأندلس من بلاد الجوف ، تزوج والده إبراهيم بنت القاضي محمد بن غلبون ، فولدت له محمدا سنة (٦٨١هـ) ، فنشأ في كفالة جده في تلمسان محبا وميالا للعلم ، ولزم الإمام أبا العباس بن البنا ، شيخ المنقول والمعقول في عصره ، وأخذ منه علم المعقول والحكمة ، ولما انتقل إلى فاس اشتهر ذكره ، وأقبل عليه طلبه العلم من كل ناحية ، فانتشر علمه ، وارتفع ذكره بين العلماء ، وضمه السلطان إلى مجلسه

(١) انظر الديباج (٢/ ٣٦٢) ، درة الحجال (٣/ ٣٣٣) ، شذرات الذهب (٦/ ٢٣٠) .

(٢) انظر الفكر السامي (٢/ ٢٩٦) .

(٣) انظر الدرر الكامنة (٤/ ٤٢١) ، إنباء الغمر (١/ ٣٦) .

العلمي ، وتنقل بين تونس والقيروان ، وبجاية وفاس ، واستقر أخيرا في فاس ، وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل ، وقد أخذ عنه العلم عدد كبير من الطلبة ، منهم : الرهوني ، والمكناسي ، والشريف التلمساني ، وابن مرزوق ، والعقباني ، وابن عرفة ، وابن خلدون ، وابن عباد ، وتوفي رحمه الله سنة (٧٥٧هـ)^(١) .

البجائي : هو ابن عباس أحمد بن إدريس البجائي ، أخذ عن جماعة ، وعنه أخذ : أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي ، ويحيى الرهوني ، وابن خلدون ، له شرح على مختصر ابن الحاجب ، نقل عنه ابن عرفة ، وأبو العباس القلشاني ، وابن زاغو ، والمشذلي ، كان واحد قطره في حفظ مذهب مالك ، متفنا في المعارف والعلوم ، جمع بين العلم والدين المتين ، وكان يطلق عليه «فارش السجاد» ؛ لكثرة صلواته ، وكان كثير الصوم والصدقة ، وكان على طريقة السلف في الاتباع ، كثير التواضع ، جميل العشرة ، توفي سنة (٧٦٠هـ)^(٢) .

تلامذته : ولقد ذكرت المصادر التي ترجمت للشيخ الرهوني ثلاثة ممن تتلمذوا على يده ، وهم :

١- البساطي : هو أبو الحسن يوسف بن خالد البساطي ، ولد سنة (٧٤١هـ) ، الفقيه المحقق ، أخذ عن : أخيه ، والشيخ خليل ، ويحيى الرهوني وابن مرزوق ، والنور الجلاوي ، ناب عن أخيه وعن ابن خلدون في القضاء ،

(١) انظر تاريخ ابن خلدون (٧/٤٦٥) ، شجرة النور (ص ٢٢١) .

(٢) انظر الديباج (١/٢٥٥) ، درة الخجال (١/٨٠) .

ثم انفرد به بعد ابن خلدون ، ومن مؤلفاته : «شرح على مختصر خليل» ،
وشرح «لقصيدة بانة سعاد» ، و«البردة» ، و«ألفية ابن مالك» ، وتوفي سنة
(٨٢٩هـ) (١) .

٢- بهرام : هو أبو البقاء بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري ، قاضي
القضاء بمصر ، ولد سنة (٧٢٤هـ) ، أخذ عن الشيخ خليل ، وانتفع بالشيخ
الرهوني ، والقفسي ، والبكري ، والبساطي ، وكان محمود السيرة ، فقيهاً
محققاً ، حمل لواء المذهب المالكي بمصر ، ومن مؤلفاته : «ثلاثة شروح على
مختصر خليل» صغير ، ووسط ، وكبير ، و«شرح مختصر ابن الحاجب
الأصلي» ، و«ألفية ابن مالك» ، و«الإرشاد» في ستة مجلدات ، و«ألف
الشامل» في الفقه ، وهو من أجل من تكلم على مختصر خليل علماً ، ودينياً ،
وتأديباً ، وتفناً ، توفي سنة (٨٠٥هـ) (٢) .

٣- ابن عبد القوي : هو محمد بن عبد القوي بن أحمد البجائي المغربي
المالكي ، نزيل مكة ، قدم مصر في شببته ، فأخذ بها عن : يحيى الرهوني
وسط الأزهر ، ثم تحول إلى مكة وجاور فيها ثلاثين سنة ، وأخذ بها عن :
موسى المراكشي ، والتشاوري ، وسعد الدين الإسفراييني ، ودرس وأفتى ،
كان خيراً دينياً ، عارفاً بالفقه ، سريع الاستحضار للأحاديث ، والحكايات ،
والأشعار المستحسنة ، ذا حظ من العبادة والخير ، تجاوز الستين سنة ، توفي

(١) انظر شجرة النور (ص ٢٤١) .

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٩) .

ليلة الأربعاء الثالث من شوال (٨١٦هـ)^(١) .

(١) انظر الضوء اللامع (٤/١٠٢) .

المبحث الثاني

حياة المؤلف العلمية ووفاته وثناء العلماء عليه

حياة المؤلف العلمية : من أهم الإشكالات التي واجهناها في ترجمة الإمام الرهوني رحمه الله ، شح المصادر التاريخية التي تتحدث عن حياته ، مع أن الذين ترجموا له أثنوا عليه ثناءً مميّزاً .

وحاصل ما ذكرته المصادر التي عانيت بترجمته ، أنه تلقى الفقه عن البجائي ، والأصول عن الأيلي ، ورحل إلى القاهرة وسكنها ، وتولى التدريس بالمدرسة « الشيخونية » ، و«الصرغشية» ، و«المنصورية»^(١) ، ويبدو أن اشتغال المؤلف بالتدريس شغله عن الكتابة والتأليف .

ولم تنسب إليه المصادر التي عانيت بترجمته سوى شرحه لمختصر ابن الحاجب المذكور ، وتقييد على «التهذيب» للبراذعي^(٢) ، يذكر فيه المذاهب الأربعة ، ويرجح فيه مذهب مالك ، وشرح على متن «طوابع الأنوار» للإمام البيضاوي ، وله فتاوى نقل بعضها منها الونشريسي^(٣) .

وفاته وثناء العلماء عليه : اختلفت المصادر التاريخية في تاريخ وفاته ، فبعضهم قال : إنه توفي سنة (٧٧٣هـ) ، وبعضهم تردد بين (٧٧٤هـ) و(٧٧٥هـ) رحمه الله .

(١) الشيخونية ، والصرغشية ، والمنصورية من المعاهد العلمية الكبرى في القرن الثامن ، ولا يتولى التدريس فيها إلا كبار العلماء ، وقد بنى هذه المدارس أمراء المماليك ، وسميت بأسمائهم . انظر حسن المحاضرة (ص ٢٦٦) ، الخطط للمقريزي (٤/ ٢٨٧) .

(٢) التهذيب هو : مختصر مدونة سحنون .

(٣) انظر المعيار العرب (٤/ ٤٦٠) .

وقد أثنى عليه جميع من ترجم له ثناء عاطرا ، فقال ابن فرحون : « كان فقيها حافظا يقظا متفنا إماما في أصول الفقه ، أدبيا بليغا ، وكان صدرا في العلماء ، حاز الرياسة والحظوة عند الخاصة والعامة ، ذا دين متين ، وعقل رصين ، ثاقب للذهن ، بارع الاستنباط ، انفرد بتحقيق مختصر ابن الحاجب»^(١) .

وقال الفاسي^(٢) : « كان إماما في المنطق وعلم الكلام» .

وقد رثاه ابن الصانع الحنفي بهذين البيتين :

سلبتني اللذات أيدي المنون وتقاضت ما أسلفت من ديوني
قبضت ما لها من الدين حتى قد نقلت من بعد ذا للرهبون^(٣)



(١) انظر الدياج (٢/٣٦٢) .
(٢) درة الحجال (٣/٣٣٣) .
(٣) انظر الدرر الكامنة (٤/٤٢١) .

المبحث الثالث

مناهج التصنيف في أصول الفقه في القرن الثامن الهجري

سبق أن ذكرنا أن عصر المؤلف الشيخ الرهوني رحمه الله ، تميز باهتمام الحكام والسلاطين بالعلماء وتشجيعهم على التدريس ، والبحث والتصنيف ، وكان العلماء لهم حظوة وإجلال عند الحكام في ذلك العصر ، وهذا أدى بدوره إلى توافر العلماء وتنشيط الحركة العلمية ، من بحث وتصنيف وتدريس ومناظرات وغيرها ، وأولي علم الأصول - من العلماء - اهتماما كبيرا ، نظرا لأهميته كأداة وقواعد لاستنباط الحكم الشرعي الصحيح ، ووسيلة لا غنى عنها في تحرير المذهب وتثبيتته تجاه المخالفين ، وسلاح في المناظرات والمناقشات العلمية بين الباحثين .

ولقد بذل العلماء في هذا العصر جهودا كبيرة من أجل تحرير المسائل الأصولية ، وإعادة صيغتها وترتيب أدلتها ، وحججها ، وتوسيع مباحثها ، ودفع الاعتراضات الواردة عليها ، وربطها بشكل أكبر بفروع الفقه ، وقد مثلت هذه الجهود نقلة حقيقية وتطورا مهما شهده علم الأصول بعد نهاية القرن السادس ، ونتيجة للنشاط الكبير الذي شهده علم الأصول فقد تنوعت أساليب ومناهج التأليف والبحث والتصنيف في أصول الفقه في عصر الرهوني رحمه الله ، ويمكن حصر مناهج التأليف التي ظهرت على أيدي العلماء في عصر الشيخ الرهوني رحمه الله في أصول الفقه إلى الأقسام الآتية :

القسم الأول - التصنيف في أصول الفقه بشكل مستقل :

وذلك بأن يقوم المصنف بتدوين وجمع مباحث علم الأصول ، فيحرر هذه المباحث بشكل مفصل ، ويصوغ حدود المصطلحات التي تعرض له ، ويكون ترتيب مباحث الكتاب مبدوءا بتعريف الحكم الشرعي وأقسامه ، ثم مباحث الكتاب ، ثم السنة ، ثم دلالة الألفاظ على الأحكام ، ثم الإجماع ، والنسخ ، والقياس وأحكامه ، والأدلة المختلف فيها ، وأحكام الاجتهاد والمجتهدين .

وقد يختلف ترتيب مباحث الأصول السابقة اختلافا يسيرا من مصنف إلى آخر ، وقد يضيف بعض العلماء مقدمة في علم المنطق كتمهيد للكتاب .

ومن أشهر هذه الكتب التي دونت بهذه الطريقة في هذا العصر :

١- كتاب «نهاية الوصول في دراية الأصول» للشيخ صفي الدين الهندي

المتوفى (٧٢٥هـ)^(١) .

ويعتبر كتاب نهاية الوصول من أوسع الكتب الأصولية وأكبرها ، حيث نجد المصنف رحمه الله يستقصي كل ما وقف عليه ، وكل ما بلغه من أقوال ومذاهب في المسائل الأصولية ، مع إيراد أدلة كل قول ومذهب ومناقشتها ، ثم الموازنة والترجيح بين جميع ما ذكر ، ولذلك اكتسب مصنفه صفة الموسوعية ، حيث بلغ ثمانية مجلدات مطبوعة .

(١) هو : محمد بن عبد الرحيم ، صفي الدين الهندي ، من أئمة الشافعية في عصره ، ولد بالهند وارتحل إلى مصر والشام ، كان فقيها متكلماً ، له كتاب «نهاية الوصول» ، من أعظم وأشمل كتب الأصول على طريقة الشافعية ، توفي في دمشق سنة (٧٢٥هـ) . انظر الدرر الكامنة (٤ / ١٤) .

٢- كتاب «البحر المحيط» للشيخ بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى (٧٩٤هـ)^(١) .

وهذا الكتاب كذلك من الكتب التي التزمت بإيراد جميع المذاهب والأقوال التي وردت في المسائل الأصولية ، مع توسع وبسط في كل الجزئيات للمسائل الأصولية ، مع ذكر الاعتراضات والمناقشات .

القسم الثاني - المختصرات الأصولية :

وهي عبارة عن تذكرة لرؤوس المسائل الأصولية ، وتعريف للمصطلحات الواردة ، وتمتاز هذه المختصرات بصياغة فائقة الدقة ، وعبارات منتقاة ومحددة ، تنطوي تحتها معان ومفردات كثيرة .

والهدف من التأليف بهذا الأسلوب ، وجود مصنفات تساعد المبتدئ أن يحفظ جميع مسائل هذا الفن ، ويكون تذكرة للمنتهي ، ليستحضر ما يغيب عنه من مسائل هذا الفن .

ومن أشهر هذه المختصرات التي دونت في عصر الشيخ الرهوني :

١- «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام عبد الله بن عمر البيضاوي ، المتوفى (٦٨٥هـ)^(٢) ، وهو عبارة عن مختصر لكتاب المحصول

(١) هو : محمد بن بهادر المعروف ببدر الدين الزركشي ، أخذ عن : جمال الدين الأسنوي ، وسراج الدين البلقيني ، وابن كثير الدمشقي ، وكان متبحرا في جميع العلوم ، وكانت مصنفاته غاية في الدقة والشمول ، وله كتاب «البحر المحيط» في الأصول ، طبعته محققا وزارة الأوقاف الكويتية . انظر شذرات الذهب (٦/٣٩٧) ، الدرر الكامنة (٣/٩٣٣) .

(٢) هو : عبد الله بن عمر ناصر الدين البيضاوي ، ولد بشيراز وتلقى العلم بها ، وكان حاد الذكاء ، إماما من أئمة الأصول وعلم الكلام ، توفي بتبريز سنة (٦٨٥هـ) . انظر طبقات الشافعية

للرازي .

٢- «مختصر روضة الناظر» لنجم الدين سليمان الطوفي ، المتوفى (٧١٦هـ)^(١) ، وهو عبارة عن مختصر لروضة الناظر للإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله .

القسم الثالث :

وهذا القسم هو عبارة عن شروح للمختصرات الأصولية السابق ذكرها . وغالب المؤلفات الأصولية التي ظهرت في عصر المؤلف عبارة عن شروح للمختصرات الأصولية ، مثل : شروح ابن الحاجب ، وشروح منهاج الوصول للبيضاوي وغيره .

القسم الرابع :

وهي كتب الأصول التي جمعت بين طريقة الشافعية وطريقة الأحناف . فمنذ بداية القرن الخامس استقر التصنيف في علم الأصول على طريقتين أو منهجين : طريقة الشافعية أو المتكلمين ، وطريقة الأحناف أو الفقهاء . وفي بداية القرن الثامن ، بدأت تظهر مصنفات أصولية تجمع بين الطريقتين : طريقة الشافعية وطريقة الحنفية ، ومن أشهر المصنفات الأصولية التي انتهجت هذا المنهج ، كتاب :

الكبرى (٥ / ٥٩) ، البداية والنهاية (١٣ / ٣٠٩) .

(١) هو : سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي الحنبلي ، ولد بالعراق ونشأ بها ، فبرع في الفقه والمنطق والنحو ، ثم رحل إلى دمشق فأخذ عن : ابن تيمية ، والمزي ، وابن حيان ، له كتاب «مختصر الروضة» ، في غاية التحرير والدقة ، توفي سنة (٧١٦هـ) . انظر الدرر الكامنة (٢ / ١٥٤) ، وشذرات الذهب (٦ / ٣٩) .

- ١- «البديع» ، وهو كتاب للإمام أحمد بن تغلب الساعات ، المتوفى (٦٩٤هـ)^(١) ، وقد جمع ابن الساعاتي في كتابه هذا بين طريقة الأمدي في كتابه «الإحكام» ، وطريقة فخر الإسلام البزدوي الحنفي^(٢) .
- ٢- كتاب «التحرير» للإمام كمال الدين بن الهمام ، المتوفى (٨٦١هـ)^(٣) وقد جمع فيه بين طريقة الشافعية والحنفية .

القسم الخامس :

كتب تخريج الفروع على الأصول ، وفي هذا القسم اهتمَّ الباحثون ببيان أثر القواعد الأصولية على مسائل الفقه ، بعد تحرير المسائل الأصولية تحريراً مقتضياً ، ثمَّ سرد المسائل الفقهية التي يمكن أن تخرج على هذه القواعد ، وعامة ما صنف على هذه الطريقة هو من جهود الأصوليين الذين دونوا مصنفاتهم على طريقة الشافعية أو المتكلمين ، ولعل ذلك يعود إلى قلة تناولهم للمسائل الفقهية في كتبهم الأصولية ، بخلاف الحنفية الذين يكثرون تناولهم

- (١) هو : أحمد بن علي بن تغلب المعروف بابن الساعاتي ، كان رحمه الله إمام الحنفية في عصره ، إماماً في الفروع والأصول ، له كتاب «البديع» في أصول الفقه ، جمع فيه كتابي الأمدي وفخر الإسلام البزدوي ، توفي سنة (٦٩٤هـ) . انظر الفوائد البهية (ص٢٦) ، والجواهر المضية (٨١) .
- (٢) هو : علي بن محمد أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي ، فقيه وأصولي من أئمة الحنفية ، له كتاب «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» ، من أحواد وأحسن كتب الأصول عند الحنفية ، توفي في نواحي سمرقند سنة (٤٨٢هـ) . انظر الفوائد البهية (ص١٢٤) ، والجواهر المضية (١/٣٧٢) .
- (٣) هو : محمد بن عبد الواحد بن مسعود المعروف بابن الهمام ، ولد بمصر ونشأ بها ، وتلقى العلم عن والده وغيره من العلماء في عصره ، فبرع في العقول والمنقول ، وأصبح محط الأنظار ومقصداً للطلاب ، وكان حسن التصنيف والتأليف . انظر الضوء اللامع (٨/١٢٧) ، الفوائد البهية (ص١٨٠) .

لمسائل الفقه في مصنفات الأصول عندهم .

ومن أشهر هذه الكتب التي ظهرت في عصر الرهوني ، كتاب «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للإمام محمد التلمساني المالكي ، المتوفى (٧٧١هـ)^(١) .

القسم السادس :

وهي مصنفات أصولية تناولت بابا من أبواب الأصول بشكل موسع ومبسوط ، ولعل أول من بدأ بهذا المنهج ، الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله المتوفى (٥٠٥هـ) ، حيث دون كتابا بحث فيه مسالك العلة .

ومن الكتب التي ظهرت في عصر الشيخ الرهوني على هذا المنوال ، كتاب «الموافقات» للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي رحمه الله^(٢) .

وهو كتاب اعتنى بتحرير مقاصد الشريعة ، وأثر ذلك في الاجتهاد ومسائل الفروع .

ومن الكتب الأصولية التي دونت على هذا المنوال أيضا ، كتاب «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم» للعلامة خليل العلائي رحمه الله ، المتوفى

(١) هو : محمد بن أحمد الإدريس المعروف بالشريف التلمساني ، انتهت إليه رئاسة المالكية في المغرب ، حتى قيل : إنه بلغ رتبة الاجتهاد ، رحل إلى تونس واستقر بها ، له كتاب «مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول» ، وهو من أجود ما ألف في هذا المجال . انظر نيل الابتهاج (ص ٢٥٥) ، شجرة النور الزكية (ص ٢٣٤) .

(٢) هو : إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي ، الفقيه الأصولي ، الأديب المالكي ، له كتاب «الموافقات» في أصول الفقه ، انفرد به ، وهو على غاية من التحقيق ، ولا نظير له في بابهِ . انظر شجرة النور الزكية (ص ٢٣١) .

(٧٦١هـ)^(١)، وهو كتاب اهتم بتحرير وشرح صيغ العموم ، والقواعد الأصولية التي تنبى عليها .

هذا هو مجمل المناهج التي سلكها أئمة الأصول رحمهم الله في تأليفهم وتصنيفهم في هذا الفن ، في عصر الشيخ الرهوني رحمه الله .
ومن الملاحظ أن أغلب المصنفات الأصولية التي ظهرت في عصر الرهوني رحمه الله ، عبارة عن شروح لمختصرات حازت على قبول العلماء والباحثين ، كما هو حال مختصر ابن الحاجب رحمه الله ، ومختصر البيضاوي وغيره .



(١) هو : خليل بن كيكليدي بن عبد الله العلائي الدمشقي ، كان حافظا للمذهب ، فقيها حاد الذكاء ، له كتاب «تلقيح الفهوم» ، طبع بتحقيق الأستاذ إسحاق آل الشيخ . انظر طبقات الشافعية (٦/١٠٤) ، الدرر الكامنة (٢/٩٠٢) .

الفصل الثاني

دراسة الكتاب

وفيه أربعة مباحث :

- المبحث الأول : منهج الرهوني في الشرح .
- المبحث الثاني : كيف حرر المذهب .
- المبحث الثالث : مصادر الرهوني .
- المبحث الرابع : الموازنة بينه الأصبهاني والعضد .

المبحث الأول

منهج الرهوني في تناوله شرح ابن الحاجب

تناول الشيخ الرهوني متن الإمام ابن الحاجب بالشرح ، كما تناوله غيره من الشُّرَّاح ، كالعضد والأصفهاني رحمهم الله ، فكان يختار مقطعاً من المتن ، ثم يبدأ بقوله : «أقول» ، وهو يبدأ بشرح ألفاظ المتن ، ثم يلخص المعنى الإجمالي للمسألة ، ثم يبدأ بعد ذلك بشرح مفصل للمقطع المختار . فيبدأ بشرح التعريف - إن وجد - لغة واصطلاحاً ، ثم يسوق الأدلة ، ويرد على الاعتراضات الواردة والمحتملة ، ثم يحزر آراء المذاهب في المسألة ، فيبدأ بذكر رأي المالكية ، فإن وجد قولاً خاصاً لإمام المذهب ذكره ، وإلا فمن خلال علماء المذهب المتقدمين ، أو من خلال تخريج على المسائل المدونة ، ثم يسرد أقوال المذاهب الأخرى ، ثم يبدأ فيناقش المسائل الأصولية ويستدل لها ، وإن كان له رأي خاص ذكره مع أدلته .

وكثيراً ما يمنح الرهوني رحمه الله إلى استخدام الأسلوب المنطقي ، الذي يبني على ترتيب مقدمات خاصة ، يلزم منها نتيجة محددة ، فيحزر المقدمات ثم يبين الملازمة ودليلها ، وهذا في حد ذاته جعل الشرح في بعض المواطن يعتره نوع من الغموض ، الذي يجهد القارئ في الوصول إلى مراد الشارح . وصاحب المتن الإمام ابن الحاجب والشيخ الرهوني أيضاً ، مولعان بالإكثار من ذكر الاعتراضات والرد عليها ، لدرجة أن القارئ يصيبه الملل من ذلك ، بل قد ينسى ما هي المسألة التي يتصدى لها الشارح . ومن الجدير بالذكر أن الرهوني عندما بدأ بشرح متن ابن الحاجب - كما

يبدو والله أعلم - وضع نصب عينيه جهود الذين سبقوه في هذا الميدان ، وقرر الاستفادة منهم ومن جهودهم .

وهذا نلاحظه بوضوح ، حيث نجد أن الرهوني متأثر بشكل بالغ بكل من العضد والأصفهاني ، لدرجة أنه كان كثيرا ما ينقل عنهم بالنص ، وهذا في حد ذاته لا ينقص من منزلة الرهوني ؛ إذ ليس هناك ما يمنع أن يستفيد المرء ممن هم أكثر منه علما ، أو أسبق منه تجربة في فن من الفنون ، بل الخطأ أن يبدأ المرء من حيث بدأ الآخرون ، ويتجاهل جهود السابقين ، مع الأخذ في الاعتبار أن الرهوني لا يقوم بتصنيف كتاب جديد في الأصول ، يدون فيه ما يشاء ويغفل ما يشاء ، وإنما هناك نص محدد ذكرت فيه مسائل محددة ، فلا بد أن يلتزم بها عند الشرح ، مع الأخذ في الاعتبار أن مسائل علم الأصول دونت بشكل كامل تقريبا مع أدلتها في القرن السادس الهجري ، ولم يبق هناك كبير مجال لإضافات حقيقية ، إلا فيما يتعلق بالاستشهاد بأدلة جديدة تدعم وتثبت القواعد المدونة ، أو ردود على اعتراضات قائمة ، أو اختصار مطولات ، أو شرح مختصرات ، أو مقارنات وترجيح بين آراء الأصوليين .

وعلى كل حال ، فإن هذا المنهج الذي سلكه الرهوني لم يبلغ شخصيته ، أو يجعله مجرد صدى للآخرين ، بل إننا نجد شخصيته كانت حاضرة في كل ثنايا الكتاب ، ويبدو أن الشيخ الرهوني كان يحل الإمام ابن الحاجب رحمه الله وكانت له مكانة خاصة عنده ، مما جعله يهتم بجميع مصنفاته دراسة وحفظا . وهذا جعل شرحه لمتن الإمام ابن الحاجب الأصولي له طابع متميز عن غيره ، حيث إنه يحاول أن يحل المشكلات الأصولية في المتن من خلال آراء

ابن الحاجب نفسه في مصنفاته الأخرى ، أو ينبه إلى أن المصنف كان له رأي آخر في المسألة غير ما هو موجود في المتن الأصولي .

طريقة الرهوني في شرح متن ابن الحاجب :

لم يلتزم الرهوني منهجاً خاصاً به أثناء شرحه لمتن ابن الحاجب ، وإنما سار على نفس أسلوب الشراح الذين تصدوا لشرح المختصرات ، كالعضد ، وشمس الدين الأصفهاني رحمهم الله ، فهو يبدأ بسرد التعريفات اللغوية ، والاصطلاحية - إن وجدت في المسألة - ثم يناقش ما ورد عليها من اعتراضات وإجابات ، وأحياناً ينتصر لبعض الاعتراضات ويخوض فيها ويطيل ، وأحياناً يكتفي بما حواه المتن ، وأحياناً يستخدم تمكنه من علوم اللغة والمنطق في نصره هذا الرأي أو ذاك .

أنواع الاعتراضات التي يذكرها الشارح :

لقد أكثر الرهوني من ذكر الاعتراضات - سواء الواردة على الحدود والمصطلحات ، أو الواردة على المسائل والقواعد الأصولية - في شرحه لمتن ابن الحاجب ، وهذه الاعتراضات قد تكون واردة في كتب أئمة الأصول المتقدمة ، وسبق أن أجيب عليها بإجابات مختلفة ، وقد تكون اعتراضات من اختراع الرهوني .

وهذه الاعتراضات على كثرتها في الشرح ، أحياناً يقوم الرهوني بالإجابة عنها ، وأحياناً يتركها دون جواب ، وإذا كان الاعتراض متجهاً عند الرهوني ، فإنه يذكر الاعتراض بصيغة «واعترض» ، وإذا كان الاعتراض غير متجه عند الرهوني ، فإنه يذكره بصيغة «وزيف» .

اختيار الرهوني لنص التعريف :

لم يلتزم الرهوني بتقديم صياغة تعريف خاص به للمصطلحات الأصولية التي تعترضه ، ولكنه التزم بموازنة تعريف ابن الحاجب بما عند سيف الدين الأمدي في كتاب الإحكام بالمقام الأول ، ثم بما هو موجود في أمهات كتب الأصول من حدود ، كالرهان ، والمستصفي ، والمعتمد وغيرها ، وبعد هذه الموازنة يقوم بترجيح النص أو الصيغة المناسبة للتعريف ، وهذا الأسلوب التزم به الرهوني تقريبا في عامة شرحه لمختصر ابن الحاجب .

المسائل الخلافية :

الخلاف في مسائل الأصول إما خلاف معنوي ، يترتب عليه خلاف فقهي ، وإما خلاف لفظي لا يترتب عليه شيء .

وفي حال الخلاف المعنوي - في المسائل الأصولية التي تعرض للشيخ الرهوني في شرحه لمختصر ابن الحاجب - نجده يحرص على تقرير الخلاف ، ويطيل في عرض آراء جميع الاتجاهات ، وبسط كل الأدلة وبناقشها ، ويشير إلى مواطن القوة والضعف فيما يستعرض من أدلة ، ثم ينبه إلى ثمرة الخلاف في المسألة من الناحية الفقهية .

أما إذا كان الخلاف لفظياً ، فإن الشيخ الرهوني يجمع ما ورد في المسألة من مناقشات ، ثم يكشف حقيقة الخلاف ، وأنه في واقع الحال لا يوجد اختلاف ، وإنه لا ينبغي عليه شيء من مسائل الفقه .

مسائل الفقه الواردة في شرح الرهوني :

لقد كان الرهوني أحد أئمة المذهب المالكي المعدودين في عصره ، وكان

«صدراً في العلماء ، حاز الرياسة والحظوة عند العامة والخاصة» ، كما قال ابن فرحون ، وقد برع في علوم الفقه وأصوله ، والمنطق والنحو ، وكان مطلعاً ومستحضراً لكتب المذهب ، وآراء العلماء المتقدمين ، وهذه الملكات ظهر أثرها بشكل واضح في شرحه لمختصر ابن الحاجب ، فهو كثيراً ما يلجأ إلى فروع الفقه المالكي ، إما ليستدل بها على صحة القاعدة الأصولية ، وإما لبيان أثر القاعدة الأصولية في أبواب الفقه .

وأحياناً يستنبط القاعدة الأصولية في المذهب المالكي من خلال آراء الإمام الفقهية المنقولة عنه في المدونة ، كما وقع للشارح في مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب ، حيث بين أن مذهب سحنون عدم تخصيص الكتاب بالكتاب ، واعتمد في ذلك على أن سحنون يقول : «إن المتوفى عنها تعد أربعة أشهر» ، ولا يرى تخصيص آية ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ﴾ ، بآية ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ .

وكما وقع له في مسألة الخطاب الموجه للرسول ﷺ ، هل يتناول أمته ، فاستنبط الرهوني أن مذهب الإمام مالك يعم الأمة ، واعتمد في ذلك على ما ورد في المدونة : بأن الردة مزيلة للعصمة ؛ لأنه استدل بآية ﴿ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لِيَجْزِيََنَّ عَمَلَكَ ﴾ ، والحاصل أن شرح الرهوني رحمه الله مشحون بكثير من المسائل الفقهية ، سواء تلك الواردة عن إمام المذهب ، أو مما ورد عن علماء المذهب ، كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني .

وقد التزم الرهوني رحمه الله تعالى الحياد التام أثناء شرحه لمتمن ابن الحاجب ، وخاصة عند تعرضه لآراء المالكية الأصولية ، فلم يتعصب لآراء الإمام مالك

أو المالكية ، ولم يصر على الانتصار لكل آراء ابن الحاجب واختياراته ، بل على العكس ، نجد كثيراً ما ينتقد بعض الآراء الواردة في متن ابن الحاجب ، وهو في هذا كله يحتفظ بأدب رفيع في الحوار ومناقشة المخالفين ، ومع هذا فإن الرهوني حرص على أن يبين رأي الإمام مالك والمالكية في كل مسألة لهم فيها اختيار خاص ، وهذا ما اشترطه على نفسه في بداية شرحه للكتاب .

وبعد أن يحرر مذهب المالكية ، يتبع ذلك بآراء بقية أئمة المذاهب المختلفة ، ويحرص في نقله لآراء أئمة المذاهب التأكد من صحة النقل ، كما يحرص الرهوني على أن يحرر رأي كل مذهب من أقوال علمائه .

وغالباً ما ينبه إلى الرأي الصحيح المعتمد ، من الرأي غير المعتمد في المذهب .



المبحث الثاني

كيف حور الرهوني مذهب المالكية الأصولي ؟

لقد حدد الرهوني رحمه الله أن الغاية من تدوينه شرح مختصر ابن الحاجب هو : «أن يكون شرحا يذهب وضم العجز والافتقار عن الأصحاب ، وتبين منه أصول الفقه على مذهب صاحب الكتاب ، الذي يعول عليه المالكية في أصولهم» .

وعليه ، فإن هدف الإمام الرهوني من تصنيفه لهذا الشرح ، هو وجود مصنف يشرح مختصر ابن الحاجب ، يحرر فيه مذهب المالكية ، حيث إن مذهب ابن الحاجب صاحب المتن هو مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى ومعلوم أن مذهب المالكية الأصولي هو في الجملة مذهب الجمهور ، أو ما يسمى طريقة المتكلمين ، فلا تكاد أصول الفقه المالكي تخرج عن مذهب الجمهور ، والمسائل الأصولية التي تعرض لها الرهوني في شرحه لمختصر المنتهى تنقسم من حيث مواقفة أو مخالفة المالكية لغيرهم من المذاهب إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول :

أولا : مسائل أصولية هي محل اتفاق عند الجمهور ، ولا خلاف فيها بينهم ، مثل : أغلب مسائل العموم والخصوص ، وأغلب أحكام المطلق والمقيد ، ودلالة الألفاظ ، ومسائل النسخ ، وأحكام القياس ، وطرق استنباط العلة والاعتراض عليها .

ثانيا : مسائل أصولية اختلفت المالكية فيها مع الجمهور ، وأصبح للمالكية رأي خاص يعرفون به ، مثل : عمل أهل المدينة ، وسد الذرائع ، والقول

بالمصالح .

ثالثا : مسائل أصولية تنازع فيها أئمة الأصول فيما بينهم ، فليس للجمهور مذهب واحد هو محل اتفاق ، والخلاف في هذا النوع من المسائل قد يوجد بين أتباع المذهب الواحد .

هذه أقسام المسائل الأصولية التي تعرض لها الرهوني في شرحه .
وعليه ، فعند تعرض الرهوني للقسم الأول - اتفاق المالكية مع الجمهور - نجده يكتفي بشرح المسألة ، واستعراض أدلتها ، وما أثير من اعتراضات حولها ، ملتزما بما ورد في متن ابن الحاجب في سرد المسائل وأدلتها ، والاعتراضات والإجابة عنها إن وجدت ، وهذا المنهج التزمه الرهوني في عامة المسائل الأصولية التي هي محل اتفاق في المذهب مع الجمهور ، ومثال ذلك كثير في شرح الرهوني .

فعلى سبيل المثال : مسألة العام إذا خص ، هل هو حجة أم لا ؟ نجد أن الرهوني لم يذكر أي رأي للمالكية ، وإنما اكتفى بشرح متن ابن الحاجب .
وكما في مسألة : إذا خص بعض أفراد العام ، هل الباقي بعد التخصيص حقيقة أم مجاز ؟ نجده لم يذكر للمالكية أي رأي ، واكتفى بشرح ما أورده ابن الحاجب رحمه الله .

وكذلك في مسألة : هل يجري القياس في الحدود والكفارات ؟ لم يذكر أي رأي أصولي للمالكية ، واكتفى بشرح متن ابن الحاجب .

القسم الثاني :

وهي المسائل الأصولية التي اختلفت المالكية فيها مع الجمهور ، ولهم

مذهب خاص يعرفون به ، ولقد اشترط الرهوني على نفسه - في مثل هذه الحالة - أن يحرر مذهب المالكية ، ويبين ما اعتمد عليه أئمة المذهب من أدلة ، وحجج عقلية ونقلية تؤيد مذهبهم ، وما ورد عليهم من اعتراضات المخالفين وكيف أبطلوها ، إلى غير ذلك مما يلزم مثل هذا المقام ، ولكن الرهوني لم يلتزم بما اشترط على نفسه بتحرير مذهب المالكية التزاما كاملا ، فنجده مثلا في بعض المسائل التي لم يتميز المالكية فيها برأي خاص يطيل في بعض المواطنين وييدي من المهارة في إيراد الاعتراضات والرد عليها ، مما ينبئ عن مقدرة علمية فائقة ، ونجده في بعض المسائل الأصولية التي تميز المالكية رحمهم الله برأي خاص بهم ، يمر على المسألة بدون أن يوليها أي جهد أو عناية ، كما هو معهود فيه لتحرير وجهة نظر المذهب المالكي في المسألة ، وإنما غاية ما هنالك يكتفي بعرض المسألة من خلال شرح ألفاظ متن ابن الحاجب ، والأفكار الواردة فيه ، وبيان أن هذا هو مذهب للإمام مالك ، أو مذهب للمالكية ، كما وقع للرهوني في مسألة المصالح المرسلة - وهي من المسائل التي اشتهر بها المذهب المالكي ، وأصبحت من خصوصيات المسائل الأصولية للمذهب المالكي - نجد الرهوني يعبر المسألة مكتفيا بشرح متن ابن الحاجب ، دون أي بيان يحرر المسألة ، ويحقق صحة نسبتها للمذهب ، أو بيان طرق تطبيقاتها في الفروع ، وإبطال حجج المعارضين .

وإن كان الرهوني عند تعرضه لمسألة عمل أهل المدينة - وهي من المسائل التي اختلف بها المذهب المالكي - نجد حرة المسألة وانتصر لها ، ورد على ما ورد فيها من اعتراضات .

والحاصل أن الرهوني رحمه الله نجده في بعض المواطن يلتزم بما اشترط على نفسه في بداية شرحه لمتن ابن الحاجب ، وأحيانا يغفل هذا الشرط .

القسم الثالث :

وهي المسائل الأصولية التي تنازع فيها أئمة الأصول سواء كانوا من المالكية أم من غير المالكية ، كمسألة : الأمر إذا تجرد عن القرائن ، هل يدل على المرة أو التكرار ؟ وهل يحمل المطلق على المقيد إذا اختلف موجبهما ؟ وهل يصح الاستثناء المستغرق ؟ وهل الأمر بعد الحظر للإباحة أم للوجوب ؟ وهل يجوز تخصيص العموم بالقياس ؟ إلى غير ذلك من المسائل التي هي محل نزاع بين أئمة الأصول .

وهذا القسم من المسائل الأصولية ، نجد الرهوني رحمه الله حرر مذهب المالكية بالطرق التالية :

أولاً : المسائل التي ورد فيها عن مالك رحمه الله ، فإن الرهوني يحرر مذهب المالكية الأصولي من خلال ما هو منقول عن الإمام مالك ، كما في مسألة صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن ، فبين أن مذهب الإمام مالك رحمه الله أنها تدل على حقيقة الوجوب .

وكما في مسألة تصويب المجتهدين ، حيث بين مذهبه أن المصيب واحد . وكما في صيغة الأمر المجردة ، فإنها تدل على الفور كما تدل على التكرار ، حيث نص على أنه مذهب الإمام مالك رحمه الله .

وكما في مسألة الزيادة على النص ، حيث بين مذهب الإمام مالك أنها ليست بنسخ .

ثانياً : وهي المسائل الأصولية التي لا يوجد نقل صريح فيها عن مالك رحمه الله ، ولكن ظاهر المذهب يدل على أنها مذهب له ، كما في مسألة : أقل الجمع اثنان أو أكثر ؟ حيث بين الرهوني أن الظاهر من كلام الإمام مالك أن أقل الجمع ثلاثة ، وكما في مسألة : الخطاب الموجه للرسول ﷺ وهل هو عام له ولأئمة ؟ مثل قوله تعالى : ﴿ لَيْنٌ أَسْرَكَتَ ﴾ ، فبين الشيخ الرهوني أن ظاهر المذهب أنه عام .

ثالثاً : المسائل الأصولية التي ترجح فيها رأي المذهب من خلال ما هو منقول عن علماء المذهب ، كالقاضي عبد الوهاب ، وأبي الحسن بن القصار ، والقاضي عياض ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، وغيرهم . وهذا كما في مسألة الجمع المذكور هل يدخل فيه النساء ؟ حيث حرر المذهب في هذه المسألة ، مما هو منقول عن القاضي عبد الوهاب ، فُقال : «ومذهب القاضي أنهنَّ يدخلن» .

وكما في مسألة : هل يثبت الناسخ في حق من لم يبلغه ؟ فبين المذهب من خلال قول القاضي عياض رحمه الله ، حيث قال : «لا يثبت الناسخ في حق من لم يبلغه ، وهو مذهب أصحابنا» .

وكما في مسألة : الاستثناء المنقطع ، حيث حرر المذهب من كلام القاضي عبد الوهاب ، والإمام والمازري رحمهم الله .

وكما في مسألة : من ليس بمجتهد ، هل يجوز له أن يفتي بمذهب مجتهد آخر ؟ حيث قال : «وحكى الطرطوشي عن المالكية جوازه» .

رابعاً : وهي المسائل الأصولية التي وقع خلاف فيها بين أئمة المذهب

المالكي ، سواء بين الإمام مالك وأتباعه ، أم بين علماء المذهب مطلقاً ،
ف نجد الرهوني عندما تعرض له مسألة من هذا النوع ، ينبه إلى وجود خلاف
بين أئمة المذهب فيها ، وأحياناً ينصُّ على أسماء المختلفين ، حيث يقول :
«قال بعض أصحابنا» أو يقول : «قال أهل المشرق ، أو أهل بغداد» ، أو «قال
المغاربة» ، وذلك كما في مسألة : حجية مذهب الصحابي ، حيث بين أن
مذهب الإمام مالك أنه حجة ، وعند بعض المالكية أنه غير حجة .

وكما في مسألة : شرع من قبلنا ، هل تعبد به الرسول بعد البعثة ؟
فذكر الرهوني أن مذهب الإمام مالك وجمهور أصحابه ، أنه متعبد بما لم
ينسخ ، وقال القاضي أبو بكر : «إنه غير متعبد» .

وكما في مسألة : حمل المطلق على المقيد إذا اتحد موجبها ، فذكر
الرهوني أن مذهب بعض أصحابنا يحمل المطلق على المقيد ، وقال أكثر
أصحابنا : «لا يحمل» .

وكما في مسألة : صيغة الأمر بعد الحظر ، حيث بين الرهوني أن مذهب
المتقدمين من المالكية والباحي أنها للوجوب ، ومذهب المتأخرين من المالكية
أنها للإباحة .

وكما في مسألة : الاستثناء المستغرق ، حيث بين الرهوني أن المنقول عن
اللحمي رحمه الله جواز الاستثناء المستغرق ، ونقل عن ابن الماجشون أنه يمنع
مائة إلا عشرة ، وأجاز منه إلا خمسة .

وكما في مسألة الخطاب الوارد بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ و ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا ﴾ ، هل يشمل العبيد ؟ فبين الرهوني أن أكثر المالكية أنه يعمهم ،

وذهب بعض المالكية أنه يختص بالأحرار .

ولقد التزم الرهوني رحمه الله في تحرير المذهب الأصولي للمذهب المالكي بالمنهج المتبع عند أئمة المذهب لتحرير الرأي الراجح في الفقه ، باعتبار أن المذهب الفقهي ثمرة للمذهب الأصولي ، وكل منهما يخضع لمنهج واحد في تحديد الرأي المعتمد في المذهب ، وهذا المنهج حدد معالمه الشيخ محمد بن عليش^(١) في كتابه «فتح العلي المالك» ، فقال : «إنما يفتي بقول مالك في الموطأ ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة ، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها ، وإلا فأقويل أهل المذهب» .

وهذا يعني الترتيب المنطقي لمعرفة الرأي المعتمد في الفتوى في المذهب كما يلي :

- ١- قول الإمام مالك في الموطأ ، ثم المدونة .
- ٢- قول تلاميذ الإمام مالك ، وعلى رأسهم ابن القاسم في المدونة أو خارجها .
- ٣- قول أئمة المذهب مما يلي تلاميذ الإمام مالك .

وقد التزم الرهوني رحمه الله بهذا المنهج بشكل واضح عند تحريره لمذهب المالكية الأصولي ، فنجده يبدأ برأي الإمام مالك إن وجد ، وأحيانا ينبه إن وجد له مخالفا في المذهب ، وكذلك يحاول أن يستقري المدونة ، فإن وجد فيها مسألة فقهية يمكن أن يستنبط منها المذهب الأصولي ذكر ذلك ، ثم ينتقل

(١) هو : محمد بن أحمد الملقب بعليش ، إمام المذهب في عصره ، ومن أهل الترجيح ، توفي في القاهرة عام (١٢٩٩هـ) .

لبیان المذهب المالکی الأصولی إلى أقوال علماء المذهب المتقدمین ، مثل ابن
القصار ، والأبهري ، وأبي بكر الباقلانی وغيرهم .



المبحث الثالث

مصادر الرهوني التي استخدمها في شرحه لابن الحاجب

تنوعت مصادر الشيخ الرهوني في شرحه لمختصر ابن الحاجب بين مختلف الفنون ، ونجد الشيخ الرهوني يذكر أحيانا اسم الكتاب الذي ينقل منه المعلومة التي اعتمد عليها في شرحه ، وأحيانا يذكر فقط المؤلف دون الإشارة إلى الكتاب الذي اقتبس منه ، وسوف نورد أولا الأعلام الذين نقل عنهم وسماهم في شرحه بدون أن يوضح من أي مصنف أخذ عنهم ، ثم نورد أسماء الكتب التي نقل منها وسماهم .

أولاً - الأعلام :

- ١- الإمام مالك بن أنس (توفي ١٧٩هـ) .
- ٢- عبد الله بن وهب (توفي ١٩٧هـ) .
- ٣- عبد السلام بن سعيد سحنون (توفي ٢٤٠هـ) .
- ٤- عبد الملك بن الماجشون (توفي ٢١٢هـ) .
- ٥- القاضي محمد بن عبد الله الأبهري (توفي ٣٥٥هـ) .
- ٦- عبد الله بن أبي زيد القيرواني (توفي ٣٨٦هـ) .
- ٧- علي بن أحمد القصار (توفي ٣٩٨هـ) .
- ٨- القاضي أبو بكر الباقلاني (توفي ٤٠٣هـ) .
- ٩- القاضي عبد الوهاب البغدادي (توفي ٤٢٢هـ) .
- ١٠- يوسف بن عمر بن عبد البر (توفي ٤٦٣هـ) .
- ١١- سليمان بن خلف الباجي (توفي ٤٧٤هـ) .

- ١٢- محمد بن علي اللخمي (توفي ٤٩٨هـ) .
 ١٣- الطرطوشي محمد بن الوليد (توفي ٥٢٠هـ) .
 ١٤- محمد بن علي التميمي المازري (توفي ٥٣٦هـ) .
 ١٥- القاضي عياض بن موسى (توفي ٥٤٤هـ) .
 ١٦- محمد أبو الفتح بن دقيق العيد (توفي ٧٠٢هـ) .
 ١٧- محمد بن أحمد القرطبي صاحب التفسير (توفي ٦٧١هـ) .

ثانياً - المصادر التي نقل منها وسماتها :

ويحسن القول بأن مصادر الكتاب تنقسم إلى قسمين :

١- مصادر عامة بكل أبواب الكتاب ، اعتمد عليها المؤلف في جميع أبواب الكتاب .

٢- مصادر خاصة بكل باب من أبواب الكتاب .

أولاً - المصادر العامة :

١- يأتي في طليعتها - من حيث كثرة الرجوع إليها والأخذ منها - كتابان

هما :

أ - منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب .

يرجع إليه الشارح غالباً لحل ما استغلق عليه من عبارة المصنف ، وتوضيح ما أشكل عليه من معنى ، ومحاولة الوقوف على مراد المصنف وقصده .

ب - الإحكام للآمدي ، الذي يعتقد بعض العلماء أنه الأصل لمنتهى

السؤال المذكور^(١) .

ويرجع إليه الشارح في بسط المسائل ، وبيان ما فيها من آراء وأقوال ، وإيراد الأدلة والمناقشات ، وإيراد بعض الاعتراضات .

٢- شروح مختصر ابن الحاجب ، ويرجع إليها لمعرفة ما استشكله من معاني الكتاب ، وما غمض عليه من عبارة المصنف ، كما ينقل عنهم الاعتراضات والردود والإجابة عليها ، وقد جمع الكرمانى في كتابه النقود والردود اعتراضات وردود سبعة من أشهر الشراح وهم : قطب الدين الشيرازي ويطلق عليه القطبي ، والسيد ركن الدين الموصلى ويطلق عليه السيد ، والحلي ، والخنجي ، والأصفهاني ، والتستري ، والخطيبي ، وقد اعتمدنا عليه في عزو اعتراضاتهم سوى الأصفهاني ، فقد عزونا إليه في كتابه بيان المختصر ، إلا في موضعين أو ثلاثة .

ويأتي في طليعة من يأخذ عنهم المصنف : النقود والردود القطبي ، ثم الأصفهاني ، ثم التستري ، ثم السيد الموصلى ، ثم الخنجي ، ثم العضد ، ثم غيرهم من الشراح الآخرين ، كالباقرى ، والحلي وغيرهم ، وفي أحيان قليلة يورد اعتراضات أخرى قد تكون للغزالي ، أو الرازي ، أو الآمدي ، أو الخطيب البغدادي ، أو ابن الصلاح ، وقد عزوتها لهم .

(١) ذهب إلى ذلك الكرمانى في النقود والردود (١/ب) .

وقال ابن كثير : «ومختصره في أصول الفقه استوعب فيه عامة فوائد الأحكام لسيف الدين الآمدي» . البداية (١٣/١٨٨) .

وذكر ابن خلدون : «أن ابن الحاجب لخص الأحكام للآمدي في كتاب ثم اختصره» . راجع المقدمة (١/٤٨٧) .

٣- المحصول للإمام فخر الدين الرازي .

٤- البرهان للجويني .

٥- المستصفى للغزالي .

٦- التقريب والإرشاد للباقلاني .

٧- الملخص للقاضي عبد الوهاب .

٨- إحكام الفصول للباحي .

٩- تنقيح الفصول للقرافي .

١٠- المعتمد لأبي الحسين البصري .

١١- الرسالة للشافعي .

١٢- الفصول في الأصول للحصاص .

١٣- الإحكام لابن حزم .

١٤- التنقيحات للسهروردي .

١٥- عيون الأدلة لابن رشد الحفيد .

ثانيا - المصادر الخاصة :

١- مصادر المقدمة المنطقية :

أ - كتب ابن سينا في المنطق : كالشفاء ، والإشارات ، والتنبيهات

وغيرها .

ب - تحرير القواعد المنطقية للرازي .

ج - دقائق الحقائق للآمدي .

د - التلويحات والمطارحات للسهروردي .

هـ - الرسالة الشمسية للكاتب .

و- جامع الدقائق للكاتب .

٢- مصادر الموضوعات اللغوية :

أ - الكتاب لسيويه .

ب - الصحاح للجوهري .

ج - الخصائص لابن جني .

د - أسرار البلاغة للجرجاني .

هـ - دلائل الإعجاز للجرجاني .

و - نهاية الإيجاز للرازي .

ز - مفتاح العلوم للسكاكي .

ح - الأمالي لابن الحاجب .

٣- مصادر السنة :

أ - الكفاية للخطيب البغدادي .

ب - علوم الحديث للحاكم النيسابوري .

ج - التمهيد لابن عبد البر .

د - مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث .

هـ - الإلماع للقاضي عياض .

و - الشفا للقاضي عياض .

بالإضافة إلى كتب مظان الحديث : كالصحيحين ، والكتب الأربعة ،

والموطأ ، ومسند الإمام أحمد ، وشرح السنة للبخاري ، وغيرها .

٤- الفروع الفقهية :

- أ - المدونة .
- ب - مختصر ابن الحاجب الفرعي .
- ج - العتبية .
- د - المقدمات لابن رشد .
- هـ - الرسالة لابن أبي زيد القيرواني .
- و - النوادر والزيادات له أيضا .
- ز- شرح التلقين للمازري .
- ومصادر أخرى من شتى المذاهب .



المبحث الرابع

الموازنة بين شرح الرهوني وشرح الأصفهاني والعضد

شرح الشيخ الرهوني متأخر من حيث تاريخ التصنيف عن شرح الشيخ شمس الدين الأصفهاني ، والشيخ عضد الدين الإيجي ، ودليل ذلك أنه أشار إليهما في شرحه في عدة مواطن .

ولقد استفاد الشيخ الرهوني من شرح الشيخ الأصفهاني وشرح الشيخ الإيجي استفادة كبيرة ، فهو كثير الرجوع إليهما والنقل عنهما ، بل نستطيع أن نقول : إنه في الجملة لا يخرج كثيراً عن شرح الأصفهاني والعضد إلا فيما يتعلق ببيان مذهب الإمام مالك رحمه الله وبعض الأمور الأخرى ، وكان الشيخ الرهوني - بعد أن حدد هدفه من شرح مختصر ابن الحاجب - أراد أن ينطلق من حيث انتهى الذين سبقوه في هذا المجال ، خاصة وأن الشيخ الرهوني يشترك مع الأصفهاني والعضد في شرح متن واحد ؛ لذلك نجد أنه اعتمد شرح الشيخ الأصفهاني ، وشرح العضد كمرشدٍ وهادٍ له في شرحه لمختصر ابن الحاجب .

ومن أجل بيان الموازنة بين شرح الشيخ الرهوني ، وشرح الشيخ الأصفهاني ، والشيخ العضد الإيجي ، سوف نبين أولاً أوجه الاختلاف بين الشرحين ، ثم نبين ما امتاز به شرح الرهوني عن شرح الأصفهاني والعضد .

أولاً - أوجه الاختلاف بين شرح الشيخ الأصفهاني والشيخ الرهوني :

١- تميز شرح الشيخ الأصفهاني بالإيجاز وعدم الإطالة ، فقد التزم في شرحه فقط بيان عبارة ابن الحاجب دون أي استطراد أو إطالة .

أما الشيخ الرهوني فقد كان على العكس ، فإنه يغلب عليه الإطالة وأحيانا الخروج عن المعنى الرئيسي في متن ابن الحاجب ، والإكثار من إيراد الاعتراضات والإجابة عليها .

٢- يلاحظ أن الشيخ الأصفهاني لم يهتم بإيراد فروع فقهية في شرحه ، بخلاف الشيخ الرهوني فقد امتاز شرحه بكثرة الفروع الفقهية التي يسوقها في شرحه ، أو على سبيل توضيح القاعدة الأصولية عند الإمام مالك والمالكية .

٣- تميز شرح الشيخ الأصفهاني بسهولة العبارة ، والبساطة واليسر في عرضه للمسائل الأصولية التي تناولها متن ابن الحاجب ، بخلاف شرح الشيخ الرهوني رحمه الله ، فقد جنح كثيرا إلى الأسلوب المنطقي الذي يعتريه الغموض والإغلاق .

٤- الاهتمام بالحديث النبوي من حيث التخريج وعزوه إلى مظانه ، واختيار اللفظ المناسب للاستشهاد به قليل ونادر في شرح الشيخ الأصفهاني ، وعلى العكس في شرح الرهوني ، فقد أظهر اهتماما كبيرا بالأحاديث النبوية ، فلا يكاد يمر بحديث إلا ويذكر الراوي ، ومن الذي خرج من كتب السنة ، وإذا ورد بأكثر من لفظ ذكر اللفظ الأنسب في الاستشهاد .

٥- لم يهتم الشيخ الأصفهاني بالمذاهب الأصولية الواردة في مسائل المختصر وعزوها إلى القائلين بها ، بخلاف الشيخ الرهوني فإنه غالبا ما يفتح شرحه لكل مسألة بذكر آراء أئمة الأصول الواردة في المسألة ، مع نسبة كل قول إلى قائله .

٦- إضافة إلى كل ما سبق ، فإن الشيخ الرهوني التزم بتحرير مذهب

الإمام مالك ، فقد حرص على بيان مذهب الإمام مالك والمالكية عند شرحه لكل مسألة في متن ابن الحاجب ، بخلاف الشيخ الأصفهاني فإنه لم يلتزم ببيان مذهب المالكية ولا غيره من المذاهب .

ثانياً - أوجه الاختلاف بين شرح العضد الإيجي وشرح الشيخ الرهوني :
من خلال التأمل في شرح الشيخ الرهوني ، نلاحظ أن اعتماد الشيخ الرهوني على شرح العضد أكثر من اعتماده على شرح الشيخ الأصفهاني ، وتأثره بطريقة العضد ومنهجه أكثر من تأثره بشمس الدين الأصفهاني ، لدرجة أن الشيخ الرهوني يختار في شرحه نفس الفقرات التي يختارها العضد في شرحه .

كما أن الشيخ الرهوني اعتمد نفس أسلوب العضد المنطقي ، الذي يجهد ذهن القارئ حتى يستطيع استيعاب المراد من شرحه لمختصر ابن الحاجب ؛ ولذلك فإن أوجه الاختلاف بين العضد والرهوني أقل منها بين الأصفهاني والرهوني ، وخلاصة هذه الاختلافات :

١- يلاحظ أن الشيخ العضد لم يعر اهتماماً كبيراً بإيراد مسائل فقهية ، سواء على سبيل توضيح القاعدة ، أو على سبيل الاستدلال على صحتها في شرحه على مختصر ابن الحاجب ، بخلاف الشيخ الرهوني الذي امتلأ شرحه بالمسائل الفقهية ، وعلى وجه الخصوص من فروع المذهب المالكي .

٢- تميز شرح العضد بالإيجاز في الشرح ، وعدم الاستطراد عن أصل المتن ، بخلاف الشيخ الرهوني فقد تميز شرحه بالإطالة وكثرة إيراد الاعتراضات .

٣- لم يهتم الإمام العضد بالحديث النبوي الوارد في مختصر ابن الحاجب في أثناء شرحه ، بخلاف الرهوني الذي تميز باهتمامه البالغ بالحديث من حيث تخرجه ، واختيار اللفظ الأنسب للاستشهاد .

٤- أيضاً لم يعتمد الإمام العضد على مراجع أو مصنفات في شرحه لابن الحاجب ، بخلاف الشيخ الرهوني الذي استعان بعدد كبير من أقوال العلماء السابقين ومصنفاتهم .

٥- بالإضافة إلى ما سبق ، فإن شرح الرهوني تميز باهتمامه ببيان المذهب المالكي في عامة المسائل الواردة في مختصر ابن الحاجب ، بخلاف شرح العضد فإنه لم يهتم بتحرير آراء أي من المذاهب على وجه الخصوص .

ثالثاً - الموازنة بين شرحي شمس الدين الأصفهاني وعضد الدين الإيجي

وشرح الشيخ الرهوني :

يعتبر متن ابن الحاجب من أهم المختصرات الأصولية من حيث التحرير ، ودقة الصياغة ، وترتيب المسائل والأدلة ، وهو عبارة عن تلخيص لأهم كتب الأصول «الإحكام» لسيف الدين الآمدي ، والذي لخص في كتابه هذا أهم وأوسع كتب الأصول على الإطلاق ، والتي استوعبت معظم أو كل مباحث علم الأصول .

وانطلاقاً من هذا ، فقد حرص الشيخ الرهوني رحمه الله على عقد مقارنات وموازنات بين آراء الآمدي الأصولية ، والآراء التي اختارها ابن الحاجب في مختصره ، ليتبين للقارئ مواطن الخلاف والاتفاق بين ما في الإحكام وبين متن ابن الحاجب ، والإضافات التي أحدثها ابن الحاجب على

جهود السابقين .

وذلك كما في مسألة : رواية الصحابي حكاية حال عن رسول الله ﷺ بصفة العموم ، هل تفيد العموم ؟ . مثل : «نهى عن الغرر» ، هل يعم كل أنواع الغرر ؟ نجد الرهوني في هذه المسألة يوازن بين آراء الأمدي في هذه المسألة وبين ما أورده ابن الحاجب .

وكما في مسألة : العطف على العموم ، هل يوجب العموم في المعطوف ؟ كما في قوله ﷺ : «لا يقتل مسلم بكافر» .

نجد الرهوني يقارن بين طريقة استدلال الأمدي وطريقة استدلال ابن الحاجب للمذهب المختار .

وكذلك في تعريف التخصيص ، نجد ابن الحاجب يقارن بين عبارة الأمدي وعبارة ابن الحاجب ، ثم يرجح عبارة الأمدي .

وهكذا نجد الرهوني يحرص في عامة شرحه على الرجوع إلى الأصل الذي بنى عليه ابن الحاجب مصنفه ، ويعقد المقارنات المختلفة ، فأحياناً يعقد المقارنة في صياغة العبارة ، وأحياناً يعقد المقارنة في الاستدلال ، وأحياناً يعقد المقارنة في الاختيارات وغير ذلك .

وقد قارن الرهوني بين إحكام الأمدي ومختصر ابن الحاجب في أكثر من «ثلاثين موضعاً» ، وقارن بين بعض مسائل متن ابن الحاجب وكتاب المحصول للإمام الرازي ، باعتبارده يمثل حصيلة مجموعة من المصنفات التي يمثلها إحكام الأمدي رحمهم الله جميعاً ، وهذه المنهجية التي سلكها الرهوني في شرحه لمتن ابن الحاجب - والتي قلَّ أن توجد في كتب الأصول عموماً - لها أهمية خاصة ،

حيث تفتح للقارئ والباحث آفاق الموازنة بين المصنفات والكتب الأصولية المختلفة التي ظهرت في فترات تاريخية متعاقبة ، وكذلك تساعده في استشراف آراء أئمة الأصول من منظار نقدي مقارن ، كما يوظف للباحث المنهج الذي يسلكه إذا رغب في عقد مقارنات بين كتب الأصول المختلفة .

كما أن هذا المنهج الذي سار عليه الرهوني رحمه الله يكشف للباحث الإضافات الحقيقية التي أوجدها أئمة الأصول المتعاقبون ، ويكشف له التطور الذي أحدث في هذا العلم من خلال تعاقب الباحثين ، وجهود المصنفين ، وكذلك يساعد هذا المنهج الذي سلكه الرهوني في عملية الترجيح بين الآراء الأصولية عند بيانها في المسألة أو الباب الواحد ، للوصول للأرجح والأقرب للصواب ، وهذا المنهج الذي سلكه الرهوني من أبرز ما امتاز به شرحه على شرحي شمس الدين الأصفهاني وعضد الدين الإيجي ، بعد مسألة تحرير مذهب المالكية ، وكما سبق فإن مختصر ابن الحاجب تنافس العلماء في شرح غوامضه وتحرير مشكلاته ، وأكثر من قام بشرحه علماء الشافعية ، ثم الحنفية والمالكية رحمهم الله جميعا ، ولقد اختلفت منهجية تناول متن ابن الحاجب من شارح لآخر .

ومن أهم ما يمتاز به شرح الشيخ الرهوني ، هو اهتمامه بتحرير مذهب المالكية في أثناء شرحه عن ابن الحاجب . والله أعلم .



الفصل الثالث

منهج التحقيق

ويتضمن الفقرات التالية :

أولاً : وصف المخطوطة .

ثانياً : الخطوات المتبعة في التحقيق .

ثالثاً : الرموز واللوحات .

أولاً : وصف المخطوطة

بعد البحث استطعنا الحصول على نسختين من مخطوطتين للكتاب .
أولاهما : من مكتبة الحرم المكي الشريف بمكة المكرمة ، كتبت عام (٧٧٦هـ) ، وأطلقنا عليها المخطوطة (أ) .
والثانية : من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية ، وقد كتبت سنة (٨٤١ هـ) ، وأطلقنا عليها المخطوطة (ب) ، ولم نجعل أي واحدة منهما أصلاً .

١- مخطوطة مكتبة الحرم المكي الشريف :

وهي مخطوطة كاملة مكتوبة بخط نسخي قديم ، تتميز بوضوح الخط ، وليس فيها طمس إلا نادراً ، وعدة أوراقها (٢٩٦) ورقة ، وصفحاتها (٥٩١) صفحة ، وعدد سطور كل صفحة (٢٧) سطراً .
تبدأ الصفحة الأولى «بالحمد لله الذي باين بين العقول» ، وتنتهي الصفحة الأخيرة بـ «وصلى الله على محمد وآله» .

وناسخها مجهول الاسم ، وكتب في أسفل الصفحة الأخيرة : «وكان الفراغ منه عشية ثالث عشر من جمادى الأولى عام ست وسبعين وسبعمائة ، وقد نسخته من تعليق مؤلفه بخطه رحمه الله ، وقال في آخره : وكان الفراغ من تعليقه عاشر جمادى الأخرى سنة ست وستين وسبعمائة» .

وأصل المخطوطة موجود في مكتبة الحرم المكي تحت رقم: (١٤٧٥مخ) .

٢- مخطوطة جامعة برنستون :

وهي مخطوطة كاملة مكتوبة بخطين مختلفين :

- خط مغربي مائل يتغير شكله في بعض الأوراق ، تجدد صعوبة في قراءته ، بل إحدى الصفحات لا يمكن قراءتها ، وقد كتبت به المخطوطة من أولها إلى الورقة (٨١/أ) .

- خط أندلسي جميل ، يتميز بالوضوح وقراءته سهلة ، وكتبت به المخطوطة من الورقة (٨١/ب) إلى آخر المخطوطة (١٦٧/أ) .
وعدد أوراق المخطوطة (١٦٧) ورقة ، وصفحاتها (٣٣٤) صفحة ، وعدد سطور كل صفحة (٣٢) سطراً .

لا ينقل صاحبها المتن كاملاً وإنما ينقل بعضه ثم يقول : «إلى قوله كذا» .
تبدأ الصفحة الأولى بـ «بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد» ، وتنتهي بـ «وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم» ، وكان الفراغ من تعليقه عاشر جمادى الآخرة سنة ست وستين وسبعمائة .
وناسخها كما هو مذكور في أسفل الصفحة الأخيرة هو : عبيد الله بن ميمون الواصلي .

وكتب في أسفل الصفحة الأخيرة : «وكان الفراغ منه يوم الأحد لهلال شوال ، عرفنا الله خيره وبركته ، من عام أحد وأربعين وثمانمائة ، وغفر الله للكاتب والقارئ والداعي لهما بخير أمين ، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً» .

وأصل المخطوطة موجود في مكتبة جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية ، وتوجد صورة منها في مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض ، تحت رقم (٢٦) جامعة برنستون .

ثانياً : منهج التحقيق

لقد حرصنا على أن نلتزم بجميع قواعد التحقيق المتفق عليها ، ويمكن إجمالها فيما يلي :

- ١- إخراج نص الكتاب وفق الطريقة المتعارف عليها حديثاً ، وهي المعروفة بطريقة النص المختار ، وإن كان اعتمادنا على مخطوطة مكتبة الحرم أكثر ؛ لأنها منقولة من نسخة الشارح ، كما ذكر الناسخ .
- ٢- إثبات الفروق المهمة بين نسخ المخطوطة في الهامش .
- ٣- ذكر أرقام الآيات القرآنية مع السور التي وردت فيها .
- ٤- عزو الأحاديث إلى مصادرها ، وبيان الصحيح من الضعيف ، فإذا كانت في الصحيحين اكتفينا بالإشارة إلى موضعها فيهما .
- ٥- تخريج الآثار المروية عن الصحابة والتابعين ، بالإشارة إلى موضعها في مظانها .
- ٦- شرح الألفاظ المبهمة والمصطلحات العلمية .
- ٧- وضع عناوين لمسائل الكتاب .
- ٨- عزو الأقوال إلى قائلها ما أمكن .
- ٩- لم نلتزم بتحقيق المتن باعتبار أن موضوع التحقيق هو الشرح ، إضافة إلى أن ما يذكره المصنف مجملاً يعيده الشارح مفصلاً ، مع ملاحظة أن الناسخ في المخطوط (ب) كان يذكر جزءاً يسيراً من المتن ، ثم يقول : «إلى آخره» ، بخلاف الناسخ في المخطوط (أ) ، فإنه يورد المتن كاملاً .
- ١٠- وضعنا الكلام الذي استلزم السياق إضافته بين معقوفتين [...] .

١١- عرفنا الأعلام الذين وردوا في الشرح تعريفا موجزا .

١٢- وضعنا في آخر الكتاب عددا من الفهارس ، تبين محتويات الكتاب وتسهل على القارئ الوصول إلى مواضيع الكتاب ، ولقد بذلنا الجهد من أجل إخراج الكتاب في الصورة اللائقة به ، ولا ندعي الوصول إلى الكمال ، لأن عمل الإنسان لا يمكن أن يخلو من الأخطاء .

وفي الختام نسأل المولى الجليل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم .



ثالثاً : رموز الكتاب

(أ) : المقصود به المخطوطة (أ) .

(ب) : المقصود به المخطوطة (ب) .

﴿ ﴾ : قوسين مزهرين للآيات .

[] : ما بين المعقوفين يتضمن بيان السقط ، والخلاف بين النسخ ،

وكل ما أضفناه من عناوين ، ورقم صفحات المخطوطة ، وهي على يسار صفحات الرسالة .

« » : ما بين علامتي الاقتباس للأحاديث أو الآثار ، وللنصوص المقتبسة

من أقوال العلماء .

/ : إشارة إلى بداية الصفحة من المخطوط .

المنتهى = منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب .

الإحكام = إحكام الأحكام للآمدي .

السير = سير أعلام النبلاء .

التمهيد = التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني .

اللسان = لسان العرب .

المحصل = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء

والمتكلمين .

الخاتمة

- ١- يعتبر شرح الشيخ الرهوني أول شرح يتم تحقيقه لأحد علماء المالكية .
وعليه ، فإنه من هذه الناحية له مكانة خاصة في المذهب المالكي ، نظراً لأن مصنف المتن المشروح مالكي المذهب ، وأغلب الشروح المتداولة لعلماء الشافعية .
- فكون الشيخ الرهوني - وهو على مذهب المصنف - يتصدى لشرح ابن الحاجب ، فهذا يعطي للكتاب أهمية خاصة ، وإضافة علمية للمذهب المالكي .
- ٢- الشيخ الرهوني رحمه الله التزم الأدب الرفيع والاحترام التام للعلماء والشراح الذين سبقوه في هذا الميدان ، فهو يناقش آراءهم وأدلتهم النقلية والعقلية بأدب رفيع ، بعيداً عن التعصب الممقوت .
- ٣- كثرة النقل عن علماء المذاهب السابقين والمعاصرين له عموماً والمالكية خصوصاً ، مشاركة كانوا أم مغاربة .
فهو لا يكاد يعثر على رأي يؤيد مذهبه من أحد الأعلام إلا ويثبته ، وإن كان هناك أكثر من قول في المذهب ينه عليه ويذكره .
- ٤- يحرص دائماً على تحرير محل النزاع ، ليصل بذلك إلى تضييق مجال الاختلاف قدر الإمكان .
- ٥- حافظ الرهوني على اعتداله وائتزانه في شرحه لمتن ابن الحاجب ، فهو لم يتعصب لآراء ابن الحاجب ، بل جاء شرحه متوازناً ، ففي مواطن

يحتاج إلى التأييد بخده يجمع الأدلة والآراء المؤيدة ، وفي مواطن النقد نخده يئبه بأسلوب العلماء العاملين .

٦- كما لا يخفى أن متن ابن الحاجب هو عبارة عن مختصر لكتاب الإحكام للآمدي رحمه الله ، والذي هو عبارة عن تلخيص لأركان كتب الأصول ، وقد تميز شرح الرهوني بأنه في كل ثنايا الشرح قد وضع إحكام الآمدي نصب عينه ، لمتابعة مدى التزام ابن الحاجب بالأصل ، وهل استطاع ابن الحاجب أن يقدم إضافات على ما في الإحكام ، إلى غير ذلك من الموازنات والمقارنات التي حررها الرهوني في شرحه ، وهذه ميزة قل أن توجد عن شراح ابن الحاجب .

٧- اهتم الشارح بالمسائل الفقهية عموماً ، وعند المالكية خصوصاً ، وكثيراً ما يلجأ إلى الفروع الفقهية في المدونة أو كتب المالكية المتقدمة ، لتحريـر مسألة أصولية إذا ما انعدم النقل فيها عن أئمة المذهب ، وكذلك نخده إذا وجد أي تنافر بين آراء ابن الحاجب الأصولية وبين آرائه الفقهية المدونة في كتابه الفرعي ، نخده يئبه على ذلك .

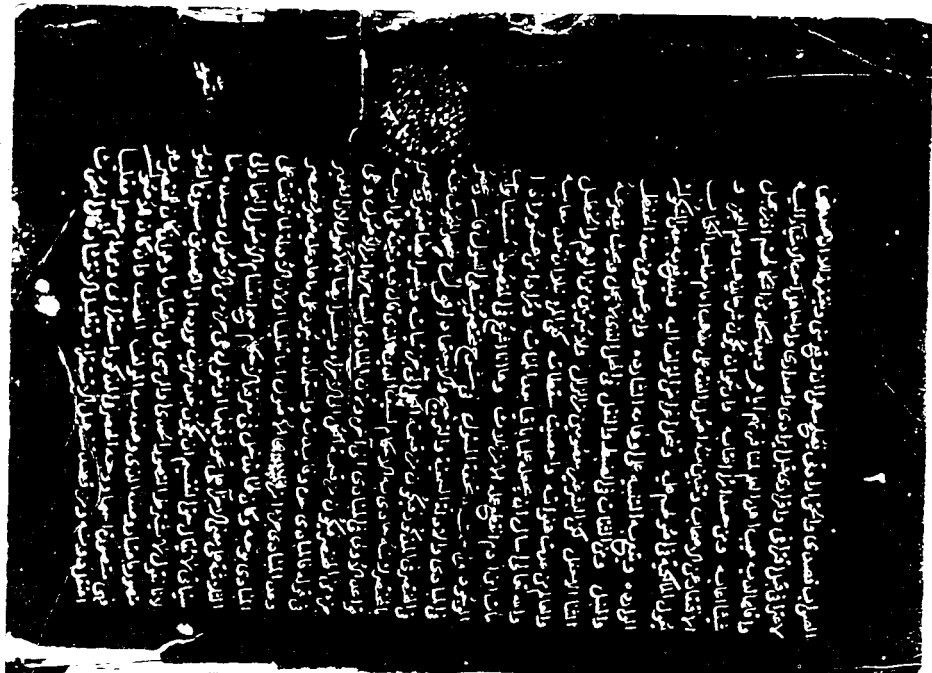
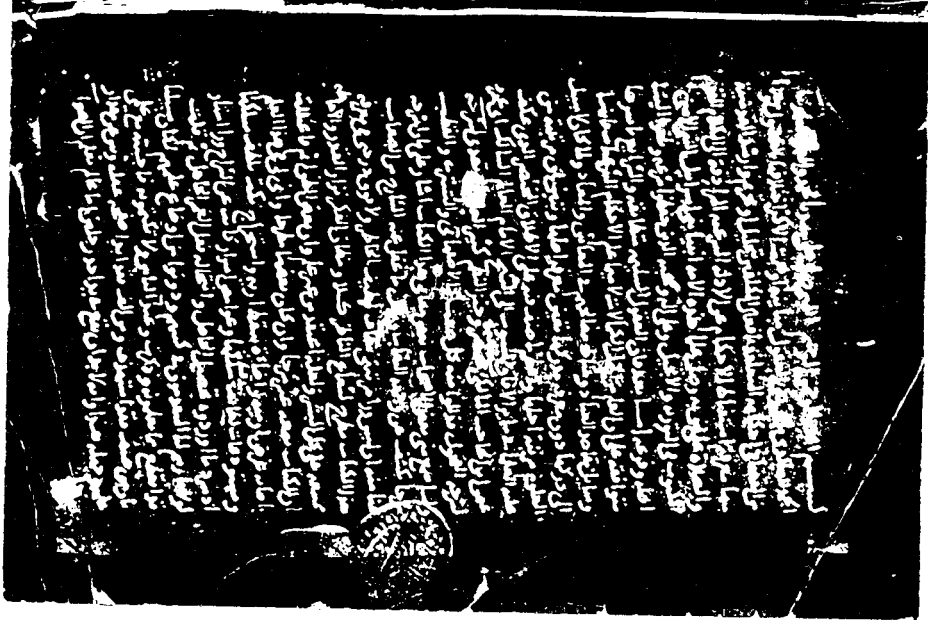
٨- اهتم الرهوني بصياغة العبارات الأصولية بشكل خاص ، حيث نخده كثيراً ما يئبه على خلل صياغة التعريفات أو الدليل عند ابن الحاجب أو عند الآمدي أو غيرهم من شراح ابن الحاجب رحمهم الله تعالى . وهذا الأمر تحقق له ، لتمكنه القوي من اللغة ومفرداتها ، واطلاعه على شروح ابن الحاجب السابقة والمعاصرة ، واستيعابها استيعاباً مكنه من بلوغ هذه المنزلة .

٩- أسلوب المؤلف من أول الكتاب إلى آخره كان يتردد بين السهولة والوضوح ، وأحياناً ينجح إلى الإغلاق الشديد والإبهام ، حتى يصعب فهم مراده وخاصة إذا استخدم الأدلة المنطقية ، فإن متن ابن الحاجب يكون أسهل وأوضح منه ، وإن كانت مثل هذه الحالات ليست بالكبيرة في الشرح .
هذا ما تيسر تحريره ، والله أعلم بالصواب ، وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ، والحمد لله رب العالمين .

المحققان

- د. الهادي بن حسين شيلي
- د. يوسف الأخضر القيم

صورة الصفحة الأولى من المخطوطة (أ)



١٢٠
 صورة الصفحة الأولى من المخطوط (ب)

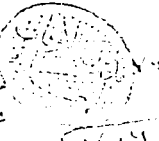
في اللغة العربية
 من ذلك ما
 في اللغة العربية
 من ذلك ما

في اللغة العربية
 من ذلك ما

صورة الصفحة الأولى من المخطوط (ب)

علم ما فيها من العلم والدين له وواحد لعله متعلق عليه واما ما في
 مختلف في العلم والدين والادب له وان العلم لا يتكلم في غيره
 في تعريفات التعريفات لانه الحروف والاصوات واما الترجمة في امر خارج
 بل وجودها في معرفة احد الفعل السمع او اللغوي والآخر في نقل
 نقلها حتى لا نقل عدم النقل ويعلم ايضا ان كان العرب الى المعنى المنقول
 عنه مشرعا او لغة ويرجع احد الحرفين الى مكان طريق الترجمة في التفسير
 اللطيف دليل اثبات اخرها ان ترجم من دليل اثبات الاخر انها اسمها وكوفي
 النقل قابلة للشيء والضعف ويرجع اليها بعد اهل المدينة على وجه
 او بعد الاصلها (الرابعة) عمل العلم وكووا احد منهم ويرجع اليها يكونه
 مقوم للحكم المحض والآخر حكم الاباحة ويعلم مفرحة التي هي علمية
 وفيه تكريم ما تقدم ويقدم مقارن في الترجمة على غيره كالتقدم والاعتراف
 اهل جهات المال والدين في حقه ما يقع في اثبات من نفسه الذكاء وقدمتها
 في الحروف السبعية من جهة ما يقع في التراكيب في نفس الالف ومقدما
 فيسجد في نفسه يعرف انما تمكنت بعضها مع بعض خصوص في
 في اثبات يعرف انفسه واما ذكر الصلابة في شانه ان لم يوجد
 من حله منه بل في حقه والفقير من انما في حقه اصلاح بانفسه
 من النقل وتنتج ما زانه الفهم ان لم تنفق من اجتهاد وصحة
 من انما يحول اليه تعالى وادامه في الغوم والادامه على العلم والادامه

وكان الراجح منه عشية فالتعريف من علم الالهي
 تمامت وسعته وسلامه وقد سقته من تعريف
 من الالهي في حقه والادامه في حقه والادامه في حقه
 علم الالهي في حقه والادامه في حقه والادامه في حقه



صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة (أ)

قسم التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة

الشارح]

اللهم صلّ على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليماً .

الحمد لله الذي باين بين العقول ، مباينة أوهمت الأكثر اختلافها بالفضول ، ومنعها من القضاء في أحكامه المتعلقة بأفعال المكلفين بتحليل أو تحريم ، وأرشد القدسية^(١) منها معرفة استنباط الأحكام عن الأدلة الشرعية الراجعة^(٢) إلى الكلام القديم ، والصلاة على من به وصل علماء هذه الأمة أنبياء بني إسرائيل^(٣) ، النبي الأمي المكتوب في التوراة والإنجيل ، وعلى آله وصحبه الذين حفظوا شرعه ، وبلغوا إلينا أصله وفرعه .

أما بعد : فإن العقول السليمة متطابقة ، والشرائع بأسرها متوافقة ، على أن العلم من أكمل الكمالات ، لا سيما علم الأحكام الشرعية ، فإنها وسائل مقاصد العباد ، ومناط مصالحهم في المعاش والمعاد .

ولما كان لا سبيل إلى دركها دون معرفة مدركها ، تعين معرفة أصلها ، وتبين أن مرتبته من العلوم مرتبة أجلها .

وأعظم ما صنّف فيه على الإطلاق «المختصر» ، الذي عكف عليه العلماء في سائر الآفاق ، المنسوب إلى الشيخ الإمام العالم السالك ، أبي عمرو

(١) يقول ابن فارس : «القاف والذال والسين أصل صحيح ، وهو يدل على الطهر» . انظر مادة ق د س معجم مقاييس اللغة (٥/٦٣) .

(٢) في (أ) : المرادفة .

(٣) في هذا المعنى ذكر حديث موضوع ، هو : «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل» . انظر الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني (الحديث ٤٧ ، ص ٢٨٦) .

عثمان بن الحاجب المالكي ، فإنه مختصر وجيز النظم ، كثير العلم ، فقد تصدى لشرحه الفحول من [العلماء]^(١) ، فذللوا منه كل صعب ، كالأصفهاني^(٢) ، والتستري^(٣) ، والقطب^(٤) .

ولما سمع مني بعض الأصحاب بعضَ معاني هذا الكتاب ، أشار عليّ بأن أشرحه شرحاً يكشف عن وجهه النقاب ، ويذلل ما غفل عنه الشراح من الصعاب ، ظناً منه أن ليس وراء مرتبتي مضاف لطيف الخاطر ، ولا فوق درجتي في معرفة هذا الكتاب مطرح لشعاع الناظر ، كلا ومضان الفكر نزار القدر ، والإحاطة ممتعة على كل البشر .

ولعله اعتقد من غير علم ، وإن بعض الظن إثم^(٥) ، فاعتلت بأن للكتاب

(١) العلماء : ساقطة من (أ) .

(٢) هو أبو الثناء محمود بن أبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن أبي بكر بن علي ، ولد عام (٦٧٤هـ) ، فقيه شافعي أصولي ، من أهم مصنفاته «بيان المختصر» وهو شرح لمختصر المنتهى لابن الحاجب ، و «شرح مقدمة ابن الحاجب في النحو» ، و «شرح منهاج الأصول للبيضاوي» ، توفي بالقاهرة عام (٧٤٩هـ) . انظر طبقات الشافعية للأسنوي (١/١٧٢) ، حسن المحاضرة (١/٥٤٥) .

(٣) محمد بن أسعد ، الفقيه الشافعي الأصولي المنطقي ، من أهم مصنفاته «شرح على مختصر ابن الحاجب» ، و «شرح منهاج البيضاوي» ، و «شرح على المطالع والطواع في المنطق» ، توفي بهمدان عام (٧٣٢هـ) . انظر شذرات الذهب (٦/١٠٢) ، حسن المحاضرة (١/٥٤٥) .

(٤) محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين ، فقيه شافعي أصولي نحوي ، من أهم مؤلفاته «شرح مختصر ابن الحاجب» ، و «شرح الكليات لابن سينا» ، و «فتح المنان في تفسير القرآن» ، توفي في تبريز سنة (٧١٥هـ) . انظر الدرر الكامنة (٤/٣٣٩) ، طبقات الشافعية (٦/٢٤٨) .

(٥) فيه إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ . [الحجرات آية ١٢] .

بضعة عشر شرحاً^(١) ، وإن كان بعضها مطرحاً ، وإن لي في هذا العلم إصابة
غرض أرميه ، وإضاءة سقط أريه ، واستخراج نكت يلفظ مسلكها ،
ومستودعات لطائف يدق سلكها ، وغوامض أسرار كانت عن الشراح وراء
أستار ، إذ سرد ما أوردوه تحصيل الحاصل ، وانتحاله فعل الغمر^(٢) الجاهل .

ثم قلت : لولا ما رسم لنا المتقدمون في كتبهم ، ودونوا من أوضاع
علمهم ، لكان سبيلنا قد انقطع مما يعلمونه ، وذكرت وعيد ﴿ [لَتَبَيِّنَنَّهٗ] ﴾^(٣)
لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴿^(٤) ، فأجبت مع علمي بأن من صنف فقد استهدف ،
ومن أَلَّفَ فقد أبدى صفحة عقله ، وبين عن مقدار علمه وجهله .

هذا وإنه لا بد أن يقع في يد أحد رجلين :

إما عالم ، تَعَلَّمَ أن / الصواب قصدي ، والحق إرادتي ، فيصلح سهواً إن [٢/١]
وقع مني ، ويغتفر زللاً إن صدر عني ، لاعترافي قبل اقتراقي ، وإقرارني قبل
إيرادي وإصداري .

وإما جاهل ، أحبُّ الأشياء إليه ، وأقلها لديه ، عيب أهل العلم ،
لمنفرته إياهم ، وبُعد شكله عن أشكالهم ، إذ من جهل شيئاً عابه^(٥) ، ومن

(١) ذكر حاجي خليفة خمسة عشر شرحاً لمختصر ابن الحاجب . انظر كشف الظنون
(٥٧٢/٤-٥٧٣) .

(٢) العُمر بالضم : هو الجاهل الذي لم يجرب الأمور ، ورجل عُمرٌ وعَمِرٌ : لا تجربة له بحرب ولا
أمر ، ولم تحنكه التجارب . انظر لسان العرب مادة غمر (٣٢/٥) ، قال قطرب في مثله (ص ٩٣) :
والعمر ذو الجهل سرى فيه ولو يجرب

(٣) لتبيننه : ساقطة من (أ) .

(٤) آل عمران آية (١٨٧) .

(٥) في (أ) : عابه .

حسد أمراً اغتابه .

وأرجو أن يكون شرحاً يُذهب وشم العجز والافتقار عن الأصحاب ،
ويتبين منه أصول الفقه على مذهب إمام صاحب الكتاب ، يعول المالكية في
أصولهم عليه ، وتحلل أغراض المؤلف إليه ، وتندفع به بعض الشكوك
الواردة ، ويقع به التنبيه على أوهامه الشاردة .

وأبو عمرو [وإن كان]^(١) من سعة الحفظ والنبيل ، ومن الثقات في
الضبط والنقل ، في المحل الذي لا يُجهل ، وبحيث يقصر عنه الشاء الأحفل ،
لكن البشر غير معصومين من الزلل ، ولا مبرئين من الوهم والخطل^(٢) ،
والعالم من عُدّت هفواته ، وأحصيت سقطاته ، كفى بالمرء نبلاً أن تعد
معايبه^(٣) .

والله تعالى أسأل أن يجعله علماً باقياً بعد الممات ، ومراداً من عموم : «إذا
مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث»^(٤) .

(١) وإن كان : ساقطة من (أ) .

(٢) المنطق الفاسد المضطرب . انظر مختار الصحاح للرازي مادة خ ط ل (ص ١٨١) .

(٣) هذا شطر من بيت قاله بشار بن برد ضمن قصيدة مدح فيها مروان بن محمد بن مروان
وقيس عيلان ، والبيت هو :

ومن ذا الذي ترضى سجايها كفى بالمرء نبلاً أن تعد معايبه

راجع بشار حياته وشعره ، من إعداد هشام مناع (ص ٥١) .

(٤) فيه إشارة إلى الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه ، عن رسول الله ﷺ أنه قال : «إذا
مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد يدعو له» ،
أخرجه مسلم في صحيحه . صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الوصية - باب وصول ثواب
الصدقات إلى الميت (١٥/١٦٣٢، ١١/٨٥) .

وها أن أشرع في المقصود ، مستعيناً بواجب الوجود^(١) ، وأسميه : «تحفة
المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل» .



(١) واجب الوجود : هو من يكون وجوده من ذاته ، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً . التعريفات
للجرجاني (ص ٢٤٩) ، والمراد عند الفلاسفة والمتكلمين : الله عزّ وجلّ .

قال : (وينحصر في : المبادئ والأدلة السمعية والترجيح والاجتهاد) . [موضوعات الكتاب]

أقول : ينحصر المبحوث عنه في المختصر المذكور ، فيكون من قسمة الكلّي^(١) إلى جزئياته .

ويفسر أيضاً ضمير وينحصر بالمختصر ؛ لأنه جارى به الإحكام لسيف الدين^(٢) ، الذي قال فيه : «رتبته على أربعة قواعد : الأولى في المبادئ ... إلى آخره»^(٣) ؛ ولأن المبادئ ليست جزءاً من الأصول ، [وهي جزء من المختصر]^(٤) ، فيكون من قسمة الكل^(٥) إلى الأجزاء

ويفسر أيضاً بالأصول^(٦) ؛ لأن الضمير في قوله : «فالمبادئ حدّه وفائدته

(١) الكلّي : عبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك في^① كثير من ، كالإنسان والفرس ونحوه . انظر المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدي (ص ٧٢) .
(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي ، نسبة إلى آمد بشمال العراق ، فقيه شافعي أصولي ، من مؤلفاته «أبكار الأفكار» ، و «المبين» ، و «الإحكام في أصول الأحكام» ، توفي بدمشق سنة (٦٣١هـ) . انظر طبقات الشافعية للأسنوي (١/١٣٧) ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٩٩/٢) .

(٣) قال الآمدي : «وقد جعلته مشتملاً على أربع قواعد ، الأولى : في تحقيق أصول الفقه ومبادئه الثانية : في تحقيق الدليل السمعي وأقسامه وما يتعلق به من لوازمه وأحكامه ، الثالثة : في أحكام المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين ، الرابعة : في ترجيحات طرق المطلوبات» . الإحكام (٦-٤/١) .

(٤) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٥) الكل : ما يتركب من أجزاء ، وقيل : الكل اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة ، وكلمة «كل» عام تقتضي عموم الأسماء ، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد . التعريفات للجرجاني (ص ١٨٦) .

(٦) قال الأصفهاني : «في قوله وينحصر ، أي المختصر لا الأصول» ، وقال العضد : «أقول :

⇐

واستمداده» يعود على ما عاد عليه ضمير وينحصر ، وعدّ المبادئ | جزءاً |^(١) من الأصول إما تغليباً ، أو لأن الأدلة لما توقفت على المبادئ بوجه ، وكان لها مدخل في معرفة الأحكام ، صحّ انقسام الأصول إليها وإلى الثلاثة^(٢) ، على معنى الأجزاء ، على تجوّز فيها .

أو نقول : هي جزء من الأصول ، وسنده ما سيأتي .

لا يقال : حق التقسيم^(٣) أن يكون بعد معرفة^(٤) مورده ، إذ التصديق^(٥) مسبق بالتصور^(٦) . لأننا نقول : لا يشترط التصور الحدّي أو الرسمي ، بل باعتبار ما ، وهو إن كان للمختصر فهو متصور باعتبار وصفه الذي وصفه به المؤلف المصنف ، وإن كان للأصول فهي متصورة | باعتبار |^(٧) اسمها .

ينحصر المختصر أو العلم . انظر بيان المختصر (٨/١) ، شرح العضد (٥/١) . ويرى التفتازاني أن العادة جرت بتصدير كتب الأصول بمباحث خارجة عن المقاصد يسمونها المبادئ ، تكون جزءاً من الكتاب دون العلم ، ولهذا ذهب جمهور الشارحين إلى أن ضمير ينحصر للمختصر دون العلم ، وجوّزه العضد بطريق التغليب حيث جعل الأمور التي أكثرها أجزاء للعلم أجزاء للمختصر . راجع حاشية التفتازاني على العضد (٦/١) .

(١) جزءاً : ساقطة من (ب) .

(٢) هي : الأدلة السمعية ، والترجيح ، والاجتهاد .

(٣) المقصود تقسيم المختصر إلى : المبادئ ، والأدلة ، والترجيح ، والاجتهاد .

(٤) في (أ) : تعريف .

(٥) التصديق : عبارة عن حكم العقل بنسبة بين مفردين إيجاباً أو سلباً على وجه يكون مفيداً ،

كالحكم على حدوث العالم ، ووجود الصانع ، ونحوه . المبين (ص ٦٩) .

(٦) التصور : عبارة عن حصول صورة مفردة ما في العقل ، كالجوهر ، والعرض ، ونحوه .

المصدر نفسه (ص ٦٩) .

(٧) باعتبار : ساقطة من (أ) .

ووجه الحصر^(١) في المذكور استقرائي^(٢) .
ومن رام حصراً عقلياً اعتقل^(٣) دونه ، ومن قصد تسهيل الاستقراء
وتقليل الانتشار^(٤) قال :

المبحوث / عنه في المختصر ، إما أن يكون بيان ما يتمكن العالم به من [٣/أ]
الاستنباط ، وهو المقصود إثباته من أصول الفقه بالذات ، أو ما يتوقف عليه
المقصود بالذات بوجه ما ، والثاني المبادئ ، والأول ينحصر في الثلاثة ، إذ لا
يتمكن [من]^(٥) الاستنباط^(٦) من الأدلة بدون معرفتها ، ولا بدون الاجتهاد
لأنه ما لم يعلم الاجتهاد [وحكمه]^(٧) وأحكامه ، لا يمكنه الاستنباط ، ولا
بدون الترجيح^(٨) ؛ لكون غالب الأدلة ظنياً^(٩) قد تتعارض فلا يتمكن من

(١) الحصر : إما عقلي مردد بين النفي والإثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار .
وإما استقرائي ، أي لا يكون كذلك ، فيستند انحصاره إلى التبع . حاشية الجرجاني على العضد
(٩/١) .

(٢) استقرائي : نسبة إلى الاستقراء ، وهو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته . التعريفات
(ص١٨) .

(٣) اعتقل : حبس . انظر مادة ع ق ل اللسان (٤٥٩/١١) .

(٤) الانتشار : الانبساط والطول والامتداد ، وهو هنا الإقلال من انبساط الكلام وكثرته . انظر
لسان العرب مادة ن ش ر (٢٠٨/٥) .

(٥) من : ساقطة من (أ) .

(٦) الاستنباط : استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة . التعريفات (ص٢٢) .

(٧) حكمه : ساقطة من (ب) .

(٨) الترجيح : بيان مزية أحد الدليلين على الآخر . الحدود للباي (ص٧٩) .

(٩) مأخوذة من الظن ، وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، ويستعمل أيضاً في اليقين
والشك . التعريفات (ص١٤٤) .

الاستنباط بدون الترجيح ، والاستقراء دَلٌّ على حصول التمكن بها من غير توقف على غيرها .

قيل عليه^(١) : نفس الاجتهاد لا يكون جزءاً من المختصر ، ومعرفته لا تكفي ؛ لأن انتفاء المعارض يعلم [بنفس]^(٢) الاجتهاد لا بالعلم به .
وأيضاً : إن أريد بالأدلة الكلية ، لم يتم الحصر ؛ لتوقف الاستنباط على [الأدلة]^(٣) التفصيلية .

وإن أريد التفصيلية ، يلزم أن يكون معرفتها والبحث عنها في الأصول ، وليس كذلك .

وأيضاً : التقليد^(٤) والتخير^(٥) والوقف^(٦) عما يبحث فيه ، وليس واحداً من الأربعة .

وردَّ الأول^(٧) : أنا نختار القسم الثاني^(٨) ، على معنى أنه إذا حصل المذكور تمكن من الاستنباط ، وعنده يعلم انتفاء المعارض .

(١) القائل هو الأصفهاني . انظر بيان المختصر (١/١) .

(٢) بنفس : ساقطة من (ب) .

(٣) الأدلة : ساقطة من (أ) .

(٤) التقليد : التزام حكم المقلد من غير دليل . الحدود للباغي (٦٤) .

(٥) التخير : هو الإباحة . انظر المحصول للرازي (ج١/ق١/١٠٧) .

(٦) الوقف : الإمساك عما يبحث فيه . راجع مادة وقف لسان العرب (٣٦٠/٩) ، المصباح

النير (٦٦٩/٢) .

(٧) هو قوله : «نفس الاجتهاد لا يكون جزءاً من المختصر ... إلخ» .

(٨) القسم الثاني هو قوله : «أن معرفته لا تكفي ؛ أن انتفاء المعارض يعلم بنفس الاجتهاد لا

بالعلم به» .

وردّ الثاني^(١) أيضاً : بأنا نختار القسم الأول^(٢) .
 قوله : (الاستنباط يتوقف على معرفة التفصيلية) .
 قلنا : نعم ، لكن لا على التفصيل ، بل يتوقف [على]^(٣) معرفة
 التفصيلية بالجملة ، وذلك غير خارج عن الأربعة ؛ لأن معرفة الأدلة الكلية
 على وجه كلي ، معرفة الأدلة التفصيلية بوجوه .
 وردّ الثالث^(٤) : بأنه غير بلفظ الترجيح عنه وعن الوقف والتخير ،
 ولفظ الاجتهاد عنه وعن التقليد ، إطلاقاً لاسم المقابل [الأهم]^(٥) على
 الشيء ومقابله .

المبادئ
 الكلامية

قال : (فالمبادئ : حدّه ، وفائدته ، واستمداده) .
 أقول : قدّم [الكلام على]^(٦) المبادئ وضعاً^(٧) لتقدمها طبعاً^(٨) ؛ لأن
 من حاول^(٩) علماً لا بد أن يتصوره ، إذ لا يطلب ما لا يتصور فائدته ؛ لأن

(١) الثاني هو قوله : « إن أريد بالأدلة الكلية لم يتم الحصر ... إلخ » .

(٢) القسم الأول هو قوله : « أن المراد بالأدلة الكلية لا التفصيلية » .

(٣) على : ساقطة من (أ) .

(٤) هو قوله : « التقليد والتخير والوقف عما يبحث عنه ... إلخ » .

(٥) الأهم : ساقطة من (ب) .

(٦) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٧) مأخوذة من الوضع وهو : تخصيص شيء بشيء ، متى أطلق الشيء الأول فهم منه الشيء

الثاني . التعريفات (ص ٢٥٢) .

(٨) المتقدم طبعاً : ما لا يتم وجود غيره إلا مع وجوده ، ووجوده يتم دون ذلك الغير ، كالواحد

بالنسبة للآخرين . المبين (ص ١١٦) .

(٩) حاول حوالاً ومحاولة : رام بمعنى طلب . انظر القاموس مادة ح و ل (ص ١٢٧٨) ، وانظر

طلب ما لا فائدة فيه عبث ، وأن يحصل ما يستمد منه أولى ؛ ليستعين به على
تحصيل المطلوب ، والحصر في الثلاثة استقرائي .

والمتقدم طبعاً : هو الذي يحتاج إليه المتأخر ، ولا يكون علة له ^(١) ،
والثلاثة كذلك . والمبادئ عند المنطقيين ^(٢) هي : الأشياء التي يبني مباحث
ذلك العلم عليها ، وهي : إما تصورات ، وهي تعريف أشياء تستعمل في
ذلك العلم ، وهي : موضوعه ^(٣) ، وأجزاؤه ^(٤) ، وأنواعه ^(٥) ، وأعراضه
الذاتية ^(٦) ، وأنواعها .

وإما تصديقات ، وهي المقدمات التي يتألف منها قياسات منتجة لمسائل
[٤/٧] ذلك العلم ، وهي إما بيّنة بنفسها ، / وإما مسلمة في ذلك العلم غير مبرهن

اللسان مادة ر و م (٢٥٨/١٢) .

- (١) أن يتوقف وجوده عليه ويكون خارجاً مؤثراً فيه . التعريفات (ص ١٥٤) .
- (٢) يقول الجرجاني : «المبادئ هي التي تتوقف عليها مسائل العلم ، كتحرير المباحث ، وتقدير
المذاهب ، وهي المقدمات التي تنتهي الأدلة والحجج إليها» . التعريفات (ص ١٩٧) .
- (٣) موضوع كل علم هو : الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته ،
وموضوع علم أصول الفقه لا يخرج عن الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ،
وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلي . انظر
الإحكام (٧/١) .
- (٤) أجزاء الشيء : مركباته التي يتركب منها ومن غيرها . التعريفات (ص ٧٥) .
- (٥) أنواع العلم : أصنافه . المصباح المنير مادة ن و ع (ص ٦٣١) .
- (٦) الأعراض الذاتية : هي التي تلحق الأشياء كالتعجب اللاحق لذات الإنسان أو لجزئه ،
كالحركة بالإرادات اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان ، أو بواسطة أمر خارج عنه مساو له ،
كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب . الرسالة الشمسية للكاتب (ص ٢٣) ، التعريفات
(ص ١٥٩) .

عليها فيه ، لبناء مسائل ذلك العلم عليها ، سواء كانت مسلمة في نفسها أو مقبولة ، على أن يرهن عليها في علم آخر .

فالحدّ^(١) والفائدة ليسا من المبادئ على هذا ، فلا تكون أجزاءً للأصول وإن كانت أجزاءً للمختصر لأن المبادئ عندهم [من]^(٢) أجزاء العلم ، وإنما يسمون المذكور مقدمات العلم ، ولقائل أن يقول : المذكور من أجزاء العلم . أما الاستمداد ؛ فلأن العلم ينبنى عليه ، والمبادئ هي^(٣) الأشياء التي ينبنى عليها العلم ، فالاستمداد من المبادئ لأصول الفقه ، ومن المسائل لعلم الكلام ، وعلم العربية ، وعلم الفقه .

وصرح سيف الدين بأن الاستمداد من المبادئ^(٤) ، والحدّ أيضاً من المبادئ ، لاستلزامه تعريف الموضوع وذلك من المبادئ ، [وكذا القول بعينه في الفائدة]^(٥) .

واعلم أن المبادئ تطلق على ما يتوقف عليه المقصود بوجه ، وهو المستعمل عند أكثر الأصوليين ، فإن توقف تصوره عليه فهو الحدّ ، وإن توقف باعتبار الشروع^(٦) فهو الفائدة ، وإن توقف البحث عن مسائله عليه

(١) ذكر الشيرازي نقلاً عن الباقلاني أن الحدّ هو : «العبارة - أي التعبير - عن المقصود بما يحصره ويحيط به ، إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن يخرج منه ما هو منه» . شرح اللمع في أصول الفقه (١/٨٢) .

(٢) من : ساقطة من (أ) .

(٣) في (أ) : في .

(٤) الإحكام (١/١٠) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٦) في (أ) : الشعور .

فهو الاستمداد .

قال : (أما حدّه لقباً : فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) .

[حدّ أصول
الفقه لقباً]

أقول : لما كان تقدم الحدّ على الاثنين^(١) أيضاً طبعاً قدّمه وضعاً ، وأصول الفقه مركب إضافي له معنيان :

أحدهما : ما يفهم من مفرديه عند تقييدهما الأول بالثاني ، وهو المعنى الإضافي .

والثاني : مسماه الذي هو العلم الخاص ، وهو لقب له منقول عن الأول ؛ لأن معناه الإضافي : أدلة الفقه ، ومعناه اللقبى : العلم بالقواعد التي يستنبط الفقه منها .

قيل^(٢) : فلا يصدق مفهومه الإضافي على مفهومه اللقبى .

قلت : المفهوم الإضافي اصطلاحاً غير صادق على اللقبى ، والمفهوم الإضافي لغة صادق على اللقبى ؛ لأن مفهومه اللغوي : الأشياء التي يبنى عليها الفقه ، إذ الأصل ما يبنى عليه غيره^(٣) ، وذلك صادق على العلم بالقواعد . وانتصب لقباً على التمييز ، ميّزه ليعلم أن التعريف لمفهومه اللقبى لأنه أهم مفهوميّه ؛ لأن وضع الكتاب لـ [بيان]^(٤) مفهومه اللقبى ، مع أنه حدّ له باعتبار كونه مفرداً ، والثاني حدّه باعتبار كونه مركباً ، والمفرد قبل

(١) أي فائدته واستمداده .

(٢) القائل هو الأصفهاني في بيان المختصر (١٤/١) .

(٣) انظر مادة أصل ل اللسان (١٦/١١) .

(٤) ساقطة من (أ) .

المركب .

ومعنى الكلام : أن حدّ المفهوم المدلول عليه [بلفظ]^(١) أصول الفقه الذي هو لقب عليه . واحتجنا إلى هذا ؛ لأن اللقب صفة للفظ ، والحدّ للمعنى ، واللقب علم دلّ على مدح أو ذم ، وهو [هنا]^(٢) دال على أعظم المدائح ؛ لأنه إذا / كان علماً على قواعد من شأنها أن يتوصل بها إلى [٥/أ] استنباط الأحكام الشرعية التي هي سبب السعادة ، فهو أعظم مدح ، وهو علم جنس^(٣) كأسامة ؛ لأن الحدّ للكليات لا للشخصيات^(٤) .

قيل عليه : هذا الاسم للمجموع من حيث هو ، بحيث لا يصدق على غيره ، ونفس تصويره مانع من الشركة ، إذ لا يوجد أمران كل واحد منهما ذلك المجموع من حيث هو ، بخلاف أسامة فيكون علم شخص^(٥) لا علم جنس .

قلت : لما كان العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة ، أو^(٦) نفس الإضافة

(١) ساقطة من (ب) .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) علم الجنس : ما وضع لشيء بعينه ذهنياً كأسامة ، فإنه موضوع للمعهود في الذهن .

التعريفات (ص ١٥٧) .

(٤) الشخصيات : قال أبو البقاء الكفوي : «الشخص هو الجسم الذي له شخص وحجمية ، وقد يراد به الذات المخصوصة ، والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً يمتاز عن غيره ، والشخص أمر عديم عند المتكلمين» . الكليات (٥٤٠) .

(٥) العلم الشخصي : هو اسم يعين مسماه تعيناً مطلقاً ، أو هو الاسم الخاص الذي لا أخص منه . أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (ص ٢٦) ، معجم قواعد اللغة العربية (ص ٣٠٦) .

(٦) في (أ) : و .

على الرأيين ، فالحقيقة واحدة ، والأفراد ما اتصف به الأشخاص .
وقيل^(١) : العلم بالقواعد ؛ لأنه لا بد له من متعلق ، سواء قلنا : إنه
إضافة ، أو [قلنا]^(٢) : صفة تلزمها إضافة .

والمتعلق هو المعلوم ، وقيده بأمر خاص ؛ لأن المطلق إذا تقيّد بأمر
خاصة حصل نوع منه ، إذ تحصل النوع يكون بخصوصية المتعلق به ، ولما
كان تحصل أصول الفقه بتقيّد العلم بالقواعد ، قيده بها .
والعلم [و]^(٣) إن كان يتعدى بنفسه ، لكن لما كان إعمال المصدر
باللام قليلاً ، قواه بالباء^(٤) .

والقاعدة^(٥) : الأمر الكلي المنطبق على الجزئيات لتعرف أحكامها منه ،
فخرج العلم بالجزئيات وبعض القواعد ؛ لأن الألف واللام للاستغراق ، ولا
يصح تفسير القواعد بالأدلة الكلية [من]^(٦) الكتاب والسنة والإجماع ؛ لأن
القواعد قولنا : الكتاب حجة ، السنة حجة ، إذ نفس الكتاب ليس مما
يتوصل به إلى الاستنباط ، نعم يتوصل بغيره إلى الاستنباط عنه .

وقوله : (التي يتوصل بها إلى الاستنباط) إشارة إلى أنه وسيلة ، وذكر

(١) القائل هو الأصفهاني في بيان المختصر (١٤/١) .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) ساقطة من (ب) .

(٤) في (أ) : بالمصدر .

(٥) القاعدة عرفها الجرجاني بأنها : « قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها » . التعريفات

(ص١٧٧) .

(٦) ساقطة من (أ) .

الاستنباط إشارة إلى الاستخراج فإن فيه كلفة ، وفيه إشارة إلى أن بقاء الإنسان ببقاء الأحكام ، كما أن [بقاءه]^(١) بقاء الماء المستنبط .

وأيضاً : العلم حياة الروح كما أن الماء حياة البدن ، ولم يخرج به شيء ؛ لأن القاعدة من شأنها التوصل .

وقوله : (الأحكام) فصل^(٢) خرج به الصنائع^(٣) .

وقوله : (الشرعية) فصل خرج به اللغوية والعقلية ، كقواعد الحساب والعربية .

وقوله : (الفرعية عن أدلتها التفصيلية) لبيان الواقع ، أو شأنها ذلك ، فهو لتمام تصور المحدود ، إذ لم يوجد علم بقواعد توصل بها^(٤) إلى استنباط أحكام شرعية أصولية حتى يخترز بالفرعية عنه ؛ لأن الأحكام الأصولية إنما استفيدت من آيات وأخبار ، ولم يوجد علم بقواعد توصل به إلى استنباط أحكام شرعية فرعية عن أدلة إجمالية حتى يخترز بالتفصيلية عنه .

قولهم : احترز بالفرعية عما / توصل به إلى الأصولية^(٥) ، ككون [٦/أ] الإجماع حجة ، والقياس دليلاً .

(١) ساقطة من (أ) .

(٢) الفصل : عبارة عما يقال على كلي واحد قولاً ذاتياً ، كالناطق بالنسبة للإنسان . المبين (ص ٧٣) .

(٣) الصنائع : الأعمال . انظر مادة صن ع اللسان (٢٠٨/٨) .

(٤) في (أ) : به .

(٥) ذكره الأصفهاني في بيان المختصر (١٥/١) ، والكرماني في النقود والردود (٦/أ) .

وعلم الكلام^(١) : علم بقواعد توصل به إلى استنباط أحكام شرعية
أصولية مردود ؛ لأن علم الكلام توصل به إلى إثباتها لا إثبات حجيتها .
قيل عليه : قولكم : «لم يوجد علم يحتز بالتفصيلية عنه» ، إن أردتم لم
يوجد مدوناً مُسَلِّم .

وإن أردتم في نفس الأمر فممنوع ؛ لأنه إذا ثبت أن لنا أدلة إجمالية
يستدل بها على الأحكام ، فلا بد للاستدلال بها من كيفية ، وليست الكيفية
ضرورية ، ولا بد لنا من بيان ، فيوجد في نفس الأمر علم مبین لكيفية
الاستدلال ، وذلك العلم من شأنه أن يتوصل به إلى أحكام شرعية فرعية عن
أدلة إجمالية وليس بأصول فقه ، فيجب الاحتراز عنه .

وفيه نظر ؛ لأن ما ثبت بالإجمال كقولهم يجب بالمقتضى ولا يجب بالنافي
لا يعلم أن التوصل إلى استنباطه بقواعد ، لجواز أن يكون ما يتوصل به إلى
استنباط أحكام شرعية فرعية عن أدلة إجمالية جزئيات وعلى التعريف شكوك .
الأول : أنه يدخل علم الخلاف^(٢) .

ورد : بأنه علم بجزئيات ، أو علم بقواعد يتوصل بها^(٣) إلى حفظ

(١) عرّفه الجرجاني بأنه : «الباعث على أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار ،
والصراط والميزان ، والثواب والعقاب» ، وعرّفه أيضاً بأنه : «علم باحث عن الأعراض الذاتية
للموجود من حيث هو ، على قاعدة الإسلام» . التعريفات (ص ١٨٥) .

(٢) علم الخلاف : علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ، ودفع الشبه وقوادح الأدلة
الخلافية ، بإيراد البراهين القطعية . أجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم لصديق حسن
خان (٢٧٧/٢) .

(٣) في (أ) : به .

الأحكام لا إلى استنباطها .

الثاني : أنه غير منعكس^(١) ؛ لأن خير الواحد والقياس ظنيان ، وكذلك الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ، والألف واللام للعموم ، بل أكثر قواعده أمور ظنية .

وردّ : بأن كون الأمر للوجوب إلى آخره من مسائله ، وهو إنما قال : العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام .

والجواب : أن المراد بالعلم المعنى الأعم الصادق على الظن .

قال بعضهم^(٢) : لا نسلم أن خير الواحد والقياس من قواعده ، بل القاعدة كون كل واحد منهما مفيد للظن ، فالظن متعلق بما أفاده ، والعلم متعلق بإفادته .

قلت : وهذا معنى حسن أيضاً ، وما قيل من أن المذكور يفيد ظناً ، لكن القطع بوجوب العمل به بصدق^(٣) كونها معلومة باطل ؛ لأن ذلك لا يخرجها عن إفادتها الظن ، وكون الظن يجب العمل به [قطعاً]^(٤) أمر آخر .

الثالث : أنه اعتبر في الحدّ إضافة العلم إلى المعلوم ، والإضافة خارجة عن حقيقته ، فلا يكون حدّاً .

(١) غير منعكس : غير جامع ، وهو مأخوذ من العكس وهو التلازم في الانتفاء ، بمعنى : كلما لم يصدق الحدّ لم يصدق المحدود ، والعكس الجمع . التعريفات (ص ١٥٣) ، وراجع التلويح على التوضيح (١٠/١) .

(٢) وهو قول الخنجي . راجع النقود والردود (٦/ب) .

(٣) في (أ) : مصدق .

(٤) ساقطة من (أ) .

وردّ : بأن العلم إن كان نفس الإضافة فلا إشكال ، وإن كان صفة يلزمها إضافة ، فلا نسلم أن الإضافة إلى المعلوم خارجة عن العلم المضاف إلى القواعد المذكورة ، والخارج عن المطلق لا يلزم خروجه عن المقيد ؛ لأن المراد من علم الأصول العلم المضاف لا المطلق ، مع أن التعريف بالخارجي عند المصنف يطلق عليه [اسم] ^(١) الحدّ .

[٧/١] / الرابع : [أنه] ^(٢) لا يطرد ^(٣) ؛ لأن الحساب يتوصل به إلى بعض مسائل الفرائض ، وكذا العربية ، وكذا علم الكلام .

وردّ : بأن ما يتوصل به من ذلك فهو مبدأ للأصول فهو منه ، والحساب استنبط به بعض متعلقات الأحكام لا نفس الأحكام .

الخامس : قوله : (التي يتوصل) يريد بالفعل ^(٤) أو بالقوة ^(٥) ، فإن أريد الأول لم ينعكس ؛ لخروج مَنْ عَلِمَ تلك القواعد ولم يتوصل إلى الاستنباط بالفعل ، وإن أريد الثاني لم يطرد ؛ لدخول علم الله تعالى ، وعلم الرسول ﷺ ، ولا يطلق على ذلك أصول .

وأجيب : نختار الثاني ، وعدم الإطلاق لكون أسمائه توقيفية .

(١) ساقطة من (ب) .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) الطرد : ما يوجب الحكم لوجود العلة ، وهو التلازم في الثبوت . التعريفات (ص ١٤١) ، وقال التفازاني : «هو صدق المحدود على ما صدق عليه الحدّ ، وبالاتراد يصير الحدّ مانعاً من حصول غير المحدود» . التلويح (١/١٠) .

(٤) الفعل : كون الشيء خارجاً من الاستعداد إلى الوجود . الكليات (ص ٧١٧) .

(٥) القوة : كون الشيء مستعداً لأن يوجد ولم يوجد . المصدر نفسه .

السادس : أصول الفقه القواعد ، ويعرض لها العلم ، فلا يصلح جنساً .
وأجيب : بأنه لما كان علماً ، والعلم إنما يتخصص - كما تقدم -
بخصوصية المتعلق به وأضيف إلى القواعد ، صار أصول الفقه العلم بالقواعد .

[حدّ أصول
الفقه مضافاً]

قال : (وأما حدّه مضافاً : فالأصول : الأدلة) .
أقول : لما عرّف المفهوم اللقبي ، عرّف بعد [ذلك]^(١) الإضافي ،
وتعريفه إنما يكون بتعريف المضاف والمضاف إليه .
أما المضاف : فالأصول جمع أصل ، وهو ما منه الشيء لغةً ، أو ما يبنى
عليه غيره^(٢) .

وأما اصطلاحاً : فالأصول : الأدلة ، والألف واللام للعهد ، أي أدلة
الفقه ؛ لأنه لما أضيف الأصل إلى الفقه وهو علم ، كان بمعنى الدليل ، كما
يقال : الأصل في هذا الكتاب ، وهو حدّ لفظي^(٣) بعد النقل ؛ لأن العلم
بالقواعد مسمى الأصول ، والأدلة حدّ لذلك المسمى بعد النقل ، وأما قبله
فلا ؛ إذ الأدلة الكتاب والسنة لا العلم بالقواعد ، وإن حمل الأصل على معناه
اللغوي حتى يكون معناه ما يستند الفقه إليه ، كان حدّاً له لا بعد النقل .

قال : (الفقه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية [حدّ الفقه]
بالاستدلال) .

أقول : لما تكلم عن المضاف ، أخذ الآن يتكلم في المضاف إليه .

(١) ساقطة من (ب) .

(٢) راجع مادة : أ ص ل . القاموس المحيط (ص ١٢٤٢) .

(٣) الحدّ اللفظي : هو الحدّ الذي يبدل فيه لفظ بلفظ أشهر منه ، كما إذا قال : ما العصفور ؟

قلت : الأسد . انظر الإيضاح لقوانين الاصطلاح ليوסף بن عبد الرحمن بن الجوزي (ص ١٤) .

والفقه لغة^(١) : الفهم ، قال الله تعالى : ﴿ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِحَهُمْ ﴾^(٢)
 أي لا تفهمون ، وقال : ﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ ﴾^(٣) أي [لا نفهم]^(٤) .
 وقيل : فهم الأشياء الدقيقة^(٥) ، إذ لا يقال : فقّهت أن السماء فوقنا .
 قلت : [والأول]^(٦) أصح^(٧) ، وكونه لا يقال : فقّهت أن السماء
 فوقنا ؛ لأنه لا يقال : فهمت أن السماء فوقنا .

وفي الاصطلاح : ما ذكر ، فالعلم جنس ، وليس المراد من العلم
 بالأحكام تصورها ؛ لأن ذلك من مبادئ أصول الفقه .
 وأيضاً : التصور لا يحصل عن الدليل ، وليس المراد التصديق بثبوتها ؛
 لأن ذلك من علم الكلام ، بل التصديق بتعلقها بأفعال المكلفين .
 والعلم بمعنى الاعتقاد الراجح^(٨) لا بمعنى اليقين ، وإلا لم يدخل المقلد ،

(١) انظر مادة : ف ق هـ في معجم مقاييس اللغة (٤/٤٤٢) ، اللسان (١٣/٥٢٣) ، القاموس
 (ص١٦٤) .

(٢) الإسراء آية (٤٤) .

(٣) هود آية (٩١) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٥) قاله أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/١٠١) .

(٦) ساقطة من (ب) .

(٧) أي التعريف الأول ، وهو لغة : الفهم ، وقد ذهب إلى هذا المعنى ابن قتيبة ، واختاره الرازي
 والآمدي ، وعرف بأنه : العلم ، وذهب إليه الباقلاني وأبو يعلى . راجع المسائل والأجوبة في
 الحديث واللغة لابن قتيبة (ص١٢) ، العدة لأبي يعلى (١/٦٧) ، التلخيص (١/١١١) ، المحصول
 (ج١/٩٢) ، الإحكام (٧/١) .

(٨) الاعتقاد الراجح هو الظن وليس العلم ، ولما كان الفقه من باب الظنون ، كان الأولى تعريفه
 بما يفيد الظن لا العلم ، وقد نبه الشيرازي إلى ذلك قائلاً : «والصحيح أن يقال : إدراك الأحكام
 ☞

فلا يحتاج إلى إخراجہ ، ولم يتوجه^(١) إيراد المصنف على الحدّ / ، ولأنّ الفقه [١٧/١] من باب الظنون لأنّ دليله ظني ، والنتائج عن الظني ظني ، وما يحاولونه من رده إلى العلم فباطل ، ولنتقرره أولاً ، ثم لنجب^(٢) عنه .

وتقريره : أن يقول المجتهد : هذا الحكم غلب على ظني ، وكلما غلب على ظني فهو حكم الله تعالى في حقي إجماعاً ، فينتج : هذا حكم الله تعالى في حقي إجماعاً .

الأولى وجدانية^(٣) ، والثانية إجماعية ، فهما قطعيتان ، والنتائج عن [القطعي قطعي]^(٤) ؛ ولأنه إذا ظنّ الحكم ، إما أن يعمل بالطرف الراجح وهو المطلوب ، أو بهما وهو جمع بين النقيضين ، أو لا بهما فيرتفع النقيضان ، أو بالطرف المرجوح ، وترجيح المرجوح خلاف المعقول ، فصدق قولنا : الحكم يجب العمل به قطعياً ، وكون الظنّ وقع في طريقه لا يضر ؛ لأنه وقع الظنّ محمولاً^(٥) في الصغرى^(٦) ، موضوعاً^(٧) في الكبرى^(٨) ، ولا

الشرعية ، فيدخل فيه جميع الأحكام المظنونة والمعلومة . انظر شرح اللمع (١٠٤/١) .

(١) في (ب) : يتوجب .

(٢) في (ب) : لنبحث .

(٣) أي المقدمة وجدانية ، بمعنى مدركة بالإحساس الباطني . انظر التعريفات (ص ٢٥٠) .

(٤) في (أ) : القطع قطع .

(٥) المحمول : هو ما يحكم على شيء آخر بأنه هو أو ليس هو . المبين (ص ٧٥) .

(٦) المقدمة الصغرى التي ذكرها وهي قوله : «هذا الحكم غلب على ظني» .

(٧) الموضوع : هو ما يحكم عليه شيء آخر أنه هو أو ليس هو . المبين (ص ٧٥) .

(٨) الكبرى ، أي المقدمة الكبرى ، وهي قوله : «كلما غلب على ظني فهو حكم الله تعالى في

حقي إجماعاً» .

يلزم من كون المحمول ظنياً كون القضية^(١) ظنية إذا كانت النسبة يقينية^(٢) .
وأجيب عن الأول : بأنه إضمار في التعريف ؛ لأن قولنا : «العلم
بالأحكام» لا يدل على وجوب العمل [بها]^(٣) ، والمجاز^(٤) يجتنب في
التعريف ، والحدود الناقصة^(٥) والرسوم وإن كانت دلالتها على المحدود

(١) القضية : قولٌ يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه . التعريفات (ص ١٧٦) .
(٢) حاصل المسألة : أن الفقه ظني ، وإذا كان ظنياً ، فلا يصح أن يقال : الفقه العلم بالأحكام
بل الظن بالأحكام ، وقد أجاب المصنف : أنه قطعي ، بناء على مقدمتين قطعتين ، الأولى وجدانية
وهي التي أشار إليها بقوله : «هذا الحكم غلب على ظني» ، والثانية إجماعية ، وهي أن الأئمة أجمعوا
على أن كل مجتهد يجب عليه العمل بما ظنه .

وبناء عليه : يكون الدليل القاطع على وجوب العمل بالظن هو الإجماع ، وهناك من يرى أن المراد
بالدليل القاطع هو الدليل الظني ، وذلك أن الظن هو الطرف الراجح ويقابله المرجوح ، فإما أن
يعمل بالطرفين فيلزم اجتماع النقيضين ، أو يترك العمل بهما فيلزم ارتفاع النقيضين ، أو يعمل
بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل ، فتعين العمل بالطرف الراجح .
والمعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو النسبة الحاصلة فيها ، فإن كانت قطعية كانت
المقدمة قطعية ، وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية ، ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو
وجود الظن ، والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به ، وكلاهما قطعي ، فلا يضر من ذلك
وقوع الظن فيها ؛ لأنه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم . انظر نهاية السؤل
للأسنوي (٤١/١-٤٣) .

(٣) بها : ساقطة من (ب) .

(٤) المجاز : هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي ، لمقاربة بينهما صورة أو معنى .
الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٢٩) ، وراجع التعريف في المستصفي (٣٤١/١) ، التمهيد
للأسنوي (ص ١٨٥) .

(٥) الحدود الناقصة : هي ما تكون بالفصل القريب وحده ، أو به وبالجنس البعيد ، كتعريف
الإنسان بالناطق ، أو بالجسم الناطق . التعريفات (ص ٨٣) ، شرح الغرة للرازي (ص ٤٩) ،
إيضاح المهم (ص ٩) .

والمرسوم مجازاً ، لكن لم يرد بها الحدود والمرسوم ، بل المراد المفهوم المطابقي^(١) ، ودلالاتها عليه بالحقيقة^(٢) .

وأيضاً : هذا دليل كلي يتمشى له في كل جزئية ، والفقهاء ما كان عن أدلة تفصيلية .

وأيضاً : هذا البحث مبني على تصويب كل مجتهد^(٣) ، ومختار المصنف خلافة^(٤) ، فلا يحمل كلامه على ما ينافي مختاره .

وأيضاً : الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب ، والعلم بتحريم المخالفة ، يصدق كون الأحكام مظنونة ، وإلا اجتمع الظن والعلم .

وأيضاً : يلزم أن يكون من يعلم أن العمل بمقتضى الظن بالأحكام واجب فقيه وإن لم يعلم غير هذه القضية .

وأيضاً : لا يلزم من غلبة الظن بشيء العلم بتلك الغلبة ، إذ لا يلزم من حصول أمر تعقله^(٥) ، وإلا لتسلسلت^(٦) المتعلقات .

(١) المفهوم المطابقي : هو الذي يدل فيه اللفظ على جميع المعنى الموضوع له ، وقد سمي مطابقياً لمطابقة الدال على المدلول . انظر شرح الأخضري على السلم (ص ٢٥) .

(٢) الحقيقة : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له . مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني (ص ٥٩) ، راجع التعريف في العدة (١/١٧٢) ، المحصول (ج ١/ق ١/٣٩٥) ، الإحكام (١/٢٦) .

(٣) انظر مسألة الإجماع على أن المصيب في العقلية واحد . بيان المختصر (٣/٣٠٤) .

(٤) يقول المصنف : «الإجماع على أنه ليس كل مجتهد في العقلية مصيب» . المنتهى (ص ٢١١) .

(٥) تعقله : بمعنى فهمه . اللسان مادة : ع ق ل (١١/٤٥٩) .

(٦) التسلسل : هو ترتيب أمور غير متناهية . الرسالة الشمسية (ص ١٤) ، التعريفات (ص ٥٧) .

وأجيب عن الثاني^(١) : بأن نختار القسم الثالث^(٢) ، وعدم العمل قد يكون لعدم الجزم بأحدهما ، مع أن الواقع لا يخلو عن أحدهما ، والمحال ارتفاعهما في الواقع .

سلمنا^(٣) ، ونختار الرابع^(٤) .

قوله : (خلاف المعقول)^(٥) إنما ذلك لو كان المرجوح عنده هو المرجوح في الواقع ، وهو غير لازم ، إذ قد يكون الظن غير مطابق ، ثم لو صح ما ذكر يلزم انحصار الفقه في الوجوب ، فإن قال : المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون ، قلنا : لا دلالة لقولنا العلم بالأحكام على قولنا : العلم بوجوب اعتقاد العمل بالأحكام ، فيكون فاسداً .

قوله : (بالأحكام) جمع حكم ، والمراد به / هنا المتعلق بأفعال المكلفين [٩/١] بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع تعلقاً تنجيزياً^(٦) ، وهو الذي قال في النسخ : (ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن)^(٧) ، ونسبتها إلى الشرع من جهة أن استفادة العلم متعلق بأفعال المكلفين من الشرع ، لا أن

(١) هو قوله : «إذا ظن إما أن يعمل بالطرف الراجح ... إلخ» .

(٢) القسم الثالث الذي اختاره المؤلف ، هو عدم العمل بالطرفين معاً .

(٣) سلمنا ، أي أن عدم العمل بهما يؤدي إلى ارتفاع النقيضين .

(٤) القسم الرابع الذي اختاره من الثاني ، هو العمل بالطرف المرجوح .

(٥) يقصد به قوله السابق : «وترجيح المرجوح خلاف المعقول» .

(٦) التنجيز : مشتق من تجز ، وهي أصل صحيح يدل على كمال شيء في عجلة من غير بطاء .

مادة : ن ج ز معجم مقاييس اللغة (٣٩٣/٥) ، وبناء عليه يكون المعنى : تعلق الحكم بأفعال المكلفين تعلقاً تاماً دون تراخ .

(٧) المنتهى (ص ١٥٤) .

ثبوتها من الشرع ؛ لأنها قديمة قائمة بذاته تعالى^(١) ، ونسبتها إلى الفرعية من جهة تعلقها بالعمل الذي هو فرع العلم ، والأدلة التفصيلية هي الأدلة الجزئية. قال بعضهم^(٢) : إن متعلق العلم إما أن يكون غير مفتقر إلى محل أو لا ، والأول الذات الكريمة والجواهر ، والثاني إما أن يكون تأثيراً في الغير أو لا ، والأول الفعل كالتسخين والتبريد ، [وإنما]^(٣) قلنا : تأثيراً في الغير ولم نقل : مبدأ التأثير ؛ لأن مبدأ التأثير في الغير هو الفاعل لا الفعل ، والثاني إما أن يكون مقتضياً لنسبة مفيدة أو لا ، والأول الحكم^(٤) ، [قلت : وفيه نظر ؛ لأن الحكم قسم من الكلام ، والكلام نسبة على ما ذكر المصنف ، لا أنه يقتضي النسبة]^(٥) ، والثاني الصفة الحقيقية كالقدرة والإرادة .

فقوله : (الأحكام) خرج الذوات والأفعال والصفات الحقيقية .

[قلت : وهذا إنما يتمشى على رأي الحكماء والمعتزلة ، وإلا فالكلام من الصفات الحقيقية عند الأشاعرة]^(٦) .

(١) لأن وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديماً . انظر بيان المختصر (١٩/١) .

(٢) وهو قول الأصفهاني . بيان المختصر (١٩/١) .

(٣) وإنما : ساقطة من (ب) .

(٤) وجه ما نقله المصنف ، هو أن العلم لا يبدله من معلوم ، وذلك المعلوم إن كان محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم ، وإن احتاج فإن كان سبباً للتأثير في الغير فهو الفعل كالضرب والشم ، وإن لم يكن سبباً ، فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم ، وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد ، فلما قيد العلم بالحكم ، كان مخرجاً للثلاثة . راجع نهاية السؤل (٢٣/١) .

(٥) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٦) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

وبالشرعية خرج العقلية ، وبالفرعية خرج الأصولية .

قيل ^(١) : إن أردتم بالفرعية ما تعلق بالعمل الذي هو ناشئ عن العلم ، يلزم أن يكون قولنا : الكتاب حجة فرعاً ، لتعلقه بالعمل ؛ لأنه إذا كان حجة يجب العمل به ، وإن أردتم ما تفرع عن الغير ، لزم أن تكون الأصول فروعاً ، لتفرعها عن الكلام ، وإن أردتم ما لم يتفرع عنه غيره ، لزم أن لا تكون الفروع التي يتفرع عنها غيرها فروعاً .

ورد : بأننا نختار الأول ^(٢) ، والمراد تعلق العلم بكيفية العمل لا بواسطة ، بخلاف هذا ، أو نختار الثاني ^(٣) ، والكلام دلّ على ثبوتها لا على حجيتها .

وقوله : (عن أدلتها التفصيلية) إن علق بالفرعية ، فهو لبيان الواقع ولا يخرج به شيئاً ، وبقيد الاستدلال يخرج علم الله تعالى ، وعلم الملائكة ، وعلم الرسول ﷺ ، وما علم من دين الأمة بالضرورة ، وعلم المستفتي .

وإن علق بالعلم ، خرج علم الله تعالى ، وعلم الرسول ﷺ ، والملائكة ، وما علم من دين الأمة بالضرورة بقوله : (عن أدلتها التفصيلية) .

وبقيد الاستدلال يخرج المستفتي ؛ لأن علم الله تبارك وتعالى لا عن دليل وعلم الرسول ﷺ لا عن دليل ، بل بإعلام الله تعالى بالوحي ، أو بخلق ذلك في قلبه ، وعلم الملك ضروري ، وما علم من دين الأمة بالضرورة ليس عن دليل ، والكل ليس بفقّه .

(١) القائل هو القطبي . انظر النقود والردود (٦/أ) .

(٢) الأول الذي اختاره ، هو أن المراد بالفرعية ما تعلق بالعمل الذي هو ناشئ عن العلم .

(٣) الثاني ، هو أن المراد بالفرعية ما تفرع عن الغير .

لا يقال : علم الله سبحانه وتعالى عن الدليل ، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول^(١) ، لأننا نقول : الأدلة معرفة^(٢) لا علل / . [١٠/١]

وأيضاً : كل ما حصل عن الدليل فهو كسبي^(٣) ، وكل كسبي حادث . قيل^(٤) : قيد الاستدلال مستغنى عنه ، إذ علم المستفتي ليس عن دليل . وأجيب : لما كان علمه عن علم المفتي ، وعلم المفتي عن الدليل ، فعلمه عن الدليل لكن بواسطة ، فقيد الاستدلال يخرج ، إذ لم يعلم بالاستدلال . قلت : وفيه نظر ؛ لأنه حينئذ لا يكون متعلقاً بالعمل بل بصفة ، بمعنى المعلومة عن أدلة تفصيلية ؛ لأنه علم ما علمه الغير عن دليل ، لا أنه هو علم عن الدليل ، وأيضاً : يرد مثل ذلك في قولنا بالاستدلال ؛ لأن ما علم المستفتي صدق أنه علم عن الأدلة بالاستدلال بالنسبة إلى المفتي ، مع أن علم المستفتي فعن دليل كلي ، وهو : هذا أفتاني به المفتي ، وكل ما أفتاني به فهو حكم الله تعالى في حقي .

والفقه ما كان عن أدلة تفصيلية ، لكن ثبت في بعض النسخ ، ولأن قولنا : الاستدلال يخرج فتغير على هذا ، والحق أنه متعلق بالعلم ؛ لأن الحكم قديم ، فالعلم به عن الدليل ، لا أن نفسه عن الدليل .

-
- (١) المعلول : هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده . معيار العلم (ص ٢٨٣) .
- (٢) المعرف : ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشيء بكنهه ، أو بامتيازته عن كل ما عداه . التعريفات (ص ٢٢٠) .
- (٣) الكسبي : هو ما يحصل عن طلب واجتهاد . القاموس مادة : ك س ب (ص ١٦٧) .
- (٤) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (١/٢٢) .

قال : (وأورد : إن كان المراد بالبعض ، لم يطرد لدخول المقلد ، وإن كان الجميع ، لم ينعكس لثبوت لا أدري .

وأجيب : بالبعض ويطرد ؛ لأن المراد بالأدلة الأمارات ، وبالجميع وينعكس ؛ لأن المراد تهيؤه للعلم بالجميع) .

أقول : يجب أن يكون الحدُّ مساوياً للمحدود في العموم والخصوص ولا يكون أعم ، إذ لا دلالة للأعم على الأخص ، ولا أخص لأن الأخص أخفى [ولا يعرف به]^(١) ، فحينئذ هذا التعريف فاسد ؛ لأن الألف واللام^(٢) إن كانت لا للاستغراق^(٣) ، يلزم أن يكون ما علمه المقلد فقهاً ، وليس كذلك فقد وجد الحدُّ ولا محدود ، وهو عدم الاطراد ، وإن كانت للاستغراق ، يلزم تحقق المحدود بدون الحدِّ ؛ لأن مالكاً سئل في أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين : لا أدري^(٤) ، وما علم مالك فقهه ، فقد ثبت المحدود ولا حدُّ وهو عدم للانعكاس ، وأنكره بعضهم بأن الحدَّ للحقيقة من غير تعرض

(١) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٢) الألف واللام في قوله : «بالأحكام» .

(٣) الاستغراق : هو الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء . التعريفات (ص ٢٤) .

(٤) ذكرها ابن عبد البر ، عن الهيثم بن جميل أنه قال : «شهدت مالكاً بن أنس سئل في ثمان وأربعين مسألة ، فقال في اثنتين وثلاثين منها : لا أدري» . التمهيد (١/٧٣) .

وعن أحمد بن سنان قال : «سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : كنا عند مالك بن أنس ، فجاءه رجل فقال له : يا أبا عبد الرحمن ! جنتك من مسيرة ستة أشهر ، حملني أهل بلدي مسألة أسألك عنها ، فسأله الرجل عن المسألة ، فقال : لا أحسنها ، قال : فبهت الرجل كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شيء ، فقال : أي شيء أقول لأهل بلدي إذا رجعت إليهم ؟ قال : تقول لهم : قال مالك : لا أحسن» . جامع بيان العلم وفضله (٢/٥٣) .

للأقسام الداخلة ، كحدّ الإنسان ، لا يقال للكل ولا للبعض .
ردّ : بأنه لمّا عدل عن تقييد العلم بالحكم إلى الأحكام ؟ .
وأجاب المصنف : أنا نختار الأول^(١) .

قوله : (لا يطرد) ممنعه ؛ لأن المراد بقولنا : عن أدلتها ، عن أماراتها^(٢)
والأمانة ليس بينها وبين مدلولها ربط عقلي ، فلا بد من شيء يربط بينها وبين
الظن ليتمكن الاستفادة ، وليس ذلك إلا العلم بأنه ليس لها معارض وأنها
راجحة ، ولا يعلم ذلك إلا فقيهه ، فسمي ذلك فقهاً^(٣) .

أو / نختار أنها للاستغراق ، والمراد ليس العلم بالفعل ، بل التهيؤ للعلم [١١/أ]
[بالجميع]^(٤) ، تهيؤاً قريباً من الفعل .

قلت : والأول مبني على تحزّي الاجتهاد ، والمصنف لم يثبت بعد ولم
ينفه^(٥) ، فلذلك ما جزم بهذا الجواب .

(١) الأول ، هو أن المراد العلم ببعض الأحكام لا جميعها .

(٢) الأمانة لغة : العلامة ، واصطلاحاً : هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول ،
كالغيم بالنسبة إلى المطر ، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر . التعريفات (ص ٣٦) .

(٣) هذه المسألة وضحها التفتازاني حيث قال : «المراد بالأدلة الأمارات التي تفيد الظن ، وأن
العلم بموجب الظن واجب قطعاً على المجتهد دون المقلد ، لا بمعنى أن الفقه عبارة عن العلم بوجود
العمل ، بل بمعنى أنه يجب عليه الجزم بوجود ما دلّت الأمانة على وجوبه ، وحرمة ما دلّت الأمانة
على حرمة ، وهكذا ، فالمجتهد هو الذي يفرض به ظنه الحاصل من الأمانة إلى العلم بالأحكام بهذا
المعنى ، بخلاف المقلد فإن ظنه لا يصير وسيلة إلى العلم» . حاشية التفتازاني على العضد (١/٣٠) .

(٤) بالجميع : ساقطة من (ب) .

(٥) ذكر ابن الحاجب في الاجتهاد اختلاف الأصوليين في المسألة ، ويبيّن أدلة كل طرف
والاعتراض عليها ، دون أن يبين اختياره في المسألة . راجع المنتهى (ص ٢٠٩) .

قلت : ويرد عليه : أن الدليل للقدر المشترك بين البرهان^(١) والأمانة ، فاستعماله لخصوص الأمانة مجاز ، ولا يسوغ في الحدّ .

وأيضاً : يلزم أن يكون ما علم عن نص أو إجماع ليس بفقّه .

قلت : ويرد أيضاً على اختيار القسم الثاني : من ثبت عنه لا أدري وبقي [على ذلك]^(٢) إلى أن مات متوقفاً ، فإنه لم يتهياً للعلم بالجميع .

واعلم أن إطلاق العلم لإرادة التهيؤ للعلم وإن كان مجازاً ، إلا أنه صار حقيقة عرفية ، والمقلد هنا غير العامي ، واصطلاح المصنف فيما بعد على تسمية العامي بالمستفتى^(٣) ، ولا يلزم مما ذكر أن يكون من علم حكماً [واحداً]^(٤) بالدليل فقيهاً ، وهو مذهب شذوذ .

قال بعضهم^(٥) : والجمهور شرطوا في إطلاق اسم الفقيه كون الأحكام ثلاثة ، وقال بعضهم^(٦) : إنه خلاف المشهور .

قلت : وهو الحق .

قال : (وأما فائدته : فالعلم بأحكام الله تعالى) . [فائدته]

أقول : الفائدة علة في الذهن فهي سابقة ، معلومة في الخارج ؛ لأن العلم

(١) البرهان : هو القياس المؤلف من اليقينيّات ، سواء كانت ابتداء وهي الضروريات ، أو بواسطة وهي النظريات . التعريفات (ص ٤٤) ، وانظر تعريفه في المبين (ص ٩٠) ، إيضاح المبهم (ص ١٨) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٣) ذكر المصنف أن المستفتى قد يكون مجتهداً وقد يكون عامياً . راجع المنتهى (ص ٢١٩) .

(٤) واحداً : ساقطة من (ب) .

(٥) القائل هو القطبي . انظر النقود والردود (٩/أ) .

(٦) القائل هو السيد ركن الدين الموصلبي . المصدر نفسه (٩/أ) .

بأحكام الله تعالى نتيجة الأصول ، فهو متأخر^(١) .

[استمداده]

قال : (وأما استمداده : فمن الكلام والعربية والأحكام .

أما الكلام ؛ فلتوقف معرفة الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى ،
وصدق المبلغ عليه السلام ، وتتوقف على دلالة المعجزة .

وأما العربية ؛ فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية .

وأم الأحكام ؛ فالمراد تصورهما ، ليتمكن إثباتها أو نفيها ، وإلا جاء

الدور) .

أقول : لما فرغ من الحدّ والفائدة ، شرع في الاستمداد ، والحصري في

الثلاثة استقرائي .

وقال بعضهم^(٢) : ما يتوقف عليه البحث في مسائل أصول الفقه ، إما أن

يكون مما تتوقف حجية الأدلة وإفادتها الأحكام عليه أو لا ، والأول الكلام .

والثاني إما أن يكون مما تتوقف عليه دلالات ألفاظ الأدلة الكلية أو لا ،

والأول العربية ، والثاني تصور الأحكام ؛ لأنه مما تتوقف عليه ، والأصل عدم

غيره .

أما الأول : فلتوقف موضوع العلم الذي هو الأدلة على تحقق كونها

شرعية ، لتوقف إفادتها شرعاً للأحكام عليه ، والعلم بذلك يتوقف على

معرفة وجود الصانع ، ومعرفة صفاته ، من كونه علماً ، قادراً ، مريداً ،

(١) فائدة أصول الفقه ليس معرفة أحكام الله تعالى ، بل معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية

عن أدلتها . انظر شرح المختصر للبايرتي (٦/أ) .

(٢) مضمون القول أورده الكرمانى في النقود والردود (١٠/أ) .

متكلماً^(١) ، وعلى معرفة كونه باعثاً للرسول ، وذلك يتوقف على معرفة صدقهم ، ومعرفة ذلك يتوقف على دلالة المعجزة^(٢) عليه ، فمتى لم تعلم المعجزة لا يعلم صدق الرسول ، ومتى لم يعلم صدق الرسول لا يعلم أن [الذي جاء به]^(٣) من عند / الله تعالى ، ومتى لم يعلم أنه من الله تعالى ، لم تعلم السنّة .

فلم تثبت الأدلة ، وإذا لم تثبت الأدلة الشرعية ، لم تثبت إفادتها الأحكام وإنما قال : (الأدلة الكلية) ؛ لأن الأدلة الإجمالية التي انبنت عليها الأدلة التفصيلية والأدلة التي ثبتت بها مسائل الأصول تتوقف على المذكور ، وذلك لا يعلم^(٤) في غير علم الكلام .

وأما العربية : فلأن الأصولي يبحث عن عوارض^(٥) الأدلة ، وإذا لم يعلم دلالتها لا يمكنه البحث عن أعراضها .

(١) ذكر المصنف أربعاً من الصفات المعنوية عند الأشاعرة ، والتي هي سبع صفات ، تتلخص في كونه تعالى قادراً ، مريداً ، عالماً ، حياً ، سمياً ، بصيراً ، متكلماً ، وهي لازمة عن صفات المعاني التي هي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، ويعرفونها بأنها : كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجهة له حكماً . الموافق للإيجي (ص ٢٧٩-٢٩٣) .

(٢) المعجزة : هي الأمور الخارقة للعادة ، الداعية إلى الخير والسعادة ، مقرونة بدعوى النبوة ، قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله . التعريفات (ص ٢١٩) ، وراجع المسين (ص ١٢٢) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٤) في (ب) : لا يصلح .

(٥) العوارض : جمع عارض ، وهو ما يكون محمولاً عن الشيء خارجاً عنه . التعريفات (ص ١٤٥) .

والأدلة عربية ؛ لأنها من الكتاب والسنة وهما عربيان ، فيتوقف البحث على معرفة الأوضاع^(١) اللغوية من حيث الحقيقة والمجاز ، ومعرفة ما يعرض للألفاظ من العموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف^(٢) والإضمار^(٣) ، إلى غير ذلك ، فتتوقف إفادتها للأحكام على معرفة ذلك .

وأما الأحكام ؛ فلأن الأصولي يبحث عن كيفية تعلق الحكم الشرعي بفعل المكلف عن الأدلة التي هي الكتاب والسنة والإجماع ، بأن يبين كيفية استخراج الحكم من ذلك الدليل ، وبأي جهة دلّ عليه ، بمنطوق^(٤) ، أو بمفهوم^(٥) ، أو بدلالة اقتضاء^(٦) ، أو إيماء^(٧) ، أو إشارة^(٨) ، ويبين بماذا يثبت كل دليل .

[مثلاً]^(٩) : أن الأمر يثبت الوجوب ، والنهي التحريم ، فما لم يتصور

-
- (١) الأوضاع : هي الموضوعات . اللسان مادة : و ض ع (٣٩٦/٨) .
- (٢) الحذف : إسقاط سبب خفيف مثل «لن» من مفاعيلن ، ليبقى مفاعي . التعريفات (ص ٤٨) .
- (٣) الإضمار : ترك الشيء مع بقاء أثره . المصدر نفسه (ص ٢٩) .
- (٤) المنطوق : ما يفهم من اللفظ في محل النطق ، كوجوب الصوم على المنفرد برؤية ، من قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة ١٨٥] . الإيضاح (ص ٢١) .
- (٥) المفهوم : ما يفهم من اللفظ في محل النطق . المصدر نفسه (ص ٢٢) .
- (٦) الاقتضاء : هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه ، أو صحته الشرعية أو العقلية . التلويح على التوضيح (١٣٧/١) .
- (٧) الإيماء ، ويسمى التشبيه ؛ وهو أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً . إرشاد الفحول (ص ٣٠٢) .
- (٨) الإشارة : هي العمل بما ثبت بنظمه لغة ، لكنه غير مقصود ولا سبق له النص ، وليس بظاهر من كل وجه . أصول البيهقي مع كشف الأسرار (١٧٤/١-١٧٥) .
- (٩) مثلاً : ساقطة من (ب) .

الوجوب والتحریم ، لا يمكنه استخراج الوجوب من الدليل ؛ لأن الحكم على الوجوب بأنه يثبت بالأمر فرع تصور الوجوب ، فيكون البحث عن الأعراض الذاتية للأدلة موقوفاً على تصور الأحكام الخمسة .

فالعلم بدلالة الدليل على الحكم يتوقف على تصور الحكم ، وأما العلم بذات الأدلة فإنه لا يتوقف على تصور الأحكام ، فإن تصور كون القرآن كذا لا يتوقف على تصور الأحكام ، وليس الأصول مستمداً من ثبوت الأحكام لأفعال المكلفين ، وإلا لزم الدور^(١) ؛ لأن العلم بثبوت الأحكام لأفعال المكلفين متأخر عن الأصول لاستفادته عنها ، فلو كان مبدأً للأصول لكان متقدماً ، ولزم الدور .

لا يقال : إنما يلزم الدور لو كان من المبادئ العامة ، بأن تكون كل مسألة من الأصول تتوقف على العلم بثبوت الأحكام لأفعال المكلفين ، أما إذا كان بعض مسائل الأصول موقوفاً عليه ، فلا دور ، لجواز أن يكون الحكم مستفاداً من غير تلك المسائل من الأصول .

لأننا نقول : الحكم الواحد يتوقف على جميع الأصول ، لتوقف نفس الدليل على المبادئ مما تقدم ، ويتوقف الاستنباط على الاجتهاد والترجيح .
وأيضاً : استقرينا فلم نجد شيئاً منها يتوقف على العلم بثبوت الأحكام .

[١٣/١] / وقوله : (يمكن إثباتها أو نفيها) ، أي لأفعال المكلفين ، لا

(١) الدور : توقف الشيء على ما يتوقف علي ذلك الشيء من جهة واحدة ، إما بمرتبة كما يتوقف (أ) على حصول (ب) ، أو بمراتب كما يتوقف (أ) على (ب) ، و(ب) على (ج) ، و(ج) على (أ) . الرسالة الشمسية (ص ١٤) ، وانظر التعريفات (ص ١٠٥) .

إثبات [ها] ^(١) نفسها ، وأنها قائمة بذات الله سبحانه وتعالى ، فإن ذلك من علم الكلام ، والعلم به من مبادئ الأصول ، فلا دور .

واعلم أن التصديق بالأحكام من حيث هي محمولات مسائل الأصول ، كقولنا : الأمر للوجوب ، ومن حيث تعلقها بمسائل الأصول ، كقولنا : العام إذا خصّ بمبين يكون حجة في الباقي ، لا يكون من المبادئ ؛ لأن المسائل تتوقف على المبادئ ، فلو استمد الأصول منه لزم توقف الشيء على نفسه .
قال : (الدليل لغة : المرشد ، والمرشد : الناصب ، والذاكر ، وما به الإرشاد .

وفي الاصطلاح : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري .

قيل : إلى العلم به ، فتخرج الأمانة .

وقيل : قولان فصاعداً يكون عنهما قول آخر .

وقيل : يستلزم لنفسه ، فتخرج الأمانة) .

أقول : لما وقع [له] ^(٢) الدليل من حد [ي] ^(٣) الفقه وأصول الفقه ، وكذا العلم ، ووقع النظر ^(٤) بعد ذلك من تعريف الدليل ، عرفها لتعلم .

(١) ساقطة من (أ) .

(٢) له : ساقطة من (أ) .

(٣) ساقطة من (ب) .

(٤) النظر : هو الفكر الذي يطلب به معرفة الحق في ابتغاء العلوم وغلبات الظنون . التلخيص

(١٢٨/١) .

وقال الآمدي ومن تابعه : «إن هذا من المبادئ الكلامية»^(١) .

ولما كانت من المبادئ ، تعرض لها أولاً .

وفيه نظر ؛ لأن البحث عن الدليل وأقسامه لا يختص به الكلام ، مع أن ما بعد هذا منطوق^(٢) ، فلا ينسب إلى مبادئ الكلام لكونه آلة لجميع العلوم .

والدليل : فعيل بمعنى فاعل ، أي دال ، قال الجوهري^(٣) : «يقال : دلّ دلالة ودلالة ، بفتح الدال وكسرهما ، والفتح أعلى .

وقيل : الفتح في الأعيان ، والكسر في المعاني ، يقال : دلّه على الطريق دلالة ، ودلّ الدليل دلالة»^(٤) .

قال المصنف في الأمالي^(٥) : «لغة» انتصب على أنه مصدر مؤكد ، أي

(١) قال الآمدي : «اعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يخرج إلى معرفة الدليل ... دعت الحاجة إلى تعريف الدليل ... من جهة التحديد والتصوير لا غير» . الإحكام (١١/١) .

(٢) المنطق : آلة قانونية تعصم مرعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر . الرسالة الشمسية (ص ١٦) .
(٣) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ، كان حجة في اللغة ، من مؤلفاته «الصحاح» ، «شرح أدب الكاتب» ، و«بيان الإعراب» ، حاول الطيران من على سطح بيته ، فمات متردياً سنة (٣٩٣هـ) . معجم الأدباء (١٥١/٦) ، الأعلام (٣١٣/١) .

(٤) الصحاح (١٦٩٨/٤) .

(٥) جاء في الأملية (رقم ٦٢) : «قولنا : الدليل لغة وشبهه ، مثل : الستة لغة ، والإجماع لغة ، والقياس لغة ، والحكم لغة ، منصوب على المصدر ؛ لأن مثل قولهم : الإجماع لغة العزم ، أي مدلول الإجماع لغة ؛ لأن الدلالة تنقسم إلى : دلالة شرع ، وإلى دلالة عرف ، وإلى دلالة لغة ، فلما كانت محتملة وذكر أحد المحتملات ، كان مصدراً ، من باب المصدر المؤكد لغيره ، وكان قياسه أن يأتي بعد الجملة ، ولكنه يقدم للقصود ، إلا أنه لبيان دلالة الإجماع لأنه لو أحر ، لكان صالحاً لكل واحدٍ منهما» . الأمالي النحوية لابن الحاجب (٦١/٤) .

يدل دلالة لغة .

قلت : والمصدر المؤكد لا يتقدم الجملة ولا يتوسطها إلا عند الزجاج^(١) .
قيل^(٢) : قدّم^(٣) على المرشد ، لبيان أنه لدلالة الدليل ، ولو أُخّر لصلح
لكل منهما^(٤) .

قيل^(٥) : وليس بتمييز عن النسبة^(٦) ، إذ لا إبهام في حمل المرشد على
الدليل ولا عن المفرد وهو الدليل ، إذ الإبهام غير مستقر لكونه مشتركاً .
قلت : ولا عن مضاف محذوف بمعنى مدلول الدليل ، إذ المميز مطلقاً
موصوف في الأصل عما انتصب عنه ، ولا توصف اللغة بذلك ، ولا ينصب
بإسقاط الخافض لالتزامهم تنكيره .

وفي عرف الفقهاء : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج النحوي اللغوي المفسر ، أقدم أصحاب
الميرد قراءة عليه ، كان معلماً لأولاد الخليفة المعتضد ، من مؤلفاته «معاني القرآن» ، «الاشتقاق» ،
«القوافي» ، «العروض» ، «شرح أبيات سيبويه» ، «النوادر» ، توفي سنة (٣١١هـ) ، وقيل :
(٣١٠هـ) ، وقيل : (٣١٦هـ) . معجم الأديباء (١/١٣٠) ، وفيات الأعيان (١/٤٩) .

(٢) القائل هو القطبي . انظر النقود والردود (١/١١) .

(٣) أي المصدر المؤكد ، وهو قوله : «لغة» .

(٤) بمعنى لو قال : الدليل المرشد لغة ، لعاد قوله على الدليل وعلى المرشد معاً ، وهذا ليس
مراده .

(٥) القائل هو القطبي . انظر النقود والردود (١/١١) .

(٦) التمييز نوعان : تمييز يبين إجمال الذات ، وتمييز يبين إجمال النسبة ، وهو المسوق لبيان ما
تعلق به العامل من فاعل أو مفعول ، نحو : « اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً » ، « وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عَيْوناً »
فيكون المعنى في الأول : اشتعل شيب الرأس ، وفي الثاني : فجرنا عيون الأرض . شرح ابن عقيل
على ألفية ابن مالك (١/٦٦٤) ، وراجع أيضاً أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (ص ١٣١) .

خبري^(١) .

فما يمكن ، يشمل القول وغيره ، وهو المعنى الحاصل في الذهن .

وقوله : (بصحيح النظر) يخرج المقدمات^(٢) الصحيحة المرتبة ترتيباً صحيحاً بالفعل ، فإنه لا يمكن التوصل بها بالنظر فيها ؛ لأن النظر [فيها]^(٣) أن ترتبها ترتيباً صحيحاً وقد حصل ، ويخرج ما يمكن التوصل به بالنظر الفاسد كالمقدمات الكاذبة ، ولا تخرج المقدمات الصحيحة التي أمكن [١٤/١] التوصل بها بنظر فاسد إلى مطلوب ؛ لأن إمكان / التوصل بالنظر الفاسد فيها لا ينافي إمكانه بالنظر الصحيح فيها .

وقوله : (إلى مطلوب خبري) يخرج التصوري ، هذا إذا أردنا بصحيح النظر^(٤) إيقاع النظر .

وإن أريد بصحيح النظر الواقع فيه [أيضاً]^(٥) ، دخل القياس المنطقي^(٦) .

(١) هذا التعريف تابع فيه المصنف الآمدي . انظر الأحكام (١١/١) .

(٢) المقدمة : تطلق تارة على ما يتوقف عليه الأبحاث الآتية ، وتارة تطلق على قضية جعلت جزء القياس ، وتارة تطلق على ما يتوقف عليه صحة الدليل . التعريفات (ص ٢٢٥) .

(٣) فيها : ساقطة من (ب) .

(٤) ينقسم النظر إلى : صحيح يؤدي إلى المطلوب ، وفاسد يقابله . راجع المواقف للإيجي (ص ٢٢) .

(٥) أيضاً : ساقطة من (أ) .

(٦) القياس المنطقي : قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر ، كقولنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فإنه قول مركب من قضيتين ، إذا سلمتا لزمت عنهما لذاتهما : العالم حادث . التعريفات (ص ١٨١) .

وقال المتكلمون : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم به ^(١) .
والضمير المحرور يعود على المطلوب الخبري فتخرج الأمانة ، إذ لا يمكن
التوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم بالمطلوب الخبري ، بل إلى الظن به .
وإنما خصّ المتكلمون الدليل بقيد العلم ؛ لأن الدليل يتوصل به إلى
المطلوب ، ومطالبهم يقينية ، والموصل إلى اليقين لا يكون أمانة .
ولما كانت مطالب الفقهاء عملية ، والعمل لا يتوقف على العلم ،
فلذلك كان الدليل عندهم أعم .
ولما كان أصول الفقه متعلقاً بهما ، احتيج فيه إلى الاصطلاحين ، فهذا
عرّفه بالتعريفين ، لكونه مستمداً من الكلام وأصلاً للفقهاء .
ولما كان تعلقه بالفقه أقوى - ولهذا سمي بأصول الفقه ولم ينسب إلى
الكلام مع كونه مقصوداً للفقهاء لا لذاته - عرّفه في اصطلاح الفقهاء أولاً ،

(١) هذا التعريف ذكره الرازي في المحصول (ج ١/ق ١/١٠٦) ، وفي الإيضاح لابن الجوزي : «...
إلى علم أو ظن» . (ص ١٦) ، وذكر مضمونه الجويني . انظر الكافية في الجدل (ص ٤٦) .
وقد أضاف الباقلاني قيماً على التعريف ، وهو : «ما لا يعلم بالاضطرار» . انظر التلخيص
(١٢١/١) .

وتعريف الدليل في عرف الفقهاء كما ذكره الشارح ، هو الذي جرى عليه أكثر الفقهاء
والأصوليين ، وهو أعم من تعريف المتكلمين ؛ لأن قولهم : إلى مطلوب خبري ، يدخل ما يفيد
القطع والظن . انظر شرح الكوكب المنير (٥٣/١) .
وقد اعترض الشيرازي على تعريف المتكلمين قائلاً : «وهذا غير صحيح ؛ لأن حقيقة الدليل ما
أرشدك إلى الشيء ، فقد يرشد مرة إلى العلم ، ومرة إلى الظن ، فاستحق اسم الدليل في الحالين ،
يحقق ذلك : أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل ،
فوجب التسوية بينهما» . شرح اللمع (٩٧/١) .

وأيضاً : موضوع أصول الفقه الأدلة السمعية وهي أعم من العلمي والظني^(١) .
واعلم أن النقلى الصرف لا يفيد اليقين^(٢) ؛ لأنه ما لم يثبت صدقه لا يفيد ، وصدقه لا يعلم إلا بالعقل ، بنظره في دلالة المعجزة .
وعرفه قوم بأنه : قولان فصاعداً يكون عنهما قولٌ آخر ، أي قضيتان ولم يقل : مقدمتان ؛ لأن المقدمة تعرف بأنها جزء الدليل ، فلو عرف بها لدار .
وقوله : (فصاعداً) ليتناول القياس المركب^(٣) .

(١) في (ب) : العلم والظن .

(٢) يقول الشاطبي : «فإنها إن كانت من أخبار الآحاد ، فعدم إفادتها القطع ظاهر ، وإن كانت متواترة ، إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني ، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً ، فإنها تتوقف على نقل اللغات ، وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، والنقل الشرعي أو العادي ، والإضمار ، والتخصيص للعموم ، والتقييد للمطلق ، وعدم النسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلي ، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ، وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين ، وهذا كله نادر أو متعذر» . الموافقات (١٣/١) .

وقال العضد بعد أن ذكر رأي من قال بعدم إفادتها اليقين : «إنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة ، تدل على انتفاء الاحتمالات ، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن ، والتشكيك فيه سفسطة» . (ص ٤٠) .

(٣) القياس المركب : عبارة عن أقيسة سيقت لبيان مطلوب ، والقياس المبين للمطلوب منها بالذات ليس إلا واحداً ، ومقدمته أو إحداها نتيجة لما تقدم من القياس ، لكن إن كانت النتائج المذكورة فيه ، سمي قياساً مركباً متصللاً ، وإن كانت غير مذكورة فيه ، سمي قياساً مركباً منفصلاً .
ومثال المركب المنفصل : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان جوهر .

ومثال المركب المتصل : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان جوهر . انظر المبين (ص ٨٢-٨٣) .

وقوله : (يكون عنهما قول آخر) ليخرج قضيتان لا يكون عنهما قول آخر ، مثل : زيد قائم ، عمرو قاعد ، وإن كان مجموعهما يستلزم إحداهما ، لكن ليس ذلك بقول آخر مغاير لهما ، وهذا يشمل البرهان والأمانة ؛ لأن قوله : (يكون عنهما [قول آخر] ^(١)) أعم من أن يكون لازماً أو لا . ويشمل الاقتراضي ^(٢) ، والاستثنائي ^(٣) ؛ لأن النتيجة قول يغاير كل واحدة من المقدمتين أيضاً .

وبين الدليل بهذا المعنى وبينه بالأولين ^(٤) عموم من وجه ، لصدق الأولين على المعقول دون الثالث لتقييده بالقول ، وصدق الثالث دونهما على القضايا المرتبة بالفعل ترتيباً صحيحاً ، وصدقهما على الأقوال الصحيحة الغير مرتبة . وإن أريد المعنى الثاني فيما تقدم ، كان أخص من الأول مطلقاً ، وبينه وبين الثاني عموم من وجه ، لصدق الثاني دونه على المعقول ، وصدق الثالث دونه على المركب من الظنيات .

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٢) الاقتراضي : نقيض الاستثنائي ، وهو ما لا يكون عين النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل كقولنا : الجسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، ينتج : الجسم محدث ، فليس هو ولا نقيضه مذكوراً في القياس بالفعل . التعريفات (ص ١٨٢) .

(٣) الاستثنائي : ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل ، كقولنا : إن كان هذا جسماً فهو متحيز ، لكنه جسم ، ينتج : إنه متحيز ، وهو بعينه مذكور في القياس .

أو لكنه ليس بمتحيز ، ينتج : إنه ليس بجسم ، ونقيضه قولنا : إنه جسم ، مذكور في القياس . المصدر نفسه (ص ١٨١) .

(٤) هكذا في الأصل ، وفي العبارة غموض ، ومراده : وبين الدليل بالمعنى الثالث ، وبينه - أي الدليل - بالمعنيين الأولين ، عموم من وجه .

وعرّفه [بعض] ^(١) المنطقيين بأنه قولان فصاعداً يستلزم لنفسه قولاً آخر.
 فقوله : (يستلزم) أي مجموعهما ، فتخرج الأمانة ؛ لأنه ليس بينهما
 [١٥/] وبين ما تفيد ربط عقلي / يقتضي لزوم ذلك القول عنهما ، إذ لو استلزمت
 شيئاً ما تخلف ؛ لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم ، لا يقال : الأمانة تستلزم
 لكن لا لنفسها بل مع عدم المانع ، لأن المصنف قال في الذي قبله : يكون
 عنهما قول ، ولم يقل : يستلزم ، حتى يكون قيد لنفسه يخرج الأمانة .

فقوله : (لنفسه) ليخرج قياس المساواة ^(٢) ، كقولنا : (أ) مساوٍ
 لـ(ب) ، و (ب) مساوٍ لـ(ج) [فإنه يستلزم : (أ) مساوٍ لـ(ج)] ^(٣) ، لكن
 لا لنفسه بل بواسطة مقدمة أجنبية ، وهي مقدمة غير لازمة لشيء من مقدمتي
 القياس ، وهو قولنا : كلما هو مساوٍ لـ(ب) ، مساوٍ لـ(ج) ، وهذا ليس
 بدليل عند المنطقيين ؛ لأن الدليل عندهم ما يستلزم لذاته ، وقول من قال :
 لنفسه يخرج المستلزم بواسطة عكس إحدى مقدمتيه بعكس النقيض ، فاسد
 على رأي المصنف ؛ لأنه يبين الضرب الرابع من الشكل الثاني ^(٤) بذلك ،

(١) بعض : ساقطة من (أ) .

(٢) قياس المساواة : هو الذي يكون متعلق محمول صفراه موضوعاً في الكبرى ، فإن استلزامه لا
 بالذات ، بل بواسطة مقدمة أجنبية ، حيث تصدق بتحقق الاستلزام ، كما في قولنا : (أ) مساوٍ
 لـ(ب) ، و (ب) مساوٍ لـ(ج) ، ف (أ) مساوٍ لـ(ج) ، إذ المساوي للمساوي للشيء ، مساوٍ لذلك
 الشيء ، وحيث لا يصدق ولا يتحقق ، كما في قولنا : (أ) نصف لـ(ب) ، و (ب) نصف لـ(ج) ،
 فلا يصدق (أ) نصف لـ(ج) ، لأن نصف النصف ليس بنصف بل ربع . التعريفات (ص ١٨٢) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٤) الضرب الرابع من الشكل الثاني هو : سالبة جزئية صغرى ، وموجبة كلية كبرى ، كقولنا :
 بعض الحجر ليس بحيوان ، وكل إنسان حجر ، ينتج : بعض الحجر ليس بإنسان . إيضاح المههم من

وهو دليل عند المنطقيين .

ولو قيل : يستلزم لنفسه قيد واحد يخرج الأمانة ؛ لأنها تستلزم مع عدم المانع ، أو لكون المصنف لم يقل : فتخرج الأمانة وقياس المساواة ، لكان أقرب إلى كلام المصنف ، وهذا أعم من أن يكون الاستلزام بيناً كالشكل الأول ، أو لا كالثلاثة الباقية ، ويدخل الاستثنائي أيضاً .

والدليل بهذا المعنى أخص منه ، فالثالث مطلقاً وبينه وبين الأول [ين] ^(١) عموم من وجه مما تقدم في الثالث معهما ، هذا على التفسير الأول .
وأما على الثاني فهو أخص من الأول مطلقاً ، وكذا من الثاني أيضاً .
قال : (ولا بد من مستلزم للمطلوب ، حاصل للمحكوم عليه ، فمن ثم وجبت المقدمتان) .

أقول : يعنى أنه لا بد في كل دليل من مقدمتين ؛ لأن نسبة الأكبر إلى الأصغر لما كان محمولاً ، [فلا بد] ^(٢) في الدليل من أمر يوجب العلم به ، وذلك هو المسمى عند المنطقيين بالحدّ الأوسط ^(٣) ، لتعلقه بطرفي النسبة ، فبحسب كل تعلق حصلت مقدمة ، والمطلوب انتساب الأكبر إلى الأصغر .
والمراد بقولنا : (حاصل للمحكوم عليه) أنه متعلق به تعلقاً إسنادياً ، وعلى هذا يشمل الأقيسة الأربعة ^(٤) ، والاستثنائي .

معاني السلم (ص ١٤) .

(١) ساقطة من (ب) .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) عبارة عن الحدّ المشترك بين مقدمتي الاقتران . المبين (ص ٨٢) .

(٤) القياس أربعة أنواع : ١- قياس حملي ، ويسمى : قياساً اقترانياً ، ٢- قياس شرطي متصل ،

وإن فسر (حاصل) بمعنى ثابت ، لم يتناول إلا الشكل الأول^(١) ،
وضربين من الثاني .

وقيل : مراده الشكل الأول ؛ لرجوع الباقي إليه ، فيكون المعنى : ولا بد
من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به حاصل له أو مسلوب عنه ،
ومن ثم أتى ، من أجل أنه لا بد من مستلزم للمطلوب حصلت الكبرى ،
حاصل للمحكوم عليه حصلت الصغرى ، وهما المقدمتان .

قال : (والنظر : الفكر الذي يطلب به علم أو ظن) .

[تعريف
النظر]

أقول : النظر في اللغة^(٢) يطلق على الانتظار ، وعلى رؤية العين ، وعلى

[١٦/١] / الإحسان ، وعلى المقابلة^(٣) .

ويطلق ويراد به الاعتبار ، وهذا هو النظر في عرف المتكلمين^(٤) .

ورسمه القاضي أبو بكر^(٥) : «بالفكر الذي يطلب له علم أو ظن»^(٦) .

↔

٣- قياس شرطي منفصل ، ٤- قياس خلف . راجع معيار العلم (ص ١١١) .

(١) الشكل الأول هو : ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى ،

كقولنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث . إيضاح المبهم (ص ١٣) .

(٢) انظر مادة : ن ظ ر في لسان العرب (٥/٢١٥) ، القاموس المحيط (ص ٦٢٣) .

(٣) في (أ) : المعاملة .

(٤) انظر التلخيص (١/١٢٧) .

(٥) الباقلاني ، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ، اختلفوا في مذهبه ، قيل :

شافعي ، وقيل : مالكي وهو الصواب ، تزيد مؤلفاته عن خمسين مصنفاً ، جلها في علم الكلام ،

ومن أهمها : «إعجاز القرآن» ، و«التقريب والإرشاد» ، و«تمهيد الأوائيل» ، توفي سنة (٤٠٣هـ) .

راجع تاريخ بغداد (٥/٣٧٩) ، البداية والنهاية (١١/٣٧٣) .

(٦) راجع التلخيص (١/١٢٨) .

فقوله : (الفكر) كالجنس ، والفكر يطلق لثلاث معان : على حركة النفس [بالقوة]^(١) التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ ، إذا كانت تلك الحركة في المعقولات ، فإن كانت في المحسوسات ، سميت : تخيلاً ، وقد يطلق على أخص وهو حركتها من المطالب^(٢) إلى المبادئ ، ورجوعها عن المبادئ إلى المطالب .

ويرسم الفكر بهذا المعنى : بترتب أمور حاصلة في الذهن ليتوصل به إلى تحصيل غير الحاصل ، ويطلق على الجزء الثاني فقط وهو [الـ]^(٣) حركة [النفس]^(٤) من المطالب إلى المبادئ وإن كان الغرض منها الرجوع ، وهذا هو الذي يستعمل بإزائه الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب .
فقوله : (الذي يطلب به علم أو ظن) هو الفكر ، فالمعنى الثاني يخرج الفكر بمعنى الأول والثالث .

وقوله : (الذي يطلب به) يتضمن المطلوب منه وهي المبادئ ، ويتضمن

(١) بالقوة : ساقطة من (ب) .

(٢) المطالب على أربعة أقسام ، بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي يسأل بها عنه :
الأول : مطلب «هل» ، يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه ، وتدخل فيه بالقوة «أين» ، و«متى» ، و«كيف» .

الثاني : مطلب «ما» ، ويعرف به التصور دون التصديق .

الثالث : مطلب «لم» ، وهو طلب العلة لجواب هل .

الرابع : مطلب : «أي» ، وهو الذي يطلب بن تميز الشيء عما عداه . راجع معيار العلم للغزالي (ص٢٣٧-٢٣٨) .

(٣) ساقطة من (ب) .

(٤) النفس : ساقطة من (أ) .

أنها معلومة ؛ لأن الطلب من المجهول مطلقاً محال ، ويتضمن ما به يقع الطلب وهو ترتيب تلك المبادئ .

وقوله : (علم أو ظن) أي يطلب به علم أو ظن غير حاصل ؛ لأن طلب ما حصل محال ، فيكون بمعنى : يتوصل به إلى تحصيل ما ليس بحاصل ، فيرجع إلى تعريف الحكماء ؛ لأن تعريف الشيء تعريف لمرادفه .

وقال الإمام^(١) في الشامل : «الفكر^(٢) : انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد»^(٣) ، فقد يكون لطلب علم أو ظن ، فيسمى : نظراً ، وقد يكون كأحاديث النفس ، فلا يسمى نظراً .

واعلم أن هذا التعريف يشمل النظر الموصل إلى التصور وإلى التصديق ، والنظر الصحيح والفساد .

قيل عليه : الظن مطلوب بالنظر ، والمظنون قد يكون خلاف الواقع فيلزم أن يكون الجهل مطلوباً بالنظر .

وردّ : بأن المطلوب مطلق الظن ، لا الظن المخالف للواقع ، ولا يلزم من كون العام مطلوباً بشيء أن يكون الخاص مطلوباً به .

(١) هو إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن حنوية الجويني ، كان إماماً في أصول الفقه ، له مصنفات كثيرة في أصول الدين ، وأصول الفقه ، والفقه ، من أهمها في أصول الفقه : «البرهان» ، و «التلخيص» ، توفي سنة (٤٧٨هـ) . انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٦٥/٥) ، شذرات الذهب (٣/٣٥٨) .

(٢) الفكر هو : ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول . التعريفات (ص١٦٨) ، الكليات (ص٩٠٤) .

(٣) لم أقف عليه في الشامل .

قيل أيضاً : هذا تعريف بالأنواع ، فهو تعريف بالأخفى^(١) ؛ لأن ما يطلب به علم أخص من النظر ، وكذا ما يطلب به ظنٌ .

ردٌ : بأن انقسام النظر إلى الأمرين خاصة له ، فصح تعريفه بهما .

واعلم أن الحركة في قولهم : «حركة النفس في المبادئ» ، إنما هي حركة

في الكيف ، بمعنى أنها تكيفت بكيفية بعد تكيفها بغيرها ، ثم تنتقل إلى أخرى

وأخرى ، فحركة النفس إلى المبادئ هو تكيفها بالمعاني المخزونة عندها ،

وانتقال النفس فيها بانتقالها من تكيف بواحد إلى تكيف بآخر ، إلى أن تجد

المبادئ المؤدية إلى المطلوب ، بعد تكيفها بالمطلوب بوجه ما / وتكيفها بالمعنى [١٧/١]

هو اتصافها بالحالة التي تعرضها عند ملاحظتها^(٢) المعنى ، فإذا حصل معنى

غير ذلك ، حصلت كيفية غير تلك .

قال : (والعلم ، قيل : لا يحدّ ، فقال الإمام : لعسره ، وقيل : لأنه [تعريف العلم]

ضروري من وجهين :

أحدهما : أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بغيره كان

دوراً .

وأجيب : بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره ، لا

على تصوره ، فلا دور .

الثاني : أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة .

وأجيب : بأنه لا يلزم من حصول أمرٍ تصوره ، أو تقدم تصوره) .

(١) لعلها بالأخص .

(٢) في (ب) : ملاحظة .

أقول : العلم يطلق على المنقسم إلى مطلق التصور ومطلق التصديق ، وهو المراد في قوله : والعلم ضربان .

ويطلق على المنقسم إلى تصور خاص وتصديق خاص ، وهما اللذان يوجب كل واحد منهما لمن قام به تمييز لا يحتمل النقيض ، وهو المختلف فيه عند المصنف ، وهو الذي حدّه في قوله : وأصحها .

ويطلق على مطلق التصديق وهو المراد من قوله : ويسمى تصديقاً وعلماً .
ويطلق على تصديق يقيني ، وهو المراد في قوله : وقيل إلى العلم به ، فتخرج الأمانة .

وبعضهم جعل^(١) الاختلاف في العلم بالمعنى الأول ، لا فيما ذكر المصنف ، وهو خطأ ، يعلم ذلك من طالع كلام إمام الحرمين^(٢) ، ومن طالع المستصفي^(٣) .

قال إمام الحرمين والغزالي^(٤) ومن تابعهما : إن لا يحدّ - أي حدّاً حقيقياً - لعسر تحديده^(٥) ، قال الغزالي : «أكثر المحسوسات مثل الروائح والطعوم يعسر تحديدها ، لعسر الاطلاع على الذاتى المشترك والذاتى الأخص ، فما ظنك

(١) في (أ) : نقل .

(٢) راجع البرهان (١١٩/١-١٢٣) .

(٣) المستصفي (٢٤/١-٢٥) .

(٤) الإمام محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الطوسي ، له مؤلفات كثيرة من أهمها : «المستصفي» و «إحياء علوم الدين» ، توفي سنة (٥٠٥هـ) . انظر طبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٤) ، البداية والنهاية (١٨٥/١٢) .

(٥) راجع حدّ العلم في البرهان (١١٩/١-١٢٠) ، المستصفي (٢٥/١) .

بالمعقولات»^(١) ، وقال غيره^(٢) : إن في العلم إضافة أشبهت أن تكون ذاتية له أو عارضة ، ولهذا اختلف فيه أجوهر^(٣) هو أم عرض^(٤) ؟ ، وعلى أنه عرض أهو من مقولة الإضافة^(٥) أم [من]^(٦) مقولة الكيف^(٧) أم [من]^(٨) مقولة الانفعال^(٩) ؟ ، وإذا لم تتميز ذاتياته من عرضياته ، عسر تحديده ، [فلا يتأتى إلا نادراً من مؤيد يعلم ذاتياته ، فيكون في حكم العدم]^(١٠) ، فلا طريق إلا بأن نميزه عن غيره بالقسمة ، بأن نأخذ المشترك بينه وبين غيره ، ثم نأخذ المميز حتى يخرج لنا العلم من بينهما ، فيكون ذلك رسماً له .

(١) المستصفي (٢٥/١) .

(٢) القائل هو الخنجي . انظر النقود والردود (١٥/أ) .

(٣) الجوهر عند المتكلمين هو : المتحيز ، وهو ينقسم إلى بسيط ويعبر عنه بالجوهر الفرد ، وإلى مركب وهو الجسم . المبين (ص ١٠٩) .

(٤) العرض : هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع ، أي محل يقوم به ، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به . التعريفات (ص ١٤٨) .

(٥) مقولة الإضافة : عبارة عن ماهيتين تعقل واحدة لا يتم إلا مع تعقل الأخرى ، كالأبوة والبنوة . المبين (ص ١١٢) .

(٦) من : ساقطة من (أ) .

(٧) مقولة الكيف : عبارة عن هيئة قارة للجوهر ، لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها وعن حاملها ، ولا يوجب قسمة ولا نسبة في أجزائها وأجزاء حاملها . المصدر نفسه (ص ١١١) .

(٨) من : ساقطة من (أ) .

(٩) مقولة الانفعال : هي نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير ، فإن كل منفعل فعن فاعل ، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد ، بحكم العادة المطردة عند أهل الحق ، وبحكم ضرورة الجبلية عند المعتزلة والفلاسفة . معيار العلم (ص ٣١٦) .

(١٠) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

والحق : أن العسر لا يوجب منع تحديده ، إلا لمن لم يعلم من أي مقولة هو ، يخرج من مذهب هؤلاء أنه كسبي يرسم ولا يحدّ ، وقال الإمام فخر الدين الرازي^(١) : لا يحدّ - أي حقيقياً ولا رسمياً - لأنه ضروري^(٢) ، واحتج على ذلك بوجهين : الأول : لو لم يكن ضرورياً ، لكان كسبياً ، إذ لا واسطة ، ولو كان كسبياً لأمكن تحصيله بالمعرف ، لإمكان اكتساب النظري بالمعرف ، لكنه لا يكتسب من غيره ، وإلا لزم الدور . بيان اللزوم ؛ أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم ، لامتناع تعريف الشيء بنفسه ، فلو علم العلم بغيره لزم تقدم العلم بذلك الغير ، ضرورة وجوب سبق العلم بالحدّ على العلم بالحدود ، لكن العلم بالغير متأخر عن العلم لأنه إنما يعلم به ، فيتوقف العلم على ذلك الغير المتوقف على العلم ، ويلزم الدور وهو باطل بما نقرر في علم الكلام .

[١٨/أ] / وأجاب بعضهم : بأن غير العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ، والغير كاشف للعلم بالعلم ، وليس بمحال أن يكون العلم كاشفاً عن غيره ، وغيره كاشفاً عن العلم به .
وهو حسن ، لكنه يغاير كلام المصنف بوجه ما .

(١) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي القرشي الرازي ، الفقيه الأصولي النظار الشافعي له مؤلفات كثيرة من أهمها : «المحصل» ، و «المعالم» ، و «الجدل» ، و «التفسير الكبير» ، و «المحصل» توفي سنة (٦٠٦هـ) . سير أعلام النبلاء (١٣/١١٥) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص٢١٦) .

(٢) المحصل (ص١٤٨) ، والمراد بالضروري هنا اليقيني لا البدهي ، ولا المحسوس وحده . انظر تلخيص المحصل للطوسي على هامش المحصل للرازي (ص١٤٨) .

وجواب المصنف : أن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بذلك الغير لا على تصور العلم ، أي يتوقف تصور الغير على علم جزئي وهو تعلق العلم بذلك الغير ، لا على تصور حقيقة العلم ، والتوقف على الغير حقيقة العلم لا حصول جزئي منه ، وإنما يلزم الدور لو توقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم ، أما على [حصول]^(١) [تصور]^(٢) جزئي من العلم فلا دور . فإن قيل^(٣) : تصور غير العلم هو حصول العلم بغيره فتوقف على نفسه . أجب^(٤) : بأن تصور غير العلم أخص من حصول العلم بالغير ، لانقسام حصول العلم بالغير إلى التصور والتصديق ، ولا ضرورة في توقف الخاص على العام . قال^(٥) : إلا أن تصور العلم يتوقف على تصور الغير ، لأن تصور المحدود يتوقف على تصور الحدّ ، وتصور الغير يتوقف على حصول العلم به ، لا على حقيقة العلم [به]^(٦) ، فلا دور . والمصنف وضع الظاهر في قوله : (بغيره) موضع المضمّر ، ولو قال به لكان أحسن ؛ لأن وضع الظاهر موضع المضمّر قليل في كلامهم ، ووقع في المنتهى وفي بعض النسخ^(٧) .

(١) حصول : ساقطة من (أ) .

(٢) تصور : ساقطة من (ب) .

(٣) نقل الاعتراض عن الأصفهاني . بيان المختصر (٤٣/١) .

(٤) صاحب الجواب هو الأصفهاني . انظر المصدر السابق .

(٥) أي المحيب .

(٦) به : ساقطة من (أ) .

(٧) قال في المنتهى : «وردّ : بأن توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره ،

ولا يتوقف حصوله على تصوره ، فلا دور» . منتهى السؤل والأمل (ص ٤) .

وأجيب : بأن توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره
أي تصور العلم يتوقف على تعلق العلم بالغير ؛ لأنه إذا توقف على تصور
حدّه الذي هو الغير ، والغير متوقف على تعلق العلم به ، صدق أن العلم
يتوقف على تعلق العلم بالغير ، وحصول العلم بالغير لا يتوقف على تصور
العلم^(١) ، لجواز حصول العلم بالشيء مع الذهول عن تصور ماهية العلم .
والضمير في قوله : (لا على تصوره) أي لا على تصور العلم بالغير ،
وإلا لتوقف على تصور العلم لأنه جزؤه ، فيتوقف على نفسه .

واعلم أن قول من قال : هذا الدليل بعد سلامته عن المنع لا يفيد - لأنه لا
يلزم من امتناع التحديد الضرورة - ساقط يعلم من تقريرنا للدليل المذكور .
الوجه الثاني : أن علمنا بوجودنا تصديق ضروري ، فتكون تصورات
ضرورية ؛ لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى أن يكون ضرورياً ، والعلم
أحد تصورات هذا التصديق ، فيكون ضرورياً .

وقد تقرر على وجه آخر ، وهو أن نقول : علمي بوجودي علم خاص
ضروري ، وإذا كان الخاص ضرورياً ، كان مطلق العلم ضرورياً ، لاستحالة
[١٩/١] كون المركب ضرورياً وجزؤه / كسبياً ، وإلا لتوقف عليه ؛ لأن المتوقف
على المتوقف متوقف .

وأجيب عنه على التقرير الأول : بأنه لا يلزم من بدهاة التصديق بدهاة
التصور ؛ لأن التصديق البديهي هو الذي يكون تصور طرفيه كافياً في الجزم
بالنسبة بينهما ، فقد تكون تصوراته كسبية ، وقد تكون ضرورية ، وقد

(١) في (ب) : الغير .

تكون مختلطة ، مع أن التصديق لا يتوقف إلا على التصور بوجه ما ، لا على تصور الحقيقة .

وأجيب عنه على التقرير الثاني : أن قولكم : علمي بوجودي علم خاص ضروري ، فمطلق العلم ضروري ، فإن عنيتم أن ماهيته متصورة بالضرورة فممنوع ، وإن عنيتم أن ذلك حاصل بالضرورة فمسلم ، ولا يلزم منه تصور مطلق العلم ، بل حصول العلم الخاص يستلزم حصول العلم المطلق ، وتصور العلم الخاص يستلزم تصور العلم المطلق ، وأما حصول العلم فلا يستلزم تصور العلم .

قيل^(١) عليه : قولكم : لا يلزم من حصول أمر تصوره ، لا يلزم من حصول أمر في الخارج تصوره ، أما حصول أمر في الذهن ، فإنه يستلزم تصوره ؛ لأنه^(٢) لا ينفك الحاصل في الذهن عن تصوره .

ردّ : بأنه قد ينفك ؛ لأنه ما لم تلاحظ النفس ذلك الحاصل في الذهن لا يتحقق تصوره ، وملاحظة النفس له ليس لازماً لحصوله ، فإننا نجد في أنفسنا أنه قد يحصل فيها شيء تصوره عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار ، والنفس لا تلاحظه ولا تعتبره .

وقوله : (ولا يقدم تصوره) إشارة إلى جواب سؤال ، أي العلم يحصل باختيار صاحبه ، وكلما هو كذلك فهو مسبق بتصوره ، لأن الأفعال الاختيارية مسبوقة بتصورها .

(١) القائل هو الخطيبي . انظر النقود والردود (١٧/أ) .

(٢) في (ب) : إذ .

ورد : بأن حصول العلم لنا بالفيض [علينا]^(١) لا بالاختيار .
قال : (ثم نقول : لو كان ضرورياً لكان بسيطاً إذ هو معناه ، ويلزم
أن يكون كل معنى علماً) .

أقول : لما كان لا يلزم من إبطال الدليل إبطال المدلول ، احتج الآن على
كونه مكتسباً بأنه مركب وكل مركب كسبي ، بيان الصغرى من وجهين :
الأول : أنه نوع من مقولة الكيف ، أو من مقولة الانفعال على الرأيين
فيكون داخلاً تحت أحد هذين الجنسيتين ، وحينئذ لا بد له من فصل .

الثاني : [أنه]^(٢) لو لم يكن مركباً لكان بسيطاً ؛ إذ لا واسطة ، ولو
كان بسيطاً لكان كل معنى علماً .

بيان اللزوم ؛ أن كل علم معنى ، فلو لم يكن كل معنى علماً ، لكان
المعنى أعم من العلم ، فكان العلم مركباً من المعنى وأمر آخر مختص ،
والتقدير : البساطة .

وأما بيان بطلان الثاني ؛ فلأن كثيراً من المعاني ليست بعلوم ، كالجود
والشجاعة ، وغيرهما .

وأما بيان الكبرى ؛ فلأن المركب يتوقف تصوره على تصور أجزائه ،
وهي / غيره ، وما توقف تصوره على تصور غيره فهو كسبي . [٢٠/١]

وقوله : (إذ هو معناه) بيان للملازمة ، أي يلزم الضرورة البساطة ؛
لأن البسيط نفس الضروري ؛ لأن اشتراكهما في عدم التوقف لا يستلزم اتحاد

(١) علينا : ساقطة من (ب) .

(٢) أنه : ساقطة من (ب) .

حقيقتهما ، لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد .

ردّ الأول : بأننا لا نسلم أن العلم وجودي ، سلمنا ، ولا نسلم اندراجهُ تحت شيء من المقولات العشر^(١) ، إذ لم يَقم برهان على الانحصار . سلمنا ، ولا نسلم أن اندراجهُ تحت شيء منها من حيث أنه علم بشيء ، فإنه من حيث إنه يحصل صورة الشيء عند العقل ، يكون آلة ينظر به في الشيء ، فيصير الشيء به معلوماً .

وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرًا ولا عرضاً ، ومن حيث إنه شيء حاصل عند العقل يكون عرضاً ، لكن من هذه الحيثية يكون معلوماً لا علماً .

سلمنا اندراجهُ من حيث إنه علم لا من حيث إنه كيف أو انفعال ، ولا نسلم أنه [اندرج]^(٢) اندراج النوع تحت الجنس ، لجواز كونه [اندرج]^(٣)

(١) المقولات العشر هي :

الجوهر : مثل إنسان ، حيوان ، جسم .

الكم : مثل ذو ذراع ، ذو ثلاثة أذرع .

الكيف : مثل أبيض ، أسود .

المضاف : مثل ضعف ، نصف ، أب ، ابن .

الأين : مثل في السوق ، في الدار .

متى : في زمان كذا ، وقت كذا .

الوضع : متكئ ، جالس .

أن يفعل ، يحرق ، ويقطع .

أن يفعل : يحترق ، وينقطع .

له : مثل منتعل ، متطلس ، متسلح . راجع معيار العلم (ص ٧٩) .

(٢) اندرج : ساقطة من (ب) .

(٣) اندرج : ساقطة من (ب) .

اندراج الشيء تحت العرض العام^(١) .

وأما ردّ ما ذكر في الكبرى ، فلا نسلم أن ما يتوقف تصوره على تصور أجزائه يكون كسبياً ، لجواز كون الأجزاء أموراً ذهنية متصورة بالبدئية ، يلزم من تصورهما تصوره بالبدئية .

قلت : ولو قدر على غير هذا الوجه لاندفع أكثر هذه الاعتراضات ، وهو أن يقال : لو كان ضرورياً لكان بسيطاً ، أي غير مركب بوجه لا من ذاتيات ولا من عرضيات ، وإلا لتوقف عليها فيعرف بها ، فلا يكون ضرورياً بنفسه لكن بالمعرف ، ولا نزاع فيه ، وكل تصور ضروري بما ذكرنا بسيط ، وضرورة الأجزاء لا تجعل المحدود ضرورياً بنفسه ، إذ ضرورته بضرورة ما تركب منه ، فتتوقف ضرورته على ذلك ، لتوقف المجموع على أجزائه ، ولو كان [العلم]^(٢) بسيطاً ، لكان كل معنى علماً ، والتقريب ما مرّ .
فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المعنى عرضاً عاماً ؟ .

قلنا : لو كان كذلك ، لتركب منه والعارض لتوقفه عليه ، فيحدّ رسمياً فلا ضرورة ، ألا ترى [أن]^(٣) الأجناس العالية^(٤) مع عمومها وبساطتها بوجه مركبة مع أعراضها ، فتحدّ رسمياً .

(١) العرض العام : ما يقال على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً غير ذاتي ، كالأسود والأبيض بالنسبة إلى الإنسان والفرس . المبين (ص ٧٣-٧٤) .

(٢) العلم : ساقطة من (أ) .

(٣) أن : ساقطة من (أ) .

(٤) هي التي تحتها أجناس وليس فوقها أجناس ، كالجوهر على القول بجنسيته . الكليات (ص ٣٣٩) .

وما قيل من أنا نعلم ضرورة أن المعنى ليس بخارج عن العلم فيه نظر ، ولو كان ذلك معلوماً بالضرورة ما اختلف في العلم ، حتى قال قوم : هو جوهر وليس بعرض .

والحق أنه متى سلمت الشرطية الأولى انتهض الدليل ؛ لأن^(١) المعنى ذاتي للعلم ، إذ لو رفع عن الذهن ارتفع العلم ، مع أن الفرض البساطة ، فلا ذاتي له غيره ، فيلزم من تحققه تحقق العلم ، فيلزم أن يكون كل معنى علماً .

وما قيل : لو كان خارجاً وهو عرض ، لزم قيام العرض بالعرض ، فباطل ، وكذا قول من قال : اتفاهم على أن بعض العلم ضروري تصوراً كان أن تصديقاً^(٢) ، ويكر على هذا الخلاف بالبطان يعلم مما تقدم .

قال : (وأصح الحدود : صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض ، فيدخل إدراك الحواس كالأشعري ، وإلا زيد : في الأمور المعنوية . واعترض على عكسه : بالعلوم العادية ، فإنها تستلزم جواز النقيض عقلاً .

وأجيب : بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر ، استحال أن يكون حينئذ ذهباً ضرورة وهو المراد ، ومعنى التجويز العقلي : أنه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه ، لا أنه محتمل) .

أقول : أشار إلى أنهم حدّوه بحدود كثيرة مزيفة^(٣) / فقال : وأصحها [٢١/١]

(١) في (ب) : إذ .

(٢) ذكر الزركشي أن أصح الأقوال هو : «أن بعض العلوم ضروري وبعضها كسبي» . البحر المحيط (٦٠/١) .

(٣) ذكر الآمدي أنه أبطل هذه الحدود في كتابه أباكار الأفكار ، والحدّ الذي اختاره تابعه عليه

بصيغة أفعل هنا ليست للمشاركة ، وقوله : (صفة) كالجنس ، وقوله :
(توجب تمييزاً) إسناد للفعل إلى السبب ، وإلا فالموجب هو الله تعالى ،
ومذهب الشيخ^(١) أن العلم الحاصل عقيب النظر بالفيض لا بالتولد^(٢) ،
فتخرج القدرة والإرادة وغيرهما ، مما لا يوجب لمن قام به أن يميز الأشياء ،
نعم يتميز في نفسه بها .

واعلم أن الفصل^(٣) والخاصة^(٤) يوجبان تمييز الشيء في نفسه ، ويوجب
حصولهما عند النفس تمييزاً للشيء عن غيره ، لكن ذلك علم .

والحق أن معنى الحدّ يوجب لمن قامت به [أن يميز الأشياء]^(٥) وإلا ردّ .
وقوله : (لا تحمل النقيض) يخرج الاعتقاد والظنّ والشكّ والوهم ،
فتدخل العلوم المستفادة من الحسّ الظاهر أو الباطن ، فإنها علوم عند الشيخ ،

ابن الحاجب مع تغيير في بعض الألفاظ . راجع الأحكام (١٣/١) .

(١) الأشعري : أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق ، تلمذ على الجبائي على طريقة
أهل الاعتزال ، ثم خرج عنهم ، له مؤلفات كثيرة منها : «الإبانة في أصول الديانة» ، و«إثبات
القياس» ، و«اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام» ، توفي سنة (٣٢٤هـ) . الوفيات
(٤١١/١) ، شذرات الذهب (٣٠٢/٢) .

(٢) رأي الأشعري : أن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة ، وليس بممتنع ألاّ يخلقه
بعده ، والمعتزلة يرون أنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد ، فهو متولد واجب
وقوعه بعد النظر . انظر تلخيص المحصل للطوسي (ص ٦٦) ، البرهان (١٢٥/١-١٢٦) .

(٣) الفصل : عبارة عما يقال على كلي واحد قولاً ذاتياً ، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان . المبين
(ص ٧٣) .

(٤) الخاصة : عبارة عما يقال على كلي واحد قولاً عرضياً ، كالكاتب بالنسبة للإنسان . المصدر
نفسه .

(٥) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

وإن إدراك الحواس يوجب إدراك النفس ، وإدراك النفس يوجب التصديق ،
ومن لا يراها علوماً لاحتمالها النقيض - إذ الحدّ قد يدرك الشيء على غير ما
هو عليه - يزيد في الحدّ : في الأمور المعنوية ؛ لأن العلم عندهم الصورة الكلية
الحاصلة في العقل ، ومن لا يصف الحواس بالإدراك يكون المعنى عنده^(١) :
فيدخل إدراك النفس بواسطة الحواس .

واعلم أن هذا الحدّ للعلم المنقسم إلى تصور وتصديق خاصين ، وهما
اللذان يوجب كل واحد منهما لمن قام به أن يميز الأشياء على وجه لا يحتمل
النقيض ، فسقط ما اعترض به على المصنف ، ولأن إدراك الحواس يحصل
صورة الشيء ، ويكون احتمال النقيض في التصور عدم كونه متصوراً على ما
هو عليه ، أو^(٢) لأن التصور لا نقيض له يصدق عليه ، أو نقول : الحدّ
للتصديق اليقيني ، ويكون المعنى : فیدخل التصديق بواسطة إدراك الحواس ،
فدخل تحت الحدّ .

وما قيل من أنه غير مطرد لدخول العقل ، وغير منعكس لخروج الفقه ،
فغير وارد ؛ لأن العقل ليس صفة توجب تميزاً ، والفقه ليس بعلم بهذا المعنى .
واعترض على عكس هذا الحدّ بالعلوم العادية ، فإن العقل يحكم بأن
العلم العادي يجوز أن يقع نقيض متعلقه ، فإن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر
جاز أن يتقلب ذهباً عقلاً ؛ لأن ذلك ممكن لذاته ، والممكن جاز أن يقع
بقدره الفاعل المختار ، ولو قال المصنف بدل يستلزم جواز النقيض : لجواز

(١) هكذا في الأصل .

(٢) في (ب) : و .

النقيض ، لكان أحسن .

وأجيب : بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر ، استحال ألا يكون حجراً إلا في العقل ولا في الخارج ، حالة تعلق العلم بكونه حجراً ، وإلا لجاز اجتماع النقيضين ، بخلاف الظن فإنه إذ ذاك يحتمل النقيض .

ومعنى التجويز العقلي : لو قدر نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه ؛ لأنه ممكن لذاته ، لكن الممكن لذاته قد يمتنع لغيره وهو وجود مقابله ، فتدخل العلوم العادية تحت الحدّ ، لأنها لا تحتمل وقوع النقيض عقلاً ولا خارجاً لأجل الغير .

قيل^(١) : العادة تمنع من احتمال النقيض في الذهن ، أما في الخارج فلا ؛ لأن غايتها الجزم ، ولا يلزم مطابقتها^(٢) .

وأجيب : بأن النفس اكتفت بالعادة أن النقيض وإن كان ممكناً لذاته ، لكنه ممتنع لغيره . قلت : لقائل أن يقول :

لما كانت العادة قابلة للانحراق^(٣) ، لم تكن مانعة من احتمال نقيض المعتاد في الخارج عند الجزم به ، لاحتمال أن تكون منخرقة في تلك الحال ، بل وقع ؛ لأن الصحابة كانوا يرون رجلاً لا يشكون أنه دحية^(٤) وكان

(١) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (٥١/١) .

(٢) عبارة الأصفهاني : «ولا يلزم أن يكون مطابقاً» . النقود والردود (١٩/أ) .

(٣) في (ب) : للانحرام .

(٤) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صاحب النبي ﷺ وروى أحاديث ، أسلم قبل بدر ولم يشهدا ، بقى إلى زمن معاوية ، وكان أجمل الصحابة ، فلذا كان جبريل ربما نزل في صورته . انظر الإصابة (٤٦٣/١) .

جبريل^(١) ، غايته^(٢) أن النفس لتمكنها وعدم اطلاعها على الخرق لا تحتمل النقيض عندها ، أما / لأنه لا يحتمل في الخارج فلا .

[٢٢/١]

قال بعضهم : الحكم على الحجر حالة المشاهدة أنه حجر علم ، وبعد الغيبة الحكم عليه بذلك اعتقاد ، لاحتمال أن لا يكون حجراً حينئذ .

قال : (واعلم أن ما عنه الذكر الحكمي ، إما أن يحتمل متعلقه [الظن والشك والوهم] النقيض بوجه ما أو لا ، والثاني العلم .

والأول ، إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره أو لا ، والثاني الاعتقاد ، فإن طابق فصحيح ، وإلا ففساد .

والأول ، إما أن يحتمل النقيض وهو راجح أو لا .
والراجع الظنّ ، والمرجوح الوهم ، والمساوي الشك ، وقد علم بذلك حدودها) .

أقول : قال في المنتهى : «واعلم أن الذكر النفسي إما أن يحتمل متعلقه النقيض [بوجه أو لا]^(٣)» ، وعدل عنه هنا ؛ لأن الذكر النفسي حكم ، والشك والوهم اختلف في مقارنتهما الحكم .

واعلم أن الحكم الذي هو إيقاع النسبة أو انتزاعها تابع لتمييز^(٤) تلك

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : «وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ في صورة دحية» . انظر مسند ابن عمر في مسند أحمد (٢/٢٤٨) الحديث رقم (٥٨٢٣) .

(٢) في (ب) : غاية .

(٣) ما بين المعرفتين ساقط من المخطوط ، وهي مثبتة في المنتهى لابن الحاجب (ص ٥) ، وكذا في متن المختصر .

(٤) في (ب) : لتعيين .

النسبة ؛ لأن الحكم بوقوع الشيء فرع تميزه عن غيره ؛ لأننا إذا أدركنا [أولاً]^(١) نسبة بين شيئين بنفي أو إثبات ، ثم ميزنا أن الحاصل مثلاً هو الإثبات ، حكمت النفس بأن الإثبات هو المطابق لما في الخارج ، فما عنه الذكر الحكمي هو تمييز النسبة ، والذكر الحكمي يعم النفسي واللفظي ، ومتعلق ما عنه الذكر الحكمي النسبة المعينة بنفي أو إثبات لا ما في نفس الأمر ، لا لما قيل بأن ما في نفس الأمر لا يحتمل النقيض ، لأنه قد يحتمله بتشكيك مشكك ، بل لأنه قد يتعلق بغير ما في نفس الأمر عند عدم المطابقة والعلم الذي خرج حدّه هنا أخص من الأول ، لتعلق ذلك بالمفرد^(٢) .

واحتاج المصنف إلى هذا التقسيم لوقوع الظنّ في تعريف النظر ، وأيضاً سائر الإدراكات يفهم من قوله في حدّ العلم : (صفة توجب تمييزاً^(٣) لا يحتمل النقيض) ، فلذلك شرع في تعريف الجميع بالتقسيم .

لا يقال : قوله : (لو قدر لم يلزم من محال لنفسه) مناف لما هنا ، فإن جواز النقيض بتقدير المقدر يناهض عدم احتمال النقيض عند الذاكر لو قدره .
لا لما قيل : إن التجويز العقلي من غير الذاكر فلا منافاة ؛ بل لأن العلوم العادية لا تحتمل النقيض عند الذاكر لو قدر النقيض لا عقلاً ولا خارجاً [ولا عند غيره]^(٤) لأجل الغير ، وإلا لجاز اجتماع النقيضين ، وإن جوزنا النقيض نظراً إلى ذاته .

(١) أولاً : ساقطة من (أ) .

(٢) في (ب) : المفردات .

(٣) في (ب) : تمييزاً .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

إذا ثبت هذا ، فما عنه الذكر الحكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض بوجه لا في الخارج لمطابقتها ، ولا عند الذاكر لكون الحكم جزماً ، ولا بتشكيك مشكك لكونه ثابتاً ، هو العلم .

وإن احتمل متعلقه النقيض بوجه ، فإما أن يحتمل ذلك عند الذاكر لو قدر النقيض أو لا ، والثاني الاعتقاد وهو : ما عنه ذكر حكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر فقط ، فالمعتبر فيه الجزم فقط ، والصحيح منه ما عنه ذكر حكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره فقط مع كونه مطابقاً ، والفاسد ما عنه ذكر حكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره فقط مع عدم المطابقة ، والأول وهو ما يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدر النقيض يلزم منه أن يحتمل النقيض بتشكيك مشكك ، ويجوز احتمال نقيضه في الخارج ، فهذا انتفى فيه الجزم والثبات دون المطابقة ، وهذا ثلاثة أقسام :

- فما عنه الذكر الحكمي واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحاً هو الظن .
- وما عنه ذكر حكمي واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحاً هو الوهم .
- وما عنه ذكر حكمي واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره [النقيض] ^(١) مع تساوي طرفيه ^(٢) هو الشك .

(١) النقيض : ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : الطرفين .

[٢٣/١] وعُلم بهذا الحصر حدود سائر / الأقسام ، يعني حدوداً رسمية ، وهو ظاهر .

قال : (والعلم ضربان : علم بمفرد ، ويسمى تصوراً ومعرفةً .
وعلم بنسبة ، ويسمى تصديقاً وعلماً) .

[أقسام العلم
التصور
والتصديق]

أقول : لما كان علم الشرع للفكر فيه مجال في اكتساب بعض تصوراته وتصديقاته ، احتيج إلى قواعد من علم المنطق لكيفية اكتسابها^(١) بالحدود والدلائل ، ولو أحالوها على كتب الأوائل لعسر على كثير من علماء الشرع الشروع فيما ليس شرعياً مع عدم الاحتياج إلى كثير منها في الشرع ، فانتزع منها القدر المحتاج وجعل مقدمة للأصول التي هي أدلة^(٢) الفقه ، صوناً للذهن عن الغلط في أصول الأحكام الشرعية ، فهي [من]^(٣) تنممة مبادئ هذا الكتاب ، مع أنه لا بيان لها في علم شرعي مشهور ، فبينها ها هنا كما فعل الغزالي^(٤) .

قوله : (العلم ضربان) تقسيم للعارض الذي هو العلم بالمعروض الذي هو المفرد وإيقاع النسبة ، والعلم المقسم هو الصورة الحاصلة عند الذات المجردة ، وهذا خير من قولهم : حصول صورة الشيء عند العقل ، لخروج علم الواجب ، وخير من قولهم : حصول صورة من الشيء عند العقل ، لما

(١) في (أ) : اكتسابهما .

(٢) في (ب) : دلائل .

(٣) من : ساقطة من (ب) .

(٤) استهل الغزالي كتابه المستصفى بمقدمة تكلم فيها عن مدارك العقول ، وحصرها في الحدّ

والبرهان . راجع المستصفى (ص ١٠-٥٥) .

تقدم [ولخروج شيء من الصورة]^(١) وأيضاً [الأشياء]^(٢) التي لا وجود^(٣) لها في الخارج ليست [أشياء]^(٤) انتزعت هذه منها ، مع أن علم الله تعالى غير منتزع من شيء ، والألف واللام في الشيء في الرسمين معاً ليست للعهد فلا يرد قولهم : صورة الشيء إن لم تكن مطابقة له ، لم تكن صورة له .

إذا عرفت هذا فالعلم بهذا المعنى يصدق على الجهل والتقابل بين المفرد ، وإيقاع النسبة تقابل العدم والملكية ، وإنما حملنا قوله : (وعلم بنسبة) على إيقاع نسبة ؛ لأن العلم بنفس النسبة تصور ، فما ليس إيقاعاً بنسبة مفرد ، سواء كان مركباً أم لا ، والعلم المتعلق به في الحالين يسمى تصوراً ، ولهذا كان العلم المتعلق بنفس النسبة تصوراً ، والمنطقيون يسمون ما يتعلق بالمفرد تصوراً لأنه ليس إلا حصول صورته ، ويسمون ما تعلق بإيقاع نسبة أو انتزاعها تصديقاً^(٥) ؛ لأنه ليس إلا الحكم بأن هذا مطابق لما في الخارج أو لا . وسمي تصديقاً له بأشرف عارضيه^(٦) ، وبعض الأصوليين يسمون الأول معرفة^(٧) ؛ لأن العلم يتعلق بالنسبة ، فلهذا يتعدى إلى مفعولين ، والمعرفة تتعلق بالمفرد ، فلهذا تتعدى إلى واحد فقط ، والتصديق نفس الحكم عند

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٢) الأشياء : ساقطة من (ب) .

(٣) في (ب) : مفرد .

(٤) أشياء : ساقطة من (أ) .

(٥) راجع إيضاح المههم (ص ٦-٥) .

(٦) وهو التصديق ، فالنسبة يتطرق إليها التصديق والتكذيب .

(٧) راجع المستقصى (١/١١) .

الفارابي^(١) وابن سينا^(٢) ، وعند الإمام فخر الدين ومن تابعه الحكم جزء التصديق^(٣) ، والمصنف لم يصرح بواحد من الرأيين .

فقيل^(٤) على الأول : الحكم من مقولة أن يفعل ، والعلم من مقولة أن يفعل ، أو من مقولة الكيف ، وأياً ما كان لا يندرج الحكم تحته .

وأجاب بعض أهل العصر : بأن النفس ليس لها تأثير ، وإنما لها قبول وإذعان وإدراك لوقوع النسبة ، فالحكم من مقولة الكيف ، فدخل تحت العلم .

قال : لأن الأفكار ليست موجدة للنتائج ، بل معدات للنفس لقبول الفيض ، فدل ذلك على أن الحكم صورة إدراكية ، إذ لو كان فعل النفس كانت موجدة للنتائج ، وفعل الشخص لا يحصل من غيره .

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن طلخان بن أزلق التركي الفارابي المنطقي الطبيب ، أحد أذكى العالم ، يلقب بالمعلم الثاني ، أخذ المنطق عن متى بن يونس ، له مؤلفات كثيرة منها : «مقالة في إثبات الكيمياء» ، توفي بدمشق سنة (٥٣٢٩هـ) . تاريخ الحكماء للقفطي (ص ١٢٣) ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ١٠٩) .

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن البلخي ، الفيلسوف الطبيب المشهور ، يلقب بالشيخ الرئيس ، له مؤلفات كثيرة منها : «القانون في الطب» ، و «الشفاء في الحكمة» ، و «أسرار الحكمة المشرقية» ، توفي سنة (٤٢٨هـ) . تاريخ الحكماء للقفطي (ص ٤١٣) ، عيون الأنباء (ص ٤٣٧) .

(٣) خالف الرازي سائر الحكماء في التصديق ، فهو عنده إدراك مع الحكم ، وعندهم هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل . راجع المحصل للرازي ، وتلخيصه للطوسي (ص ٢٥) ، إيضاح المبهم في معاني السلم للدمهوري (ص ٦) ، وراجع الشفاء لابن سينا (٢١/١) ، والإشارات والتنبيهات (١٣٦/١) .

(٤) قاله الأصفهاني . انظر بيان المختصر (٥٧/١) .

قلت : فيه نظر ؛ لأن الحاصل من الله تعالى الإقدار ، وهو معنى قولهم :
النتيجة تفيض ، وإلا لم يضاف إلينا فعل ؛ إذ الجميع فعل الله .
والحق أن الذي يخرجنا عن هذا ، أن نقسم العلم كما فعل ابن سينا إلى
تصور ساذج ، وإلى تصور معه تصديق^(١) .

قيل عليه : الإدراك الساذج إن كان إدراك الحقيقة من حيث هي
والمقسم^(٢) كذلك ، انقسم الشيء إلى نفسه وغيره ، وإن كان الإدراك المقيد
بعدم الحكم ، لزم شرط الشيء بنقيضه إن جعلنا التصور / شرط التصديق ، [٢٤/١]
أو تقوم الشيء بالنقيضين إن جعلناه جزؤه .

وجوابه : أنه الإدراك الذي لا يعتبر معه الحكم ، ولا امتناع في تقوم^(٣)
الإدراك الذي يعتبر معه الحكم بالإدراك الذي لا يعتبر معه الحكم ، كما أنه لا
امتناع في تقوم الأربعة - التي يلحقها الزوج - بالثلاثة^(٤) التي لا يلحقها .
سلمنا ، ونختار الثاني^(٥) ، والموجود في التصديق ما صدق عليه التصور
لا مفهومه ؛ لأن كثيراً من يحكم ولا يعرف مفهوم التصور ، ولا يلزم أن
يكون عدم الحكم معتبراً في التصديق ، وإنما يلزم ذلك لو كان مفهومه ذاتياً لما
تحتته ، أما مع جواز كونه عرضياً فلا .

(١) انظر الإشارات والتنبيهات (ق ١٣٢/١-١٣٤) .

(٢) في (ب) : والتقسيم .

(٣) في (ب) : تقدم .

(٤) في (أ) : الثلاثي .

(٥) وهو رأي الرازي .

قيل على القائل^(١) الحكم جزء التصديق : المركب إن لم تكن له صورة اجتماعية لم يكن شيئاً واحداً ، وإن كانت فحينئذ إن اعتبرت يكون التصديق مركباً من العلم والمعلوم ؛ لأن الصورة الاجتماعية لا تكون علماً ، والمركب من العلم وغيره ليس علماً ، وإن لم تعتبر كان التصديق علوماً .

وأجيب : نختار الثاني ، فيكون علوماً تصورية ، وعلماً واحداً تصديقياً .

قال : (وكلاهما ضروري ومطلوب .

فالتصور الضروري : ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ، لانتفاء

التركيب في متعلقه ، كالوجود والشيء .

والمطلوب بخلافه ، أي تطلب مفرداته بالحدّ) .

أقول : يعرف الحصر من تعريفهما ، وليست التصورات والتصديقات

كلها كسبية وإلا لما حصل لنا شيء بدون الكسب ، ولا ضرورة وإلا لما

احتجنا إلى اكتساب ، بل بعضها ضروري وبعضها نظري .

قيل : تقسيم كل واحد منهما إلى ضروري ونظري ، بل تقسيم العلم إلى

ذلك فاسد ؛ لأن مورد القسمة علم ، وكل علم إما ضروري وإما نظري ،

فمورد القسمة إن كان ضرورياً لم ينقسم إلى النظري ، وإن كان نظرياً لم

ينقسم إلى الضروري .

وأجيب : بأن المقسم ما صدق عليه علم^(٢) ، وبعضه ضروري وبعضه

[تقسيم العلم
إلى ضروري
ونظري]

(١) وهو الرازي كما تقدم .

(٢) في (أ) : العلم .

نظري ، مع أن الوسط لم يتحد ؛ لأن [محمول]^(١) مورد القسمة مفهوم ،
والعلم^(٢) والحكم في الكبرى على الأفراد ، ولو سلم ، اخترنا أنه ضروري .
وقوله : لا يصدق على^(٣) [النظري]^(٤) ممنعه ؛ لأن كونه ضرورياً
وصف له ، ولا يلزم من صدق شيء على شيء صدق وصفه عليه ،
كالأبيض الذي يوصف له الحيوان ، والحيوان صادق على الزنجي ، ولا
يصدق الأبيض عليه ، وذلك لأن طبيعة الأعم يجب اتصافها بالأمر المتقابلة ،
لتحققها في الصور المتعددة ، فالتصور الضروري ما لا^(٥) يتقدمه تصور يتوقف
عليه ، فيشمل ما لا يتقدمه تصور أصلاً ، وما يتقدمه إلا أنه لا يتوقف عليه .
وقوله : [لانتفاء التركيب في متعلقه]^(٦) تعليل لقوله : لا يتقدمه تصور
[يتوقف عليه الاستدلال ، لأن الحد لا يحصل برهان]^(٧) كما سيأتي ، أي
يجب أن ينتفي التركيب مطلقاً عن متعلق التصور الضروري ، إذ لو تركب
بوجه ولو من الداخل والخارج ، لتوقف تصوره على تصور سابق عليه ،
فحينئذ الضروري ما كان بسيطاً بكل اعتبار ، كالوجود والشيء .
قيل عليه : الكلي متفرع من الجزئي ، فتصور الوجود والشيء جزئياً غير

(١) محمول : ساقطة من (أ) .

(٢) في (ب) : العلم .

(٣) في (ب) : عليه .

(٤) النظري : ساقطة من (ب) .

(٥) في (ب) : لم .

(٦) ما بين المعرفتين ساقط من (ب) .

(٧) ما بين المعرفتين ساقط من (ب) ومشار إليها في الهامش إلا أنها مطموسة .

بسيط ، و كلياً غير ضروري ، إذ [قد ^(١)] يتقدمه ما يتوقف عليه .
 أجب : لأن هذا التقدم شرط ، وليس لانتفاء التركيب ولا لوجوده ،
 والضروري هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ، لانتفاء التركيب في
 [متعلقه] ^(٢) ، والكسبي ما يتقدمه تصور يتوقف عليه ، لوجود التركيب في
 متعلقه ، فعلم أن كلامه يقتضي أن يكون متعلق التصور الضروري بسيطاً ،
 لا أن يكون كل بسيط ضرورياً ، إذ البسيط الذي يتوقف على تصور لازم
 [٢٥/أ] خارج عن حقيقته / لا يصدق عليه الحدّ ؛ لأن هذا يتقدمه تصور يتوقف
 عليه .

والتصور الضروري عند الجمهور : ما لا يتوقف على كسب ^(٣) وإن
 كانت أجزاءه ضرورية ، فكل تصور ضروري بتفسير المصنف ضروري
 بتفسير الجمهور على ما ذكرنا ، لا على ما ذكر بعض الشراح ، ولا
 ينعكس ^(٤) .

والتصور المطلوب بخلافه ، أي ما يتقدمه تصور يتوقف عليه لوجود
 التركيب في متعلقه ، فيدخل البسيط الذي قدمناه ، ويدخل الضروري

(١) قد : ساقطة من (أ) .

(٢) متعلقه : ساقطة من (ب) .

(٣) قال الإيجي : «التصور الضروري : هو إدراك لا يحتاج في حصوله إلى نظر وفكر» . شرح
 الغرة (ص ١٠٥) ، وجاء في شرح السلم للدمهوري : «أن التصور النظري ما احتاج إلى تأمل
 والضروري عكسه» . (ص ٧) ، ويقول القطبي : «أما التصور الضروري فالمشهور أنه ما لا يتوقف
 حصوله في العقل على طلب» . النقود والردود (٢٢/ب) .

(٤) ذهب الأصفهاني إلى أنه يلزم من قول المصنف : (لانتفاء التركيب في متعلقه) أن يكون
 كل مركب مطلوب ، وهو على رأيه خلاف ما ذهب إليه الجمهور . بيان المختصر (٥٩/١) .

الأجزاء ؛ لأنه يتقدمه تصور يتوقف عليه ، وليس ضرورياً بنفسه لكن بضرورة الأجزاء ، فكان معرفاً بها ، ولا نزاع فيه .

وقوله : (أي تطلب مفرداته بالحدّ) تفسير للتصور المطلوب اصطلاحاً وليس بحدّ ؛ لأن الحدّ فهم من قوله : (بخلافه) ، وكان المعنى : لا يسمى مطلوباً إلا بطلب مفرداته ، وكأنه ميل إلى مذهب القدماء في أن تصور المطلوب لا يحصل بمفرد ؛ لأن المجهول يستحصل بالفكر ، وهو ترتيب أمور لا أمر واحد ، والباء للسببية ، فيكون الحدّ باعثاً على طلب المفردات ، وبتفسير الجمهور ما يتوقف علي كسب ، فالتصور النظري بتفسيره أعم منه بتفسيرهم .

ومعنى (تطلب مفرداته) تستحضر بسبب الحدّ ، إذ لا يلزم من تصور^(١) مفرداته أن تطلب مفرداته ، إذ قد تكون حاصلة من غير نظر واكتساب .

قال : (والتصديق الضروري : ما لا يتوقف تصديق يتوقف عليه .
[التصديق
الضروري]

والمطلوب بخلافه ، أي يطلب بالدليل) .
أقول : فسر^(٢) التصديق الضروري بما لا يتقدمه تصديق ، فجاز أن يكون طرفاه كسبيين أو أحدهما ، فما لا يتقدمه تصديق ، أو يتقدمه تصديق إلا أنه لا يتوقف عليه ضروري وإن توقف في تصور طرفيه على الكسب .
قيل عليه : التصديق بالقضايا الضرورية الكلية من التصديق بجزئياتها ، إذ

(١) في (أ) : توقف التصور .

(٢) في (أ) : فسروا .

التصديق بالكلي من الجزئي ، فهو مما يتقدمه تصديق يتوقف عليه .
وأجيب : بأنه لا معنى للجزئي إلا ما موضوعه جزئي ، وتصور الكلي
مشروط بتصور الجزئي لا بالحكم عليه جزئياً ، فالتصديق الكلي مشروط
بتصور الجزئي لا بالحكم على الجزئي ، والتصديق المطلوب بخلافه ، أي
بخلاف الضروري ، فهو ما يتقدمه تصديق يتوقف عليه ، وفسره بأن قال :
(أي يطلب بالدليل) لأنه لما كان مجهولاً ، والمجهول من التصديق إنما يطلب
بالدليل ، فذلك التصديق الذي يتقدمه هو الدليل ، وعبر عن التصديق
المطلوب بلازمه كما فعل في التصور المطلوب ، ليفيد من حدّ التصديق
المطلوب حدّ التصديق الضروري وبالعكس ، وهو ظاهر ، ولهذا اجترأ
بقوله : (والمطلوب بخلافه) .

قال : (وأورد على التصور : إن كان حاصلًا فلا طلب ، وإلا فلا
شعور به ، فلا طلب .

وأجيب : بأنه يشعر بها وبغيرها ، والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين .
وأورد ذلك على التصديق .

وأجيب : بأنه تتصور النسبة بنفي أو إثبات ، ثم يطلب تعيين أحدهما ،
ولا يلزم من تصور النسبة حصولها ، وإلا لزم النقيضان) .

أقول : أورد الإمام فخر الدين شكاً على امتناع طلب التصور ، وهو
لبعض القدماء^(١) ، تقديره : أن التصور إما أن يكون حاصلًا أو لا ، وعلى

(١) راجع المحصل للرازي (ص ٢٥-٢٦) .

التقديرين يمتنع طلبه ، أما على الأول فلا ممتناع [طلب]^(١) تحصيل الحاصل ،
وأما على الثاني فلا ممتناع طلب النفس ما لا شعور لها به .
لا يقال : إنه حاصل من وجه دون وجه ؛ لأنه يعود الكلام في المطلوب
من وجهيه .

والجواب : أن المطلوب الماهية ذات الوجهين لا الوجهان ، بمعنى أن
الماهية المطلوبة وغيرها / حصل الشعور بها من جهة [ذاتي أو]^(٢) عرضي [٢٦/١]
شامل للماهية وغيرها ، والمطلوب تصورهما على وجه يعين الماهية عن تلك
الأمر التي يتردد الذهن فيها بسبب الأمر المشترك ، فالشعور بالشيء شرط
في طلبه ، وشرط الشيء لا ينافيه .

لا يقال : تخصيص بعضها بالتعيين إنما يحصل بعد العلم بالمعنى المختص
بها من ذاتي أو عرضي ، وذلك يتوقف على العلم باختصاصه بها ، والعلم
باختصاصه بها يتوقف على ثبوته لها دون ما عداها ، وذلك يتوقف على
معرفة ما ، ومعرفتها تتوقف على معرفة المعنى المخصوص والعلم باختصاصه
وهو دور ، وعلى معرفة ما عدا ذلك الشيء مفصلاً وهو محال ، لامتناع
إحاطة الذهن بما لا يتناهى .

لأنا نقول : العلم بها يتوقف على اختصاصه بها لا على العلم
باختصاصه ؛ لأنه إذا كان بين الشيء ووصفه المادي لزوم بين ، كان الشعور
بالوصف مستلزماً للشعور بذلك الشيء ، وإن لم يخطر لنا أن الوصف مختص .

(١) طلب : ساقطة من (ب) .

(٢) في (أ) : مطبوسة .

وأورد الشك المذكور على التصديق ، وتقريره كما تقدم^(١) ، وتحتل على بعد أن يكون أورد نقضاً على الشك ، أي لو صح ما ذكرتم لزم في التصديق ، لكن التصديق بعضه مطلوب عندكم .

والجواب : أنا نختار أنه غير حاصل .

قولكم : يمتنع^(٢) طلبه منعه ، وإنما يلزم ذلك لو جهل مطلقاً ، أما إذا كان طرفاه متصورين ، والنسبة بينهما متصورة بالنفي و [متصورة]^(٣) بالإثبات ، فيتوجه الذهن بسبب ذلك إلى طلب العلم ، فإن الحاصل في الخارج هو الإيجاب عيناً أو السلب عيناً الذي كان مجهولاً .

فالنسخ التي بالواو في قوله : (بنفي وإثبات) يكون المعنى : ثم يطلب تعيين أحدهما أي إحدى النسبتين للمطابقة ؛ لأنه إذا تصور النسبتين طلب بالدليل الواقعة منها ، ولا بد من هذه الضميمة ، إذ تعيين إحدى النسبتين ليس بتصديق فلا يطلب بالدليل ، وإنما المعنى يطلب تعيين إحدهما للمطابقة أو اللامطابقة .

والنسخ التي فيها (أو إثبات) بأو ، أي يعلم وقوع إحدى النسبتين لا بعينها والمطلوب [بالدليل]^(٤) تعينها ، وهو بعيد من لفظ المصنف ، لقوله : (تصور النسبة) ، ولقوله : (ولا يلزم من تصور النسبة حصولها) ، وحمل أيضاً على أن النسبة الإيجابية أو السلبية متصورة ولا تكون حاصلة ، فمن

(١) راجع (ص ١٩٨-١٩٩) .

(٢) في (ب) : يمنع .

(٣) متصورة : ساقطة من (أ) .

(٤) ساقطة من (ب) .

حيث التصور يتوجه الذهن نحو الإيقاع أو الانتزاع ، وهذا^(١) أيضاً بعيد ، وإلا لقال : ثم يطلب حصولها ، فنسخ الواو خير كما سبق في جواب شك التصور .

وقوله : (ولا يلزم من تصور النسبة حصولها) ، جواب عن سؤال تقديره : النسبة المذكورة إن لم تكن معلومة امتنع الطلب ، وإن علمت والعلم بها يستلزم حصولها ووقوعها في الخارج ، فلو طلب لزم تحصيل الحاصل ؟ .
أجيب : باختيار القسم الثاني ، ولا يلزم من تصور النسبة حصولها في الخارج ، لأننا نتصور خلاف الواقع ، فلو لزم من تصور الشيء حصوله في الخارج لزم خلاف الواقع ، ويلزم وقوع النقيضين ، والحمل على هذا أولى من قولهم : لأننا نتصور النقيضين ، فلو لزم من التصور الحصول لحصل النقيضان في الخارج ؛ لأن النقيضين لا يتصوران عند المصنف .
هذا على تقدير أن يكون المراد بالحصول في لفظ المورد الحصول في الخارج ، إن أراد أن تصورها يستلزم حصولها أي التصديق بها ، بل هو نفس حصولها في الذهن ، فالطلب تحصيل الحاصل .

فالجواب غير ما ذكر المصنف وهو : / أنه لا نسلم أنه مطلوب حينئذ . [٢٧/أ]

قال : (ومادة المركب : مفرداته ، وصورته : هيئته الخاصة .
والحدّ : حقيقي ، ورسمي ، ولفظي .

فالحقيقي : ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة .

والرسمي : ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل : الخمر مائع يقذف بالزبد .

(١) في (ب) : وهو .

واللفظي : ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل : العقار : الخمر .
وشرط الجميع الاطراد والانعكاس ، أي إذا وُجد وُجد ، وإذا انتفى
انتفى) .

أقول : لما كانت المطالب منحصرة في التصورات والتصديقات ،
والمطالب التصورية إنما تكتسب من المعارف ، والمطالب التصديقية إنما
تكتسب من الأدلة ، جعل الكلام في القسمين ، وبدأ بالمعرف لتقدم التصور
على التصديق ، فتكلم على مادته وصورته^(١) ومدارك الخلل فيه .

واعلم أن كل مركب ذهني أو خارجي له مادة بها يتكرر ، وصورة بها
يتوحد ، ثم تلك الهيئة قد تكون زائدة على مجموع المفردات ، كالمزاج^(٢)
الحاصل لأجزاء المعجون ، وقد لا تكون إلا بحسب التعقل كالحاصل للعشرة
فالمادة ما كان المركب معه بالقوة كالخل والعسل للسكنجيين^(٣) ، والصورة
ما كان المركب معه بالفعل كشراب السكنجيين ، فمادته مفرداته التي يحصل
هو من التآمها ، وأقلها^(٤) اثنان ، ويقال لها^(٥) : الأجزاء المادية .

وصورته : هيئته الخاصة التي هو عليها ، الحاصلة من التآم الأجزاء ، وفي

(١) مادة الحدّ : هي الأجناس والأنواع والفصول ، وأما صورته وهيئته فهي أن يراعى فيه إيراد
الجنس الأقرب ، ويردّف بالفصول الذاتية كلها ، فلا يترك منها شيء . معيار العلم
(ص ٢٥٥-٢٥٦) .

(٢) المزاج : ما يمزج به المعجون . راجع القاموس المحيط مادة م ز ج (ص ٢٦٣) .

(٣) في (ب) : السكنجيل ، وفي كتاب كشف التداوي بالطب القديم للشيخ عبد الرزاق بن

حمدوش الجزائري : السكنجيين (ص ١١) .

(٤) في (ب) : أقله .

(٥) في (ب) : له .

بعض النسخ الحاصلة أي بالفعل من التام الأجزاء .

واعلم أن الحدّ عند الأصوليين^(١) : ما يميز الشيء عن غيره ، بحيث يتناول [جميع]^(٢) أفراد ذلك الشيء ولا يتناول غيرها ، وينقسم عندهم إلى : حقيقي^(٣) ، ورسمي^(٤) ، ولفظي^(٥) ، وإطلاق اسم الحدّ على الأول حقيقة دون الباقيين ، ولذلك سمي بالحقيقي ، إذ لفظ الحدّ يعطي الإحاطة وذلك إنما يكون للحدّ التام وهو : ما أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة ، فعن ذاتياته يخرج العرضيات ، فإن المنبئ عنها رسم ، ويفهم منه جميع الأجزاء المادية ؛ لأن الجمع المضاف يعم^(٦) ، قلت : ولا ينعكس لخروج ما أنبأ عن ذاتيتين .

(١) عرّفه القاضي في العدة بأنه : «الجامع لجنس ما فرقه التفصيل ، المانع من دخول ما ليس من جملته فيه» . العدة (٧٤/١) .

وقال الشيرازي في شرح اللمع : «والعبارة الصحيحة عن الحدّ عبارة القاضي أبي بكر ، قال : هو العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به ، إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن يخرج منه ما هو منه» . (٨٢/١) .

وعرّفه الجويني بأنه : «اختصاص المحدود بوصف يخلص له» . الكافية في الجدل (ص٢) .

وعرّفه الغزالي بأنه : «قول دال على ماهية الشيء» . معيار العلم (ص٢٥٥) .

(٢) جميع : ساقطة من (أ) .

(٣) الحدّ الحقيقي : ما تضمن جنس المحدود وفصله ، كقولك في حدّ الإنسان : حيوان ناطق .

الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص١٤) .

(٤) الحدّ الرسمي : ما تضمن جنسه وبعض خواصه ، كقولك في حدّ الإنسان : حيوان ضاحك .

المصدر نفسه .

(٥) هو تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه ، كالأسد للغضنفر . الإيضاح (ص١٤) .

(٦) راجع المنتهى لابن الحاجب (ص١٠٣) ، تلقيح الفهوم في تلقيح صيغ العموم للعلائي

(ص٣٣١-٣٤٨) .

وقوله : (الكلية) يخرج | الذي له ^(١) الذاتيات الجزئية .
كالشخصيات للشخص من حيث هو شخص ، فإنها وإن كانت ذاتيات لكن
لا يحدّ بها ، إذ الشخص لا يحدّ ؛ ولأن الشخصيات يمكن ارتفاعها بالنظر إلى
ذاتها مع بقاء المحدود ، فلا يعرف بها .

وقوله : (المركبة) أي بقيد تركيب بعضها مع بعض ، فاعتبر الإنشاء عن
الذاتيات عند وصف تركيبها على وجه [حصل] ^(٢) لها صورة وجدانية .
فلو قال قائل : السكنجين خل وعسل ، لم يكن حدّاً ؛ لأنه أنبأ عنها
مفردة لا مركبة .

وقيل : المراد بالمركبة المرتبة بالترتيب الذي هو في نفس الأمر ، من تقديم
الجزء الأعم على [الجزء] ^(٣) الأخص ، ولا يخفى ما فيه ؛ لأنه حينئذ يكون
[ذلك] ^(٤) للفظ الحدّ ، والمعنى على خلافه .

واعلم أن الماهية ^(٥) تتركب من الأجناس ^(٦) والفصول ، وقد تتركب لا

(١) ما بين المعرفتين ساقط. من (أ) .

(٢) حصل : ساقطة من (أ) .

(٣) الجزء : ساقطة من (ب) .

(٤) ذلك : ساقطة من (ب) .

(٥) الماهية : تطلق غالباً على الأمر المتعقل ، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق ، مع
قطع النظر عن الوجود الخارجي ، والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو ؟ يسمى
ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقه ، ومن حيث امتيازها عن الأعيان هوية ، ومن
حيث حمل اللوازم له ذاتاً ، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً ، ومن حيث أنه محل الحوادث
جوهرأ . التعريفات (ص ٩٥) .

(٦) الجنس : كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ما هو ؟ . معيار العلم

منها ، وهما معاً يحدّان بالحدّ الحقيقي على الأصح ، وحدّ المصنّف يتناولهما .
وظاهر كلامه أن تقديم الفصل على الجنس لا يخرجّه عن كونه حدّاً
حقيقياً ، وهو قول بعض المتأخّرين^(١) ، وظاهر كلام الشيخ^(٢) .

فإن قلت : ظاهر كلام المصنّف أن الحدّ الحقيقي بمجموع الأجزاء المادية
والصورية ، والمحققون من المنطقيين^(٣) يقولون : التعريف بالمادة لا بها مع
[الصورة]^(٤) ؛ إذ مجموعهما نفس الشيء ، ولا يعرف الشيء بنفسه^(٥) .

ولا يرد ذلك في التعريف بالمادة ، بأن / يقال : الجزء إنمّا^(٦) يعرف إذا [٢٨/أ]
عرف الجميع ، فيعرف نفسه ، لجواز أن يكون غنياً عن التعريف ، أو معرفاً
بغير ما عرف به الكل .

ولا يرد أنه إنمّا عرف الأجزاء وهو خارج عن الأجزاء فيكون تعريفاً
بالخارج ؛ لأن الجزء عرف الماهية المركبة بواسطة تعريفه للأجزاء .
قلت : الحق أن التعريف بجميع الأجزاء ، وقولهم : هي نفسه ، قلنا :

← (ص ٧٧) ، وراجع المبين (ص ٧٣) .

(١) راجع فواتح الرحموت (١٩/١) ، وجاء في شرح الغرة للصفوي : «وقيل : يجب تقديم
الجنس على الفصل ، والمحققون متفقون على أنه لا يجب بل هو أولى ، لما حقق في محله» . راجع
شرح الغرة (ص ١٥٠) .

(٢) راجع الشفاء (٥٢/٣) ، والإشارات والتنبيهات (٢٠٥/١-٢٠٦) .

(٣) يقول الغزالي : «وكذلك قد يوجد الحدّ للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة بذكر
أحدهما» . معيار العلم (ص ٢٥٨) .

(٤) الصورة : ساقطة من (ب) .

(٥) في (أ) : نفسه .

(٦) في (أ) : إما أن .

المجمل غير المنفصل ؛ لأن المعرف هو مجموع التصورات ، والتغاير بين مجموع التصورات وتصور المجموع ظاهر ، لتقدم الأول على الثاني ، وقد نصوا على أن الحدّ الحقيقي يدل على المحدود مطابقة ، وكيف يدل لفظ الجزء على الكل مطابقة وليس اللفظ بمشترك ؟ ، فإذا التعريف بمجموع الأجزاء ، وهي وإن كانت عيناً باعتبار ، فهي غير^(١) باعتبار ، فللمعنى لفظان : لفظ من حيث الإجمال وهو اللفظ المفرد الموضوع للمحدود ، ولفظ مركب وهو من حيث التفصيل ، وذلك لفظ^(٢) الحدّ ، وكلاهما يدل على المحدود مطابقة ، وهما غير مترادفين ، ضرورة أن ما دلّ على الشيء بطريق التفصيل غير ما دلّ عليه إجمالاً ، فالحدّ إنشاء عن المحدود تفصيلاً ، وهو معنى قوله : (أنبأ عن ذاتياته) لأنه أنبأ عنه بإنائه عن ذاتياته ، وهو معنى قوله : (لأن الحدّ يدل على المفردات) ، فلفظ الأجزاء المادية دلّ عليها وتركيبها على وجه حصل لها صورة وجدانية مطابقة للمحدود يدل على الجزء الصوري ، فدل الحدّ على المحدود مطابقة .

وقوله : (والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازم له) أي لا عن ذاتياته ، وبلازم له يخرج المفارق ، كالضحك بالفعل ، واللام في قوله : (له) للاختصاص ، إذ لو لم يكن محتصاً لم يكن مطرداً ، ولا بد وأن يكون ظاهراً على ما يأتي ، والمثال المذكور غير مطرد وغير منعكس ، لكن لا اعتراض على المثال .

(١) أي فهي غير عين باعتبار آخر .

(٢) في (ب) : اللفظ .

قيل^(١) : قوله (بلازم له) أي بما يدل عليه بالالتزام ، ليدخل [الحدّ]^(٢) الناقص بقسميه ، والرسم التام^(٣) ، فإنها معرّفات ، ودلالة جميعها على المعرّف بالالتزام ، وقول من قال : دلالة الالتزام مهجورة في التعريفات ، ليس بصحيح ، بل المعنى أن الدال بالالتزام لا يقال في جواب ما هو^(٤) ؟ ، وإلا فدلالة ما ذكرنا بالالتزام .

وقال صاحب القسطاس^(٥) : الحاد والراسم لا يقصد بالحدّ الناقص والرسم التام والناقص^(٦) ماهية المحدود والمرسوم وإلا لفسد ، لاستعمال المجاز في التعريف ، وإنما يقصد مدلول الحدّ الناقص ؛ لأن القصد تمييز الماهية ، والمميز هو المدلول المطابقي ، فالضاحك دلّ مطابقة على شيء له الضحك ، أو الشيء الذي له الضحك يتميز بالضحك ، فلا تعتبر دلالة الالتزام في التعريف .

قلت : الحق أن الحاد والراسم له قصدان ، تصور المفهوم المطابقي من

(١) ذكر الكرماني مضمونه في النقود والردود ، ولعله ينسب إلى السيد . (٢٥/ب) .

(٢) الحدّ : ساقطة من (ب) .

(٣) الرسم التام : ما يتركب من الجنس القريب والخاصة ، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك .

التعريفات (ص ١١١) .

(٤) هذا القول أورده الخطيبي وأجاب عليه . انظر النقود والردود (٢٥/ب) .

(٥) هو محمد بن أشرف السمرقندي المتوفى في حدود (٦٠٠هـ) . راجع مفتاح السعادة

(٢٨٠/١) ، كشف الظنون (٣٩/١) ، وتأتي ترجمته في (٢٢٤) .

(٦) الرسم الناقص : ما يكون بالخاصة وحدها ، أو بها وبالجنس البعيد ، كتعريف الإنسان

بالضاحك ، أو بالجسم الضاحك ، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة ، كقولنا في تعريف

الإنسان : إنه ماش على قدميه . التعريفات (ص ١١١) .

الحدّ الناقص والرسم والآخرا ن ، وينقل الذهن من المفهوم المطابقي إلى تصور ماهية الحدود والمرسوم ، إذ لو قصد الأول فقط لم يكن معرّفاً ، إذ لم يدل على الحدود ، فثبت أن دلالتها على مدلولاتها مطابقة ، وعلى ماهية الحدود التزام ، فتكون دلالة الالتزام معتبرة في التعريفات ، وكونها مجازات لا تمنع الاستعمال في التعريفات بقرائن .

وقوله : (واللفظي ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف) أي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر دلالة عليه ، مرادف للفظ آخر أخفى دلالة عليه ، وسمي لفظياً لأنه تعريف للمعنى بلفظ للجهل بالوضع عند من كان عالماً بذلك المعنى ، من حيث هو مدلول اللفظ الذي هو أظهر دلالة ، وجاهلاً به من حيث هو [٢٩/١] مدلول اللفظ الأخرى / وهو يرجع إلى الرسمي عند التحقيق ، فإننا [إذا]^(١) عرفنا مدلول العقار من حيث هو مجهول لنا ، بمدلول الخمر من حيث هو معلوم ، ومدلول الخمر خاصة لمدلول العقار ؛ لأن مدلولية هذا غير مدلولية الآخر ؛ لأنهما نسبتان ، فإن مدلولية الخمر إلى لفظه غير مدلولية العقار إلى لفظه ، فحينئذ لا اعتراض عليه ، في أن كلامه يعطي أن اللفظي ما أنبأ عن اللفظ ، ولا يعترض أيضاً بأن الخمر أنبأ بنفسه ؛ لأن الخمر أنبأ بلفظ الخمر .
وشرط الحدود الثلاثة الاطراد ، وهو : أن يوجد الحدود كلما وُجد الحدّ ، فلا يعرف الإنسان بأنه جسم نام حساس ، لوجود الحدّ في الفرس وغيره ولا محدود .

والانعكاس ، وهو : كلما انتفى الحدّ انتفى الحدود ، فلا يعرف الإنسان

(١) إذا : ساقطة من (ب) .

بالكاتب بالفعل لانتفاء الحدّ في الأمي ولم ينتف الم حدود .
وهو معنى قول المنطقيين : « بشرط المساواة في العموم والخصوص » ؛ لأن
الأخص أخفى ، والأخفى لا يعرف ، والأعم يتناول الغير .
ومن فسّر الاطراد بأنه : كلما وجد أحدهما وجد الآخر ، والانعكاس :
بكلما انتفى أحدهما انتفى الآخر ، فليس بشيء ، وإلا لاستغنى بأحدهما عن
الآخر .
ومن فسّر الاطراد بالجمع ، والانعكاس بالمنع ، فهو اصطلاح غير
متعارف .

قال : (والذاتي : ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، كاللونية [الذاتي]
للسواد ، والجسمية للإنسان ، ومن ثم لم يكن لشيء حدّان ذاتيان .
وقد يعرف بأنه غير معلل ، وبالترتيب العقلي) .
أقول : لما ذكر الذاتيات في الحدّ الحقيقي ، أخذ الآن يعرف الذاتي (١) .
واصطلاح المنطقيين تعريف الذاتي والعرضي أولاً ، ثم الكليات
الخمس (٢) ، ثم المعرفات (٣) .

(١) عرفه الآمدي : « ما يقال على شيء سابق في الفهم على فهم ذلك الشيء المقول عليه من
ضرورة فهمه ، كالحويان والناطق بالنسبة للإنسان » . المبين (ص ٧٢) .
وقال الجرجاني : « ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه » . التعريفات (ص ١٠٧) .
(٢) هي : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام . راجع الغرة في المنطق للرازي
(ص ٤٣) ، وللصفوي (ص ١٣٨) ، إيضاح المبهم (ص ٥-٦) .
(٣) راجع الترتيب المذكور في الإشارات والتنبيهات ، والغرة في شرح المنطق ، والسلم
وشروحه .

فقوله : (ما لا يتصور) معناه : ما لا يمكن ، ويتصور - بفتح الياء - يستعمل بمعنى يمكن ، وهو كذلك هنا ، لدخوله على فهم ، فيبعد أن يكون على بابه ، فيكون ما لا يعلم فهم الذات قبل فهمه ، ومراد المصنف هنا جزء الماهية ، والتعريف الثاني يدل على ذلك ، ونفس الذات وإن كان ظاهر كلام ابن سينا إنه يطلق عليها ذاتي^(١) ، لكن لفظه : (لا يتصور فهم الذات قبل فهمه) يعطي المغايرة بين الذات والذاتي^(٢) .

قيل : المراد بقوله : (ما لا يتصور) أي الجزء المجهول الذي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، لا^(٣) كل ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، وإلا لزم أن يكون الجدار ذاتي للبيت ، وهو غير المصطلح .

قلت : فيه نظر ؛ لأننا قدمنا أن الحدّ يكون للمركب مطلقاً ولو من غير الأجناس والفصول ، والحدّ الحقيقي لا يكون إلا بالذاتيات ، فذلك ذاتي ، وهو اختيار الكاتب^(٤) .

وقوله : (كاللونية للسواد والجسمية للإنسان) ، الأول مثال لذاتي

(١) راجع الشفاء لابن سينا (٣٠/١) .

(٢) صاحب التعريفات فرق بين الذات والذاتي ، فقال : «ذات الشيء نفسه وعينه ، والذات للشيء ما يخصه ويميزه عما عداه» . (ص ١٠٧) .

(٣) في (أ) : لأن .

(٤) الكاتب ، أبو الحسن علي بن عمر بن علي القزويني ، كان تلميذاً للخواجة نصير الدين الطوسي ، حكيم منطقي ، مؤلفاته : «جامع الدقائق في المنطق» ، «الرسالة الشمسية» ، «شرح الملخص للرازي» ، توفي سنة (٦٧٥هـ) . فوات الوفيات (٦٦/٢) ، هدية العارفين (٧١٣/٥) ، كشف الظنون (٦٨٥/١) ، وراجع اختيار الكاتب المذكور في الصلب في تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية (ص ٧٩-٨٠) .

العرض ، والثاني مثال لذاتي الجوهر .

والذاتي في الحقيقة اللون والجسم ، واللونية والجسمية نسبتان خارجتان ليس شيء منهما جزءاً ، وكل واحد من اللون والجسم لو قدر عدمه في العقل لارتفع السواد والإنسان .

قلت : ولا يرد على التعريف المتضايقان ؛ لأن تعقل الذات بسبب تعقل الذاتي ، وتعقل المضاف بالقياس إلى مضافه ، وفرق بين أن يعقل الشيء بالقياس إلى غيره ، وبين أن يعقل به ، فكلامه محمول على أنه يسبق فهم الذاتي على فهمها^(١) ، و^(٢) يدل على ذلك أيضاً أنه قال في المنتهى^(٣) : «إن الرسم الثالث يرجع إلى الأول ، وفهم المضاف لا يسبق على فهم مضافه ، فدل على ما ذكرنا» .

واعلم أن الحقيقة المرسومة غير متصورة بالرسم ، وإنما ميزت فقط ، فلا يرد عدم العكس^(٤) من تصورها بدون ذاتياتها ، فلا يكون متناولاً لذاتياتها .

قيل^(٥) : لا / يطرد لدخول رسم البسيط^(٦) ؛ لأنه لا يتصور فهمه قبله [٣٠/١]

(١) في (أ) : فهمه .

(٢) في (أ) : أو .

(٣) راجع منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب (ص ٧-٨) .

(٤) عدم العكس : وجود الحكم بلا علة . الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص ١٢) .

(٥) قاله السيد . النقود والردود (٢٦/أ) .

(٦) البسيط ثلاثة أقسام :

- بسيط حقيقي : وهو ما لا جزء له أصلاً ، كالباري تعالى .

- وعرفي : وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطباع .

- وإضافي : وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة للآخر .

فيكون ذاتياً ، ولا يرد أيضاً لأنه لا تتصور ذات البسيط بالرسم ، نعم تتميز .
لا يقال^(١) : لا يطرد لدخول اللازم البين للجنس ؛ لأنه لا يتصور فهم
النوع^(٢) قبل فهمه ، لا لما قيل : لا يلزم من تقدم فهم الجنس على النوع تقدم
فهم لازمه ؛ لأننا نقول : اللازم البين هو الذي [يكفي]^(٣) في تصوره تصور
ملزومه ، ففهم^(٤) الجنس إذا كان متقدماً يكون فهم لازمه متقدماً ؛ لأن فهم
الجنس يستلزم فهم لازمه ولا يستلزم فهم النوع ، بل الحق أن يسبق فهم هذا
بالعرض .

ومعنى الحدّ : ما يتوقف فهم الذات على فهمه ، وفهم النوع لا يتوقف
على فهم لازم الجنس وإن كان فهمه قبل فهمه ، لكن لا مدخل لفهمه في
فهم النوع .

قيل : لا يطرد لدخول مبدأ كل فصل ، كالنطق والحسّ والنمو ، إذ
ليس بذاتي حتى يحمل بالاشتقاق ، مع أنه لا يفهم الإنسان دون فهمها .
قلت : وهو مثل ما تقدم ، لأن مبدأ الفصل ذاتي ، ولا يشترط أن يكون
جزءاً محمولاً ، بل الذاتي أعم من كونه محمولاً أو لا .
وقوله : (ومن ثم) أي من أجل امتناع فهم الذات قبل فهم ما هو

والبسيط أيضاً روحاني وجسماني فالروحاني كالعقول والنفوس المجردة ، والجسماني كالعناصر .
التعريفات (ص ٤٥) .

(١) القائل هو الخنجي . انظر النقود والردود (٢٦/أ) .

(٢) اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص . التعريفات (ص ٢٤٧) .

(٣) يكفي : ساقطة من (ب) .

(٤) في (ب) : بفهم .

ذاتي ، (ولم يكن لشيء واحد حدّان [ذاتيان]^(١)) لأننا لا نتعلّقلها إلا بتعلّقل جميع ذاتياتها ، ولا تعدد لجميع الذاتيات ، ولأننا إذا تصورنا المحدود بالحدّ الأول ، لم يكن الثاني حدّاً ذاتياً ، وإلا لما تصورنا الذات قبل فهمه ، نعم يتعدد من جهة العبارة بأن تذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة و [تارة]^(٢) تضمناً ، وغير المصنف العبارة ولم يقل : حدّان حقيقيان ، إشارة إلى أن الحدّ الناقص الذي يجوز تعدده ليس بذاتي .

وعرّف بعضهم الذاتي بأنه : [ما]^(٣) لا يعلل - أي ثبوته - للذات غير معلل بعلة خارجة عن علة الذات ، كاللون للسواد ، فإن علة^(٤) السواد علة^(٥) اللون ، بخلاف الزوجية للأربعة ، فإنها معللة بالأربعة ، فليس علة الذات لها ، بل الذات علة لها .

وقوله : (وقد يعرف) يشعر بأن هذا الحدّ مزيف عنده ، ولا شك أنه كذلك ؛ لأنه إن أراد ما لا يعلل بوجه فسد ، وإن أراد لا يعلل ثبوته للذات فقد أخذ الذات في تعريف الذاتي ، وعرفه بعضهم بالترتيب العقلي ، أي الذي يتقدم الماهية في الوجودين : الذهني والخارجي ، ويتقدمها في العدمين ، أي متى وجدت بأحد الوجودين ، حكم العقل بوجود الذاتي قبلها ، ومتى

(١) ذاتيان : ساقطة من (أ) .

(٢) تارة : ساقطة من (ب) .

(٣) ما : ساقطة من (أ) .

(٤) في (ب) : علية .

(٥) في (ب) : علية .

عدمت بأحد العدمين ، حكم العقل بعدم الذاتي أولاً ، لكن المتقدم^(١) في جانب الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء ؛ لأن الكل إنما يوجد إذا وجد كل جزء ، وفي جانب العدم بالنسبة إلى جزء ؛ لأن الكل ينتفي بانتفاء جزء ، وهذا يرجع إلى الأول ، ونص عليه في المنتهى^(٢) .

واعلم أن تقدم^(٣) الجزء في الخارج إنما هو إذا كان وجود الكل مغاير لوجود الجزء ، أما إذا كانا موجودين بوجود واحد كالإنسان والحيوان ، فلا تقدم ولا تأخر .

الجنس
والفصل
والنوع

قال : (وتام الماهية : هو المقول في جواب ما هو ؟ وجزؤها المشترك الجنس ، والمميز الفصل ، والمجموع منهما النوع .

والجنس : ما اشتمل على مختلف بالحقيقة ، وكل من المختلف النوع ، ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة بالحقيقة ، فالجنس الوسط نوع بالأول لا الثاني ، والبسائط بالعكس) .

أقول : لما بين الذاتي ، أشار إلى أنه وما تركب منه ينحصر في الجنس ، والفصل ، والنوع .

[٣١/١] واعلم أن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، وتسمى ماهية ، منسوبة إلى / ما هي ؟ والسؤال لما هو طلب الحقيقة الشيء ، فوجب الجواب بتمام الماهية طلباً للمطابقة ، فتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو ؟ كالحيوان الناطق

(١) في (أ) : المقدم .

(٢) راجع المنتهى (ص ٦-٧) .

(٣) في (أ) : تقديم .

في جواب السؤال بما هو الإنسان ؟ و كالحیوان المقول في جواب السؤال بما هو الإنسان والفرس ؟ و كالأإنسان في جواب السؤال بما هو زيد ؟ فإنه تمام الماهية وأما مشخصاته فلا تدخل في التعقل ، وإنما يتناولها إشارة حسية أو وهمية ، فالقول في جواب ما هو ؟ إما حدّ ، وإما جنس ، وإما نوع .

وقوله : (وجزؤها المشترك الجنس) أي تمام الجزء المشترك الجنس ، لنخرج فصل الجنس كالحساس ، فإنه مشترك وليس بجنس لكنه ليس بتمام المشترك ، ويدخل جنس الجنس كالجسم ، لأنه تمام المشترك بين الحيوان وغيره ، وجزؤها المميز الفصل^(١) فيتناول الفصل ، وفصل الفصل ، وفصل الجنس ، وإن حمل على تمام المميز لم يتناول إلا الفصل ، والمجموع من الجنس والفصل نوع إضافي^(٢) .

وقال : المجموع منهما ، ولم يقل : مجموعهما ؛ لأنه حدّ للنوع الإضافي أي المركب منهما نوع .

قيل^(٣) : المراد النوع المطلق وليس بشيء ؛ لأن النوعين الحقيقي^(٤) والإضافي إن كان متغايرين فلا اشتراك بينهما وهو الحق ، وعلى قول من قال

(١) في (ب) : فصل .

(٢) النوع الإضافي : ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس قولاً أولاً ، أي بلا واسطة ، كالأإنسان بالقياس إلى الحيوان ، فإنه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس ، وهو الحيوان حتى إذا قيل : ما الإنسان والفرس ؟ فالجواب : إنه حيوان ، وهذا المعنى يسمى نوعاً إضافياً ؛ لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه وهو الحيوان والجسم التام والجوهر . التعريفات (ص ٢٤٧) .

(٣) القائل هو الخنجي . انظر النقود والردود (٢٧/ب) .

(٤) النوع الحقيقي : كلي مقول على واحد ، أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو ؟ وسمي به لأن نوعيته إنما هي بالنظر إلى حقيقة واحدة في أفرادها . التعريفات (ص ٢٤٧) .

إن الإضافي أعم ، فلا نوع مطلق أيضاً .

قلت : إلا أن يحمل على المطلق الذي ينقسم على الأربعة الإضافية فيكون جنساً ، ووجه الحصر أن ما ليس بعرض إما أن يكون تمام الماهية أو لا ، والأول هو المقول في جواب ما هو ؟ وينقسم إلى : الحد ، والجنس ، والنوع . والثاني إما أن يكون تمام جزءها المشترك بين تلك الماهية وغيرها^(١) أو لا والأول هو الجنس ، والثاني الفصل ، اختص بها أو لا ؛ لأنه لا يكون جزءاً لجميع الماهيات ، وإلا لانتفت البسائط^(٢) ، فيميزها عن البسائط المشاركة لها في الوجود .

لا يقال : الحصر باطل لجواز تركيب الماهية من أمرين أو أمور متساوية ، إذ ليس شيء منها جنساً ولا فصلاً ، إذ^(٣) ليس شيء منهما مشتركاً ولا مميزاً ؛ لأننا نقول بعد تسليم تركيبها من أمرين أو أمور متساوية : لم لا يكون كل واحد فصلاً لتلك الماهية ؟ .

لا يقال : تلك الماهية ممتازة بنفسها كالبسائط والمعاني التي تتركب هذه الماهية منها ، لما لم تفد تعين شيء مبهم كالجنس ، ولا تحصل وجوداً غير محصل كالوجود الجنسي ، فلا تكون فصولاً ، وأما التميز في الوجود فكما يمتاز الجزء عما يشاركه في الوجود بذاته ، كذلك المركب بذاته يمتاز إذ لا مشاركة لغيره في المركب ؛ لأننا نقول : لما كان تحقق مفهومها متوقفاً على

(١) في (أ) : ونوع آخر .

(٢) البسائط : الماهيات التي لا جزء لها ، كالوحدة والنقطة . بيان المختصر (٧٤/١) .

(٣) هكذا في الأصل ، والأولى «و» بدل «إذ» .

تحقق الجزء ، كان الجزء علة لتقدم مفهومها ، فكان علة لتمييزها ؛ لأنه لما^(١) لم يعتبر الجزء لم تكن هناك ماهية فضلاً عن امتيازها ، ثم لما ذكر الجنس والنوع أراد أن يذكر رسمهما ، ولما كان الجنس تمام الماهية المشتركة كما تقدم ، وتمام الماهية مقول في جواب ما هو ؟ كان الجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة مقولاً عليها في جواب ما هو ؟ .

قوله : (مختلف بالحقيقة) خرج النوع الحقيقي ، وبقوله : (في جواب ما هو ؟) خرج الفصل ، والخاصة ، والعرض العام .

وكل من المختلف المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ، نوع إضافي ، واللام في المختلف للعهد ، فيخرج الفصل والخاصة والعرض العام ؛ لأن الجنس لا يقال على شيء منها في جواب ما هو ؟ ، ولا يرد الصنف من الشخص ، لأن قوله : (مختلف بالحقيقة) أي بالماهية من حيث هي .

وقوله : (بالحقيقة) يعطي ذلك ، فيخرج الصنف والشخص ؛ لأن

اختلافهما بالعوارض ، فاختلف / الفرس المعين وزيد بالعوارض ، [٣٢/١] والاختلاف بالحقيقة إنما هو يبين نوعيهما .

ويطلق النوع بالاشتراك اللفظي على ذي آحاد متفقة الحقيقة مقول عليها في جواب ما هو ؟ ويسمى نوعاً حقيقياً ، لأن نوعيته [ليس]^(٢) بالقياس إلى الأعلى^(٣) فوقه بخلاف الإضافي ، فلا يرد فصل النوع الأخير ، إذ ليس بمقول

(١) في (أ) : ما .

(٢) ليس : ساقطة من (أ) .

(٣) في (أ) : على .

في جواب ما هو ؟ والأجناس تترتب متصاعدة إلى [ما]^(١) لا جنس فوقه وهو الأعلى كالجوهر ، ومتنازلة إلى ما لا جنس تحته وهو الحيوان ، وما بينهما هو الوسط ، وقد يكون مفرد لا جنس فوقه ولا تحته ، ويمثل بالعقل إن كان جنس للعقول العشرة^(٢) ولم يكن الجوهر جنساً له ، ومراتب النوع الإضافي أيضاً أربعة كما في الجنس .

وقوله : (فالجنس الوسط نوع الأول) إشارة إلى أن بين النوع الحقيقي والإضافي عموم من وجه ، [فالإنسان نوع]^(٣) بالتفسيرين ، لأنه مقول عليه وعلى الفرس الحيوان وهو جنس ، وأفراد الإنسان متفقه الحقيقة ، والجسم النامي نوع بالأول ؛ لأنه مقول عليه وعلى الحجر الجنس وهو الجسم ، وليس نوعاً بالثاني لأن أفراده مختلفة الحقيقة ، والبسائط نوع بالثاني ، كالنقطة مقول على أفراد متفقه الحقيقة ، وليس مقولاً عليها الجنس وإلا لتركبت .
قيل عليه : إنما يمتنع لو تركبت النقطة من أجزاء مقدارية وهي غير

(١) ما : ساقطة من (أ) .

(٢) العقول العشرة : نظرية من اختراع الفلاسفة القدماء ، تفسر الوجود والصلة بين الله والعالم ، كما تفسر الحركة والتغير ، فعلى زعمهم ، هذه العقول هي مصدر حركة الأفلاك ، وقد أوصلها أرسطو إلى خمسين عقلاً ، إلا أن من جاء بعده جعلها عشرة عقول ، وهو ما ذهب إليه فلاسفة المسلمين كابن سينا .

فأولها عنده بعد العقل الأول ، العقل المحرك الذي لا يتحرك ، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ، ثم الذي مثله لكرة زحل ، وكذلك حتى ينتهي إلى عقل العالم الأرضي الذي يسمونه العقل الفعال . راجع الشفاء (الإلهيات ١/٤٠١) ، وراجع رد ابن تيمية عليهم في الرد على المنطقيين (ص ٢٨١) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

مترتبة منها ، وذلك لا ينافي تركيبها من^(١) الجنس والفصل .

وقوله : (والبسائط بالعكس) قضية مهملة لا كلية ، ولهذا قال في المنتهى^(٢) : «وبعض البسائط بالعكس» ، وهي البسائط العقلية التي لا جزء لها عقلاً كالنقطة ، لا كل البسائط ، فإن الأجسام البسيطة مقول عليها الجوهر . لا يقال : الإضافي أعم ، لأن الإضافي^(٣) لا بد وأن يندرج تحت مقولة من المقولات العشرة يكون إضافياً ؛ لأننا نمنع انحصار المقولات في العشر^(٤) .

لا يقال : الحقيقي أعم ؛ لأن كل كلي فهو نوع حقيقي ، باعتبار حصصه الموجودة في الجزئيات الداخلة تحته ، ولهذا قال الحكماء : الأجناس العالية أنواع حقيقية بالنسبة إلى حصصها ؛ لأننا نقول : الجنس العالي من حيث هو جنس لا يكون نوعاً حقيقياً ، لامتناع اتصاف الشيء الواحد بصفتين متقابلتين باعتبار واحد ، نعم باعتبار آخر لا يضر ، لجواز كون الشيء جنساً وفصلاً ونوعاً باعتبارات ، فهو نوع حقيقي باعتبار الحصص ، لكن الكلام في الأفراد الحقيقية أو المتوهمة لا حصصها ، إذ الكلّي إنما يصير نوعاً بالقياس إليها ، فليس بحقيقي بالنسبة إلى الأنواع ، ولا إلى أشخاص الأنواع .

[العرضي]

قال : (والعرضي بخلافه ، وهو لازم وعارض .

فاللازم : ما لا تتصور مفارقتة ، وهو لازم للماهية بعد فهمها ،

(١) في (أ) : عن .

(٢) راجع المنتهى (ص٧) .

(٣) في (أ) : الحقيقي .

(٤) ذكر ابن تيمية في الرد على المنطقيين أنه لم يقدّم دليل على انحصارها في العشر (ص١٣٢) .

كالفردية للثلاثة ، والزوجية للأربعة .

ولازم في الوجود خاصة ، كالحوادث للجسم ، والظل له .
والعارض بخلافه ، وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي ، وقد يزول
كصفرة الذهب) .

أقول : لما فرغ من الذاتي ، شرع في الكلام في العرضي ^(١) .
ولما كان اللازم المختص بمادة الرسمي قسماً من العرضي ، احتاج إلى بيان
العرضي وهو يخالف الذاتي ، فهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه ، ويعلل
ثبوته للذات بغير علة الذات ، ولا يتقدم عقلاً .
وينقسم العرضي إلى : لازم ، وعارض .

فاللازم : ما لا يتصور مفارقتة ، أي ما لا يمكن مفارقتة ، لأنه لا
تتصور مفارقتة ، وإلا لم يصح قوله : (ولازم في الوجود) لأنه تُصورت
مفارقتة في الفهم ، ولذلك قال أهل الباطل بقدمها ، وكذلك اللازم الغير
بين ^(٢) .

ثم اللازم ينقسم إلى : لازم الماهية ، ولازم لوجودها فقط ، فالأول لازم
[٣٣/أ] للماهية بعد فهمها / أي [لا] ^(٣) بعد تصورها [مجملاً] ^(٤) ، فيخرج لازم
الماهية في الوجود ، فإنه لا يلزم فهمه بعد فهمها .

(١) العرضي : هو ما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً . الإشارات والتنبيهات (١٦٧/١) ، معيار
العلم (ص ٦٩) .

(٢) في (ب) : البين .

(٣) لا : ساقطة من (ب) .

(٤) مجملاً : ساقطة من (ب) .

وقوله : (لازم للماهية بعد فهمها) يتناول اللازم بوسط وبغير وسط ،
والمثال إنما هو لل لازم بغير وسط .

وقد يقال : لو اكتفى بقوله لازم للماهية ، لكان أحسن ، إلا أن يريد
أنه يلزم من فهمها فهمه ، فلا يتناول على هذا الوجه إلا اللازم البين .
وأما اللازم في الوجود فقط ، كالحادث لسائر الأجسام عند أهل الحق ،
ولبعضها عند الفلاسفة^(١) ، والظل له في الضوء بشرط كونه كثيفاً .

وقد يقال : الظل للجسم مفارق ، وكونه لازماً بشرطين لا يدخله في
اللازم ، إذ ما من عرضي مفارق إلا ويلزم بشرط ، لكن قد يكون الشيء
لازماً ومفارقاً باعتبارين ، فكل مفارق لزماً بشرط ولم تتصور مفارقتة فهو
لازم ، وإن تصورت وإن لم يفارق فعارض .

قلت : ولو عكس فمثّل لازم الوجود بسواد الزنجي ، ومثّل العارض
بالظل للجسم بشرطين ، كان أولى .

وقوله : (في الوجود) أي لا في الفهم .

وقوله : (خاصة) أي لا الماهية ؛ لأن الحادث لا يتصور بلا وجود ،
وأحد المثالين أعم من ملزومه وبلا شرط ، والآخر أخص منه وبشرط .

(١) يرى الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس ، أن الأجسام محدثة الذات والصفات
ويرى بعض الفلاسفة كأرسطاطليس وغيره ، بأن الأجسام قديمة الذات والصفات ، وتبعهم من
التأخرين الفارابي ، وابن سينا ، وعندهم أن السماوات قديمة بذاتها المعينة ، إلا الحركات
والأوضاع ، فكل واحد منها حادث ، وبعض الفلاسفة كسقراط وغيره بالإضافة إلى الثنوية يقولون
بأن الأجسام قديمة الذات محدثة الصفات . المحصل (ص ١٧١) ، وراجع الأدلة على حدوث
الأجسام تمهيد الأوائل للباقلاني (ص ٤١) .

والعارض بخلاف اللازم تمكن مفارقتة ، وقد لا يفارق عرض مع وجوده كسواد الزنجي ، أو بعده كسواد الغراب ، وقد يزول بطيئاً كصفرة الذهب ، وسريعاً كحمره الحجل ، وكل من العارض واللازم إن اختص بأفراد حقيقة واحدة فخاصة ، وإلا فعرض عام .

قال : (وصورة الحدّ الجنس الأقرب ، ثم الفصل ، وخلل ذلك نقص صورة الحدّ ومادته)
وخلل المادة خطأ ونقص .

فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنساً .

وكجعل العرضي الخاص بنوع فصلاً فلا ينعكس .

وكثر بعض الفصول فلا يطرد .

وكتعريفه بنفسه ، مثل الحركة عرض نقلة ، والإنسان حيوان بشر .

وكجعل النوع والجزء جنساً ، مثل الشرّ ظلم الناس ، والعشرة خمسة

وخمسة) .

أقول : لما كان الحدّ مركباً ، وكل مركب له مادة وصورة ، [أشار إلى

مادته وصورته]^(١) .

فقال : (وصورة الحدّ) يعني الحقيقي المركب من الجنس والفصل ، لا

كل حقيقي ؛ لأن الحدّ المركب من الأجزاء الغير محمولة^(٢) ليس فيه جنس

ولا فصل ، ولا يكون عدمها منه خللاً^(٣) ولا نقصاً .

(١) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : المحمولة .

(٣) في (أ) : خطأ .

وأفاد بقوله : (الجنس الأقرب ثم الفصل) تصور المادة والصورة ، أما المادة فالجنس القريب والفصل ، وأما الصورة فللدلالة «ثم» على تأخر الفصل على الجنس القريب كما هو في العقل ، ولذلك خصّ الصورة بالذكر لاستلزامها المادة .

قيل^(١) : إنما أتى بـ «ثم» دون الفاء لإفادتها تأخر الفصل من غير لزوم للجنس ، بخلاف الفاء فإنه^(٢) لو أتى بها لأشعر بعدم تخلف الفصل عن الجنس والواقع بخلافه ، والحق أن الفاء أولاً ، إذ لا مدخل للمهلة في الحدّ ، والفصل لا يجوز أن يتخلف عن الجنس في الحدّ ، وإن كان يجوز أن يتخلف عن الجنس من حيث إنه ذكر خلل الصورة أولاً ؛ لأن الصورة أقرب إلى المحدود فرُوعي الأقرب أولاً .

فقال : (وخلل ذلك نقص) أي وخلل الصورة بأن يوضع الفصل أولاً ثم الجنس بعده ، وظاهر هذا الكلام أن تقديم الفصل حدّاً ناقص ، وكأنه لم يحصل صورة مطابقة للمحدود ، ولا يكون خطأ لكونه أفاد تمييزاً ذاتياً ، وهو مذهب الأكثرين^(٣) .

(١) القائل هو الأصفهاني . انظر بيان المختصر (١/٧٧) .

(٢) في (أ) : لأنه .

(٣) اختلف المناطقة في بيان الحدّ الناقص ، فبعضهم يرى أنه ما نقص بعض فصوله كالغزالي ، وبعضهم يرى أن الحدّ الناقص ما كان بالجنس البعيد والفصل أو ما كان بالفصل وحده كالآمدي وبعضهم يرى بأنه ما كان بالجنس البعيد والفصل القريب ، وبعضهم يرى بأنه ما كان بالفصل وحده أو بالفصل والجنس البعيد ، وبعضهم يرى بأنه ما كان بالفصل وحده . راجع معيار العلم (ص ٢٥٦) ، المبين (ص ٧٤) ، شرح الغرّة للرازي (ص ٤٩) ، وللصفوي (ص ١٤٩) ، التعريفات (ص ٥٣) ، إيضاح المبهم (ص ٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١١) .

وظاهر كلام المصنف في تعريف الحد الحقيقي أنه حد تام .
قال الكاتبي : «وهو ظاهر كلام الشيخ^(١) لاستلزامه الإحاطة ، وإليه مال
بعض المتأخرين»^(٢) .

قال : إلا أن تقديم الجنس أولاً .

قلت : ويصح حمل قوله هنا : (نقص) أي لم يأت على الصورة الكاملة
لكونه ترك فيه الأولى ، لا أنه ناقص بالاصطلاح ، ويدل عليه قوله [بعد]^(٣)
في الخلل اللفظي : (والنقص كاستعمال الألفاظ / الغريبة) حيث فوت
المقصود من الحد والرسم ، وليس المراد أنه حد ناقص أو رسم ناقص
بالمصطلح ، ويعني حيث يكون مع قرينة أو مفسر ؛ لأنه^(٤) ترك الأولى حيث
طال من غير فائدة لا مطلقاً ، وإلا لم يكن معرّفاً وكان خطأ لا نقصاً كما
نصوا عليه .

على أن السمرقندي^(٥) جعل تقديم الفصل على الجنس من الفسادات
المعنوية ، وخلل المادة معنوياً خطأ ، ولفظياً نقص ، فالخطأ منه ما يرجع إلى
خلل الجنس ، ومنه ما يرجع إلى خلل الفصل ، ومنه ما يرجع إلى خللها .

(١) راجع الرسالة الشمسية للكاتب (ص ٧٩) .

(٢) لعله يقصد الطوسي الذي يرى أن الحد التام هو الحد الحقيقي . انظر شرحه على الإشارات
(ق ٢٠٤/١) .

(٣) بعد : ساقطة من (ب) .

(٤) في (ب) : لا أنه .

(٥) محمد بن أشرف الحسيني الحكيم المحقق ، من مؤلفاته : «القسطاس» ، و «آداب الفاضل» ،
و «عين النظر في المنطق» ، توفي سنة (٦٠٠هـ) . هدية العارفين (٦/١٠٦) ، كشف الظنون
(٣٩/١) .

فمن الأول : جعل الموجود والواحد جنساً [للإنسان]^(١) ، وهما ليس بذاتيين ، فجعلهما في الحدّ الحقيقي مكان الجنس خطأ ، مع أنه لا ينعكس في الثاني ، إذ لا يتناول إلا الواحد .

ومن الثاني : جعل الخاصة غير الشاملة مكان الفصل ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان كاتب بالفعل ، فهو خطأ ، حيث جعل الخاصة مكان الفصل في الذاتي ، مع أنه لا ينعكس لخروج الأمي .

فيكون قوله : (فلا ينعكس) راجعاً^(٢) إلى الاثنين ، ويكون قوله : (خاصاً^(٣) بنوع) ليس على إطلاقه ، بل إذا كان غير شامل ، أما إذا كان شاملاً كالضحك بالقوة انعكس .

ومن الثاني : ترك بعض الفصول ، كتعريف الحيوان^(٤) بأنه جسم نامي فلم يأت في الحقيقي بجميع الذاتيات ، مع أنه لا يطرد لدخول النبات إذا كان المتروك الفصل القريب ، وإلا لم يرد غير الأول .

ومن الثاني : جعل نفس الشيء مكان الفصل ، ففيه تعريف الشيء بنفسه ، والمحدود [في]^(٥) الأول عرض ، والثاني جوهر ، والحركة نفس النقلة ، والإنسان نفس البشر ، وقد جعلنا مكان الفصل .

ومن الثالث : جعل النوع والجزء الغير محمول مكان الجنس والفصل ،

(١) للإنسان : ساقطة من (ب) .

(٢) في (أ) : راجع .

(٣) في (أ) : خاص .

(٤) في (ب) : الإنسان .

(٥) في : ساقطة من (ب) .

الأول : جعل ظلم جنس للشر ، وإضافته إلى الناس فصل ، ويدخله عدم العكس ، والثاني منه : جعل الجزء المقداري جنساً وفصلاً والخمسة جزء العشرة ، ولا تحمل وحدها ولا بانضمام خمسة أخرى إليها ، بل المحمول بمجموع الخمستين ، والعشرة لم تتركب من الجنس والفصل ، وإنما تتركب^(١) من آحادها ، وليس شيء منها جنساً ولا فصلاً ، ولما لم تحصل لها صورة زائدة بعد الاجتماع ، لم تحدّ حدّاً حقيقياً ، بخلاف البيت المركب من الجدار والسقف ؛ لأنه وإن لم يتركب من الجنس والفصل ، لكن له أجزاء مادية وجزء صوري ، فيحدّ بها حدّاً حقيقياً ، فيقال : البيت جدار مسقوف .

[مادة الرسم]

قال : (ويختص الرسم باللازم ، الظاهر لا يخفى مثله ولا أخفى . ولا بما يتوقف عقليته عليه ، مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد . وبالعكس فإنهما متساويان ، ومثل النار جسم كالنفس ، فإن النفس أخفى ، ومثل الشمس كوكب نهاري ، فإن النهار يتوقف على الشمس . والنقص كاستعمال الألفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية) .

أقول : لما فرغ من مادة الحدّ وصورته ، شرع في مادة الرسم ، ولم يتكلم على صورته ؛ لأنه قد لا يكون مركباً .

فقال : (ويختص الرسمي باللازم) ، والألف واللام للعهد ، أي المختص ويكون ظاهراً ، لأنه إذا لم يكن لازماً لم ينعكس ، ولو لم يختص لم يطرد . وأما كونه ظاهراً فلينتقل الذهن منه إلى المعرف ، فمعناه : ويختص مادة الرسمي باللازم الظاهر .

(١) في (أ) : تركبت .

وخلل مادة الرسمي خطأ ، بأن يكون اللازم مساوياً للمحدود في الخفاء أو يكون أخفى منه ، أو يكون مما يتوقف تعقله على المحدود ، والخفي لا يعرف الخفي ، لامتناع الترجيح من غير مرجح ، ولا يعرف الأخرى الأظهر لامتناع ترجيح المرجوح ، ولا ما تتوقف عقليته على الشيء للزوم الدور ، ولا مدخل / لهذا النوع من الخلل في الحقيقي ، على أنه لا يبعد ذلك أيضاً [٣٥/١] فيه .

مثال الأول : تعريف الزوج بأنه عدد يزيد على الفرد بواحد ، على رأي من جعل تقابلهما تقابل الضدين ، أما من جعل تقابلهما تقابل العدم والملكة فيصح تعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد ؛ لأن الملكة أعرف دون العكس لأنه أخفى .

قيل^(١) : المراد بقوله : (وبالعكس) أي ما يزيد على الفرد بواحد فهو زوج ، ورجحه بتقديم قوله : وبالعكس ، فإنهما فيه^(٢) متساويان ، وهذا فيه حقيقة العكس ، والأول بناء على أنهم يطلقون على المقابل عكساً ، مع أن تعريف الفرد لا يصح [به]^(٣) ، سواء قلنا : عدد يزيد على الزوج^(٤) بواحد أو قلنا : ينقص على الزوج^(٥) بواحد ؛ لأن الواحد فرد وليس بعدد [عند

(١) القائل هنا هو الأصفهاني . راجع بيان المختصر (٨١/١) .

(٢) في (أ) : على فإنهما .

(٣) به : ساقطة من (أ) .

(٤) في (أ) : الفرد .

(٥) في (ر) : الفرد .

الحكماء^(١) ، وإن كان عدداً عند المصنف [٢].

ومثال التعريف بالأخفى : النار جسم كالنفس ، ويعنى عنصر النار للجزء المشاهد ، والنفس أخفى ، إذ لا شيء من جزئياتها يمرئي بخلاف النار والمحسوس أجلى من المعقول .

الثالث : تعريف الشمس بأنه كوكب نهاري ، والنهار مدة طلوعها ، فقد عرفها بما يتوقف تعقله عليها ، وكل واحد منهما أردأ مما قبله .

والنقص في المادة بحسب اللفظ ، لما لم يختص بالحدّ ، أتى به عقبهما . قلت : ويعني إذا كان مع القرينة أو مفسراً فيكون تطويلاً بلا فائدة ، فأثر نقصاً وليس حدّاً ناقصاً بالمصطلح ، ولا رسمياً ناقصاً ، ولو كان من غير قرينة كان خطأ ، لا معروفاً ناقصاً .

قال : (ولا يحصل الحدّ برهان ، لأنه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه ، ولو قدر في الحدّ لكان مستلزماً عين المحكوم عليه .

[الحدّ لا
يحصل برهان]

ولأن الدليل يستلزم تعقلاً ما يستدل عليه ، فلو دلّ عليه لزم الدور . فإن قيل : فمثله في التصديق .

قلنا : دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها ، لا على تعقلها ، ومن ثمّ لم يمنع الحدّ ، ولكن يعارض ويبطل بخلله .

أما إذا قيل : الإنسان حيوان ناطق ، وقصد مدلوله لغة أو شرعاً فدليله العقل ، بخلاف تعريف الماهية .

(١) راجع الشفاء (الإلهيات ١/١٢٢) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

أقول : لما فرغ من مباحث مادة الحدّ وصورته وخللها ، ختم ذلك بخاتمة وهي^(١) : أن الحدّ - يعني الحقيقي - لا يحصل برهان^(٢) ، خلافاً لبعض القدماء^(٣) ، وظاهر كلامه أنه يمتنع أن يبرهن عليه فقط ، وإن كان ما استدل به يعطي أنه [لا]^(٤) يستدل عليه لا برهان ولا أمارة ، ولكنه لا ينفي أن يثبت له بطريق القسمة^(٥) ، واحتج عليه بوجهين :

الأول : لو برهن عليه ، لزم أن يكون حمل الشيء على نفسه مطلوباً بالبرهان ، والثاني باطل فالقدم مثله ، أما الملازمة ؛ فلأن البرهان وسط بين المحكوم عليه وبه ؛ لأنه مستلزم للحكم على المحكوم ، وكل مستلزم واسطة لثبوت لازمه .

أو نقول : البرهان ذو وسط ، والوسط يستلزم حكماً على المحكوم ، فلو قدر البرهان أو الوسط في إثبات الحدّ [للمحدود]^(٦) ، لكان الوسط مستلزماً عين المحكوم عليه إن كان الحدّ مجموع الأجزاء المادية أو الصورية ، أو جزؤه إن كان الحدّ بالمادية فقط ، ومحال أن يتوقف ثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت جزؤه له على غيره .

ولم يذكر المصنف غير الأول ، بناءً على أن الحدّ مجموع الأجزاء المادية

(١) في (ب) : وهو .

(٢) راجع الشفاء (المنطق) ، كتاب البرهان (٣/٢٧٠) ، معيار العلم (ص٢٦٣) .

(٣) وهو بقراطيس . راجع البحر المحيط (١/٩٣) .

(٤) لا : ساقطة من (أ) .

(٥) القسمة : هي تكثير الواحد تقديراً . راجع البحر المحيط (١/١١٠) .

(٦) للمحدود : ساقطة من (ب) .

والصورية^(١) ، ولا يلزم من ذلك الترادف ؛ لأن أحدهما دلّ من طريق الإجمال ، والآخر من طريق التفصيل ، مع أن الترادف من خواص اللفظ المفرد ، ولفظ الحدّ مركب .

قلت : وفي هذا الدليل نظر ؛ لا لما قيل : لا نسلم أن البرهان له وسط كذلك لجواز كونه شرطياً اقترانياً أو استثنائياً .

[٣٦/١] لأنا نقول : أما على التقرير الأول فلا إشكال ، وأما على الثاني فلا بد / في البرهان مطلقاً من أمر يوجب العلم بثبوت النسبة المجهولة بين طرفي المطلوب ، وهو المتكرر في الاقتراني والاستثنائي .

قيل : لأن المثبت بالبرهان كون الحيوان الناطق حدّاً ؛ لأن إثباتنا الحيوان الناطق للإنسان هو إثبات لأمر خارج ؛ لأن كونه حدّاً وكون هذه أجزاءه أمر عرضي ، وفرق بين إثبات جزء الشيء للشيء وبين إثبات كون الشيء جزء الشيء ، الأول لا يطلب بالدليل بخلاف الثاني ، ولأن توقف ثبوت الشيء لنفسه باعتبار تفصيله على غيره لا يمتنع ، إذ قد يجهل مثلاً كون الإنسان حيوان ناطق ، فيبرهن له عليه .

ويدل أيضاً على ذلك : أنا نحمل الحيوان الناطق على الإنسان ، وذلك حكم مفيد ، بخلاف قولنا : الإنسان إنسان ، فيكون الدليل يستلزم هذا الحكم لمن جهل ذلك ، مع أنه دعوى أن هذا حدّ لهذا ، فيفتقر إلى ما يدل على صلاحيته للحدّ .

وأيضاً : يتضمن دعوى أن هذا جنس وفصل لهذا ، فيفتقر إلى برهان .

(١) في (أ) : الصوري .

وقد استدلووا على كون هذا الشيء جنساً لكذا ، وعلى كون هذا الشيء فصلاً لكذا ، فنشأ من ذلك برهان : أن هذا حدُّ لهذا .

فيقال : هذا جنس كذا قيد يفصله^(١) ، وجنس الشيء إذا قيد بفصله كان حدًّا له .

قيل : الإنسان حيوان ناطق ليس بحكم وليس بدعوى ، بل هو تصور شيء مفصل ، ودعوى الحدّية يفتقر إلى دليل ، وتعريف الماهية لا يفتقر ، والتعريف كون كذا كذا ، والدعوى كون هذا الشيء هو كذا وكذا ، وهذا لا طائل تحته .

الوجه الثاني : أن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه ، وهو ثبوت الحدّ للمحدود ، فيكون الدليل متوقفاً على تعقل المحدود ، والحدّ ، وثبوت الحدّ له فلو دلّ الدليل على ثبوت الحدّ للمحدود ، لكان ثبوت الحدّ للمحدود موقوفاً على الدليل ، وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحدّ له ؛ لأنّ تصوره مستفاد من إثبات الحدّ له على ذلك التقدير فيدور .

قلت : وفيه نظر ؛ لا لما قيل^(٢) : إن المتوقف عليه تصور المحدود ، والذي أنتجه الدليل كونه حدًّا .

لأنا نقول : إذا كان متصوفاً بحقيقته فالاستدلال على كون هذا حدًّا له إنما هو لتعلم حقيقته مع أنها معلومة ، بل لأنّ الدليل موقوف على تصور المحدود باعتبار ، وتعقل الحقيقة موقوف على الدليل ، فلا دور .

(١) في (أ) : يفصله .

(٢) في (أ) : لما قيل .

وما قيل : من أن المثبت بالدليل بثبوت الحدّ للمحدود من حيث هو حدّ فيجب تصوره من هذه الحيثية ، وتصوره بهذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته ، فيكون الدليل عليه موقوفاً على تصور المحدود بحقيقته فيلزم الدور فباطل ، لأننا لا نسلم أن تصوره بتلك الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته ، لجواز أن يتصور مثلاً الإنسان باعتبار ، وتصور حقيقة الحيوان الناطق ، ويتصور أن معنى كونه حدّاً للإنسان أنه مشتمل على جنسه وفصله ، ويجهل كون جنسه وفصله حتى يثبت بالدليل ، وأنت تعلم أنه لو صح هذا لزم ألا يحصل أيضاً بأمانة ، ولزم منه ألا يحصل الرسمي لا ببرهان ولا بأمانة .

ثم أورد المصنف نقضاً على الدليل الثاني ، وهو : أن ما ذكرتم لو صح لم يكتسب تصديقاً ، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ لأن الدليل على التصديق متوقف على تعقل النسبة ، فلو اكتسبت بالدليل لتوقفت عليه ولزم الدور .
والجواب : أن الذي يتوقف عليه الدليل تعقل النسبة ، والمتوقف على الدليل ثبوت النسبة أو نفيها لا تعقلها ، وأتى بلفظي حصول ثبوت النسبة بمعنى حصول نسبة الثبوت ، أو حصول نسبة النفي .

فقوله : (أو نفيها) أي حصول نفيها ، فلا يكون أحدهما حشواً .

ثم قال : (ومن ثم لم يمنع الحدّ) لما ثبت أنه لا يطلب بالدليل لم يمنع الحدّ

[٣٧/أ] لأن معنى / المنع طلب الدليل ، وهو لا يكتسب بالدليل .

وإنما^(١) الحدّ^(٢) في مقام التفصيل ، مثل من يعمد إلى جواهر في خزانة

(١) في (أ) : وأيضاً .

(٢) في (ب) : الحدّ .

الصور للمخاطب فينظمها قلادة بمرآى منه ولا يزيد .

والراسم مثل من يعمد إلى صورة فيضع أصبعه عليها ، فكيف يمنع ؟ .
وفيه نظر ؛ لأنه ما منعه من نظمها ، ولكن منع أن هذه الجواهر تساوي

كذا .

ثم قال : (ولكن يعارض ويبطل بخلله) أي يعارض بحدّ آخر ، فإن
اعترف به الخصم بطل الأول ؛ لأنه لا [يكون]^(١) لشيء حدّان حقيقيان ،
إلا أن يكون من طريق العبارة .

فنقول أيضاً : هذا أخصر فهو أولى .

وإن لم يعترف به الخصم ، فلا معارضة ، ويبطله أيضاً بأنه غير مطرد ،
أو غير منعكس ، أو [بما]^(٢) تقدم ، من [جعل]^(٣) العرض مكان الجنس
إلى آخرها .

أما لو قال : الإنسان حيوان ناطق ولم يقصد به تعريف حقيقة الإنسان ،
وإنما قصد أنه مدلوله لغةً أو شرعاً ، فهو حكم بأن المسمى بهذا اللفظ في
اللغة أو في الشرع هو كذا ، فهو حكم على اللفظ بالمعنى ، فيفتقر إلى نقل
عن اللغة أو الشرع .

بخلاف تعريف الماهية ؛ لأن معناه : أن ماهية الإنسان متصورة من
الحيوان الناطق ، فلا يستدل عليه .

(١) يكون : ساقطة من (أ) .

(٢) بما : ساقطة من (ب) .

(٣) جعل : ساقطة من (ب) .

وأيضاً: في اللفظي اشتمل على دعوى الوضع ، بخلاف الحقيقي فإنه يعود إلى إشارة العقل ولا حكم عليها ، وفيه ما تقدم^(١) .

(١) راجع (٢٠٧-٢٠٨) .

قال : (ويسمى كل تصديق قضية ، ويسمى في البرهان مقدمة .
والمحكوم عليه فيها إما جزئي معين أو لا ، والثاني إما مبين جزئيه أو
كليته أو لا صارت أربعة : شخصية ، وجزئية محصورة ، وكلية ، ومهملة
كل منها موجبة أو سالبة ، والمتحقق في المهملة الجزئية فأهملت) .

أقول : لما فرغ من التصور ، شرع في التصديق ، والقضية^(١) مأخوذة
من القضاء بأمر على أمر ، ويرادفها التصديق ، ويسمى بذلك تسمية له
بأشرف عارضيه ، ويسمى خيراً ، وعلماً ، وكلاماً ، فإن كانت ملفوظاً بها
سميت بذلك وبالقول الجازم ، فإن جعلت جزء قياس سميت مقدّمة بفتح
الدال وكسرهما ، وظاهر كلام المصنف أنها لا تسمى مقدمة حتى يكون في
البرهان ، فإن وضعت ليستدل عليها سميت دعوى ومطلوباً ، فإن استنتجت
بالعقل سميت نتيجة ولازماً .

ثم المحكوم عليه في القضية إن كان جزئياً معيناً أي حقيقياً فهي
الشخصية^(٢) ، وترادفها المخصوصة .

وإن لم يكن جزئياً معيناً فهو كلي ، فإن بين كمية أفرادها كانت محصورة
ومسورة^(٣) ، وإلا فهي مهملة^(٤) .

(١) راجع تعريف القضية في معيار العلم (ص ٨١) ، المبين (ص ٩١) ، التعريفات (ص ١٧٦) .
(٢) القضية الشخصية : هي القضية التي يكون المحكوم فيها جزئياً معيناً كزيد كاتب . الكليات
(ص ٧١٢) .

(٣) المسورة : هي عكس المهملة ، وقد يكون السور كلياً ككل إنسان أو عامة الإنسان حيوان ،
وقد يكون السور جزئياً كبعض الإنسان أو واحد من الإنسان حيوان . انظر إيضاح المبهم (ص ١٠) .
(٤) المهملة : وهي التي خلت من سور يحيطها كالإنسان حيوان ناطق . المصدر نفسه (ص ١٠) .

ثم المحصورة إما بلفظ يدل على جميع أفراد الموضوع فهي الكلية^(١) ، أو على بعضها فهي الجزئية^(٢) ، وكان الأولى أن يقول : إما مبيّن كمية أفراده بالكلية والجزئية أو لا ، ولا يعطي هذا المعنى قوله : (إما مبيّن كليته) ؛ لأنه كلي ولا بد عند كونه ليس جزئياً حقيقياً ، لكنه لا يريد بالكلي امتناع الشركة أو جوازها^(٣) ، ولا كل الأجزاء ولا بعضها .
واللفظ الدال على كمية الأفراد يسمى سوراً^(٤) ، وحاصراً ، لإحاطته بتلك الأفراد .

فسور الإيجاب الكلي «كل» ، وسور الإيجاب الجزئي «بعض» و «واحد» ولم يستعمل المصنف إلا الأول . وسور السلب الكلي «لا شيء» ، و «لا واحد» ، وذكر المصنف «كل شيء» وحكاها الخنجي^(٥) عن الشيخ .
وسور السلب الجزئي «ليس بعض» ، و «بعض ليس» ، و «ليس كل» .

(١) الكلية : وهي التي يكون المحكوم عليه فيها كلياً ، ككل إنسان حيوان . الكليات (ص٧١٢) .

(٢) الجزئية : وهي التي يكون المحكوم عليه فيها جزئياً ، كبعض الحيوان إنسان . راجع المبيّن (ص٧٧) .

(٣) في (ب) : جزءها .

(٤) السور : هو اللفظ الدال على كمية أفراد المحكوم عليه . بيان المختصر (١/٨٩) .

(٥) الخنجي : محمد بن تمارو بن عبد الملك ، فضل الدين أبي عبد الله الشافعي ، حكيم منطقي درس بالصلاحية ، من آثاره : «الموجز» ، «الأسرار» ، «مختصر نهاية الأمل في الجمل» وكلها في المنطق ، «مقالة في الحدود والرسوم والحميات» ، توفي سنة (٦٤٦هـ) . سير أعلام النبلاء (٢٢٨/٢٣) ، معجم المؤلفين (٧٣/١٣) .

وقيل^(١) : إن هذا التقسيم غير حاصر ، لخروج الطبيعية ، وهي ما كان الحكم فيها على مفهوم الكلي ، لا على ما صدق عليه من الأفراد .

أما ما يقيد العموم وهي الطبيعية العامة ، كقولنا : الحيوان جنس ؛ لأنه إنما يكون جنس يقيد العموم أو لا يقيد العموم ، كقولنا : الإنسان جوهر .

[٣٨/أ]

وقيل^(٢) : / إن الطبيعية مهملة .

وقيل^(٣) : شخصية . ولما كانت الجزئية مساوية للمهملة في الصدق ، استغنى بالجزئية عنها فأهملت ؛ لأنه مهما صدقت المهملة صدقت الجزئية ، ومهما صدقت الجزئية صدقت المهملة ، إذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية ، بل ألا يتعرض لها . وقيل^(٤) : المهملة يحتمل صدقها كلياً وجزئياً ، فالجزئية محققة ، والكليّة مشكوكة ، فطرح المشكوك وبقي المتقين^(٥) ، فأهملت استغناء عنها بالجزئية .

وقيل^(٦) : أهملت من الحاصر ، وفيه بعد .

قال : (ومقدمات البرهان قطعية ، تنتج قطعياً ؛ لأن لازم الحق حق ، [مقدمات البرهان] وتنتهي إلى ضرورته ، وإلا لزم التسلسل .

وأما الأمارات فظنية أو اعتقادية ، إن لم يمنع مانع ؛ إذ ليس بين الظن

(١) قاله القطبي . النقود والردود (٣٤/أ) .

(٢) أورده القطبي . المصدر نفسه .

(٣) أورده القطبي . المصدر نفسه .

(٤) قاله الخنجي . النقود والردود (٣٤/ب) .

(٥) في (ب) : المتحقق .

(٦) قاله القطبي . النقود والردود (٣٤/أ) .

والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي ، لزوالهما مع قيام موجبها) .

أقول : البرهان^(١) يجب أن تكون مقدماته يقينية ، إذ الغرض منه إنتاج نتيجة قطعية ، فلو لم تكن حقاً لم يلزم كون النتيجة اللازمة لها حقاً ، وعلى هذا سقط الاعتراض بأن الكاذب قد يستلزم الصادق . واليقينية : هي التي يجزم العقل بها مع المطابقة وامتناع التغيير .

وقد يحمل على أن المقدمات في البرهان لما كانت قطعية فتائجها قطعية ؛ لأن النتيجة لازم المقدمات ، ولازم الحق حق ، إذ لو كذب اللازم كذب المزوم ، والأول أولى ؛ لأنه ظاهر في الاستدلال على حقيقة المقدمات لا حقيقة النتيجة .

وقيل^(٢) : مقدمات البرهان يجب أن تكون قطعية ؛ لأنها لازمة للبرهان الذي هو قطعي ، ضرورة أنها أجزاءه ، ولازم الحق حق .

قلت : وهو أبعداها ؛ لأن قوله : (تنتج قطعياً) يكون على هذا اعتراض ولا يجب كون مقدمات البرهان ضرورية أي بينة بنفسها ، لجواز كون بعضها أو كلها مطلوباً [قطعياً ينتج قطعياً]^(٣) ، نعم يجب الانتهاء إلى بينة بنفسها وإلا لزم التسلسل المانع من الاكتساب ؛ لأن المقدمات حينئذ تكتسب من مقدمات آخر ، وتلك من غيرها وهلمّ جرا . ولما كان الدور تسلسلاً في موضوعات متناهية ، استغني بالتسلسل عنه .

(١) البرهان : عرفه الخنجي بأنه «القياس اليقيني المنتج لنتيجة قطعية» . النقود والردود (٣٤/ب).

(٢) القائل هو الأصفهاني . انظر بيان المختصر (٩١/١) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

وأما الأمارات فنتج ظناً أو اعتقاداً ، إن لم يمنع مانع من معارض حسي أو عقلي .

وقوله : (لزوالهما) أي لزوال الظن والاعتقاد بالمانع ، مع قيام موجبهما وهي الأمانة ، إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين الأمانة ربط عقلي ، ولا كذلك البرهان ؛ لأن العلم به يستلزم العلم بالنتيجة ، فبينه وبينها ربط عقلي إذ لا يقبل معارضاً ، والحق أن الموجب هو المقتضي مع عدم المانع ، فلو قال : لزوالهما مع قيام المقتضي ، كان أولى .

وقيل ^(١) : المعنى : وأما الأمارات أنفسها فظنية أو اعتقادية ، تفيد ظناً أو اعتقاداً إن لم يمنع مانع ، ورجح بأنه يكون معادلاً للأول ، ورجح الأول بأن في هذا إضمار جملة وليس في ذلك الإضمار مفرد ، وأيضاً يكون معناه : مقدمات الأمارات ظنية ، وهو لا يسمى قضايا الأمارات مقدمات . وأيضاً : قد يكون بعض قضايا الأمانة قطعي ولا يردان ، لأننا قلنا : نفس الأمارات ظنية لا مقدماتها ، وإذا كانت ظنية فالأمانة ظنية .

قال : (ووجه الدلالة في المقدمتين : أن الصغرى خصوص والكبرى [وجه الدلالة في المقدمتين] عموم ، فيجب الاندراج ، فيلتي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى . وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها) .

أقول : السبب لحصول النتيجة في الذهن هو التفتن / لوجودها بالقوة [٣٩/أ] في الدليل ، والوجه الذي لأجله لزم النتيجة عن المقدمتين : أن الصغرى خصوص والكبرى عموم ؛ [إذ الدلالة في المقدمتين لكونهما بحيث يلزم من

(١) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (٩٢/١) .

العلم بهما العلم بالنتيجة ، وذلك أن الصغرى خصوص والكبرى عموم [١]. وعموم الكبرى لأن موضوعها محمول الصغرى ، أو طبيعة المحمول بما هو محمول أعم ، فيجب اندراج الأخص تحت الأعم ، ولا يرد المساوي لما قلنا ، فإذا الحكم في الكبرى على ما صدق عليه الأوسط ، فيتناول الأصغر وغيره فيندرج تحته ويثبت له ما ثبت له ، وهو محمول الكبرى نفيًا أو إثباتًا ، فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة ، وخص البيان بالشكل الأول لرجوع الباقي^(٢) إليه ، والمصنف لم يتعرض لوجه الدلالة^(٣) هل هو سبب لحصول النتيجة عن المقدمتين على سبيل التولد^(٤) ، بأن تكون العلة القريبة للعلم بالنتيجة هو مجرد التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة ، أو استعداد الذهن بسبب حصول المقدمات مع التفتن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة وهو العقل الفعال^(٥) ، أو الحصول بقدره الله تعالى عقب حضور المقدمتين في الذهن ، والتفتن لوجه صدور النتيجة عنهما بطريق إجراء العادة على وجه يقبل الخرق ، بأن لا يخلق العلم بها عقب ذلك ، أو

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : البواقي .

(٣) وجه الدلالة : هو السبب الذي لأجله يلزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة . بيان المختصر

(٩٣/١) .

(٤) التولد : هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، فالنظر فعل العبد ، يتولد منه فعل آخر هو

العلم . الموافق (ص ٢٧) .

(٥) العقل الفعال : كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً ، فأما من جهة ما هو عقل فإنه جوهر

صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها ، وأما من جهة ما هو فعال فإنه جوهر بالصفة المذكورة ، من

شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه . معيار العلم (ص ٢٧٩) .

على سبيل [تضمن] ^(١) المقدمات النتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه المخالف للتولد ، بحيث يكون الفيض من الله تعالى لكن بطريق الوجوب الذي لا يتخلف .

والأول : مذهب المعتزلة ^(٢) .

والثاني : مذهب قدماء الفلاسفة ^(٣) .

والثالث : مذهب الأشعري ^(٤) .

والرابع : مذهب فلاسفة الإسلام ^(٥) .

وإنما لم يتعرض لذلك ، لأنها من مسائل الكلام .

قال : (وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها) .

[حذف إحدى

المقدمتين]

أقول : أما حذف الصغرى فكقولنا : هذا يحدّ لأن كل زان يحدّ ،

حذف : هذا زان . وحذف الكبرى كقولنا : هذا يحدّ لأنه زان ، حذف :

وكل زان يحدّ .

(١) تضمن : ساقطة من (ب) .

(٢) مذهب المعتزلة هو : حصول النتيجة عن المقدمتين على سبيل التولد . المواقف (ص ٢٧) .

(٣) مذهب قدماء الفلاسفة هو : حصول النتيجة عن المقدمتين على سبيل الفيض الذي يتوقف على استعداد الذهن . المصدر نفسه .

(٤) مذهب الأشعري هو : حصول النتيجة عن المقدمتين على سبيل العادة ، بناء على أن جميع الممكنات مستندة إليه سبحانه وتعالى ابتداء . المصدر نفسه .

(٥) مذهب فلاسفة الإسلام هو : حصول النتيجة عن المقدمتين على سبيل الوجوب لا على سبيل

التولد ، واختاره الرازي ، يقول الطوسي : «صاحب الكتاب - أي الرازي - وافق الأشعري في

كونه من فعل الله ، ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعري في قوله :

ليس مممتنع ألا يخلقه ، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر» . المحصل وتلخيصه (ص ٦٦) .

وكذلك^(١) تحذف أيضاً الاستثنائية وهي كالصغرى ، ولم يقع الاستثنائي في القرآن إلا وهي محذوفة ، وقد تحذف للإبهام ، وتسمى ما حذفت فيه إحداهما : بقياس الضمي .

[الضروريات] قال : (والضروريات : منها المشاهدات الباطنة ، وهي : ما لا يفتقر إلى عقل كالجوع والألم .

ومنها الأوليات ، وهي : ما يحصل بمجرد العقل ، كعلمك بوجودك ، وأن النقيضين يصدق أحدهما .

ومنها المحسوسات ، وهي : ما يحصل بمجرد الحس .

ومنها التجريبات ، وهي : ما يحصل بالعادة ، كإسهال المسهل ، والإسكار .

ومنها المتواترات ، وهي : ما يحصل بالأخبار تواتراً ، كبغداد ومكة) .

أقول : لما ذكر أن مقدمات البرهان تنتهي إلى ضرورة ، أشار إلى الضروريات وهي خمس ، على أن قوله : (منها) لا يعطي الحصر .

الأول : المشاهدات الباطنة^(٢) : أي القضايا التي يستفاد التصديق بها من القوى الباطنة ، وهي ما لا يفتقر إلى عقل ، أي في حصول طرفيها عند مشاهدتها كالجوع والألم ، فإن حصولهما عند مشاهدتهما لا يفتقر إلى عقل ، ولذلك تحصل للبهائم ، وأما الحكم فيها فيفتقر إلى عقل كالمحسوسات الظاهرة ، لا يفتقر في حصول طرفيها عند مشاهدتها إلى عقل ، والحكم فيها

(١) في (أ) : كذا .

(٢) في (أ) : الباطنية .

يفتقر إلى العقل ؛ لأن الحكم بإيقاع النسبة وأن ذلك مطابق لما في الخارج أو لا مطابق أمر^(١) العقل . فإن توقف حكم / في القضية على الحس الباطن فهي [٤٠/١] الوجدانيات ، وإن توقف على الحس الظاهر فهي المحسوسات ، ومنها الأوليات ، وهي التي لا يتوقف الحكم فيها إلا على تصور طرفيها والنسبة ، سواء كان تصور طرفيها جزئياً كعلمك بوجودك ، أو كلياً كعلمك أن النقيضين لا يصدق إلا أحدهما ، بخلاف غيرهما فإنها بانضمام الحواس أو العادة أو التواتر .

ومنها المحسوسات : وهي القضايا التي يستفاد التصديق بها من الحواس الظاهرة ، أعني [الحواس الخمسة]^(٢) ، ويكفي في حصول طرفيها مجرد الحس ، كالعلم بأن النار حارة ، والشمس مضيئة .

ومنها التجريبيات : وهي ما تحصل بتكرار المشاهدة على وجه يتأكد منها عقد قوي لا شك فيه من غير علاقة عقلية ، وهي لا تخلو مع ذلك عن قياس خفي ، وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لو كان اتفاقياً ما كثر ولا دام ، وقد تختص كعلم الطبيب بإسهال المسهلات ، وقد تعم كعلم العامة أن الخمر مسكر .

قيل^(٣) : عبر عنها بقوله : وهي ما يحصل بالعادة ، كحصول الشبع عقب الأكل كمذهب الأشعري^(٤) ، وليس كذلك ، بل المراد بالعادة التكرار

(١) في (أ) : هو .

(٢) في (أ) : المشاعر الخمسة .

(٣) قاله السيد . النقود والردود (١/٣٦) .

(٤) راجع المسألة في تمهيد الأوائل (ص٣٣٤-٣٤١) ، الموافق (ص٣١٦-٣١٩) .

وما ذكر فغير مختص بهذا المكان ، بل في الجميع ، إذ العلم في جميع المذكور بالعادة عند الأشعري^(١) ، مع أنه لا يعلم موافقة المصنف له في ذلك .

ومنها المتواترات : وهي قضايا يحكم العقل بها بسبب توالي الأخبار الموجب لسكون النفس ، بحيث لا يبقى شك بسبب كثرتها بحيث يحيل العقل تواطؤ المخبرين على الكذب ، ولا دور في تعريف أمر اصطلاحى [بأمر]^(٢) أقوى .

وأما الحدسيات : وهي التي يجزم العقل بها بسبب حدس النفس لسبب شهادة القرائن دون الأثر ، كما يقال : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، لاختلاف أحواله بسبب قربه وبعده منها .

فقيل^(٣) : إنها من الضروريات . وقيل^(٤) : إنها من الظنيات .
وأما القضايا التي قياساتها معها^(٥) فهي من الضروريات ، وعدّها بعضهم من النظريات .

قال : (و صورة البرهان : اقتراني واستثنائي .

فالاقتراني : ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل .

[صورة البرهان
اقتراني
واستثنائي]

(١) راجع تلخيص المحصل (ص ٦٦) .

(٢) بأمر : ساقطة من (أ) .

(٣) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (١/٩٦) .

(٤) القائل هو العضد . شرح المختصر (١/٩٠) .

(٥) القضايا التي قياساتها معها : هي ما يحكم العقل فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين ، كقولنا : الأربعة زوج ، بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين ، والوسط ما يقترن بقولنا : لأنه ، حين يقال : لأنه كذا . التعريفات (ص ١٧٧) .

والاستثنائي : نقيضه .

فالأول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً ، والخبر محمولاً ، وهي الحدود ، فالوسط : الحدّ المتكرر ، وموضوعه : الأصغر ، ومحموله : الأكبر ، وذات الأصغر : الصغرى ، وذات الأكبر : الكبرى .
أقول : لما ذكر مادة القياس وهي القضايا ، شرع في صورته وهي الهيئة الحاصلة من تركيب مواده ، أي لا بد وأن يكون على إحدى هاتين الصورتين :

إما اقتران وسط بجزئين وهو الاقتراضي^(١) ، وذكره إما بتقدير قياس ، أو لأنه صفة للاجتماع المفهوم من الصورة .

وإما باستثناء أحد جزئي شرط أو تقسيم ، والاستثناء بمعنى التثني ، وهو التكرير .

فالاقتراضي : ما لا يذكر اللازم فيه - وهو النتيجة - بالفعل ، بل بالقوة .
والاستثنائي^(٢) : ما يذكر اللازم فيه أو نقيضه بالفعل ، كقولنا : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان ، لكنه إنسان فهو حيوان ، أو لكنه ليس بإنسان فليس بحيوان ، والنتيجة مذكورة بالفعل في الأول ، ونقيضها مذكور بالفعل في الثاني ، وكذا في المنفصل .

ولو قال : والاستثنائي بخلافه ، كان أولى ، إذ ليس الاستثنائي بنقيض للاقتراضي ، لكن أراد خاصة هذا نقيض خاصة هذا ، فالأول يعني الاقتراضي

(١) يقول الكرمانى : «وسمى اقتراضياً ؛ لاقتران الحدود فيه» . النقود والردود (١/٣٧) .

(٢) ويسمى استثنائياً ؛ لاشتماله على حرف الاستثناء . المصدر نفسه .

بغير شرط ولا تقسيم ، أي يكون بغير شرط ولا تقسيم ، ولا يكون [٤١/١] الاستثنائي إلا على أحد الوجهين ، فلا يرد الاقتراني الشرطي / إذ يعتبرها المصنف^(١) بأن الأقدمين لم يذكروها لكونها غير يقينية الإنتاج ، ولكثرة شغبها وقلة جدواها ، وبُعد أكثرها عن الطبع .

وقوله : (ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً) ، قيل^(٢) : في الاقتراني ، وقيل^(٣) : في التصديق . قيل عليه^(٤) : كل إنسان حيوان ، المبتدأ كل وليس بموضوع ؛ إذ الموضوع إنسان ، وكل سور ، وكذا قائم زيد ، فإن زيداً مبتدأ عند النحاة ، وقائم خبر مقدم ، وزيد هو المحمول عند المنطقيين^(٥) .

ورد : بأن المراد المبتدأ في التصديق من حيث هو تصديق ، ولا مدخل للسور فيه ، وفي الثاني : لا نسلم أنه ليس بموضوع ، إذ الموضوع أعم أن يُسبق في الذكر أو لا ، وهي الحدود ، ولما كانت ثلاثة أثنتها^(٦) ، سميت بذلك لأنها نهاية الاقتراني ، إذ حدّ الشيء نهايته ، ولا بد من حدّ متكرر باعتبار نسبه إلى طرفي المطلوب ويسمى الأوسط ، وموضوع الأوسط هو الحدّ الأصغر ، ومحموله هو الحدّ الأكبر ، وعلى هذا لا يتناول إلا الشكل

(١) أي الاقترانات الشرطية .

(٢) قاله الأصفهاني . راجع بيان المختصر (٩٩/١) .

(٣) نسبة الفتازاني إلى العضد . راجع حاشيته على العضد (٩٩/١) .

(٤) القائل هو القطبي . انظر النقود والردود (٣٧/ب) .

(٥) المفردان من مقدمتي القياس مثل : «زيد قائم» يسميها المنطقيون : موضوعاً ومحمولاً ، والمتكلمون : ذاتاً وصفة ، والفقهاء : محكوماً ، ومحكوماً عليه ، ومحكوماً به ، والنحويون : مسنداً إليه ومسنداً . انظر شرح العضد على المختصر (٩١/١) .

(٦) في (أ) : انتهى هكذا .

الأول ، ويحتمل أن يكون موضوعه أي موضوع اللازم الحدّ الأصغر ،
ومحموله الحدّ الأكبر ، فيشمل جميع الأشكال ، والمقدمة المشتملة على الحدّ
الأصغر تسمى «الصغرى» ، والمشتملة على الحدّ الأكبر تسمى «الكبرى» .

قال : (وما كان الدليل قد يقوم على إبطال النقيض والمطلوب
نقيضه ، وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه ، احتيج إلى تعريفهما .
فالنقيضان : كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى
وبالعكس .

فإن كانت شخصية فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف في المعنى إلا
النفي والإثبات ، فيتحد الجزءان بالذات والإضافة ، والجزء أو الكل ،
والقوة أو الفعل ، والزمان والمكان والشرط ، وإلا لزم اختلاف الموضوع
في الكمية ؛ لأنه إن اتحد جاز أن يكذبا في الكلية ، مثل : كل إنسان كاتب
لأن الحكم بعرضي خاص بنوع ، ويصدقا في الجزئية لأنه غير متعين .
فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ، ونقيض الجزئية الموجبة كلية
سالبة) .

أقول : لما كان الدليل قد لا يقوم [على]^(١) صدق المطلوب ابتداءً ، بل
على إبطال نقيض المطلوب ، فيلزم ثبوت المطلوب ، إذ لا خروج عن أحد
النقيضين ، وهذا كقياس الخلف ، وقد يقوم على تحقق ملزوم المطلوب ، ولا
يقوم على نفس المطلوب ، فيستفاد من إقامة الدليل عليه ثبوت عكسه ،
كالأشكال الثلاثة غير الأول ، فإنها عند ردّها إليه ربما قام الدليل على قضية

(١) ساقطة من (أ) .

والمطلوب عكسها ، فلذلك احتيج إلى معرفتهما ، وبيان شرائطهما وأحكامهما ، ولما كان بيان العكس موقوفاً على التناقض من غير عكس ، بدأ بالتناقض ، فقال :

النقيضان : كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس ، وبالقيد الآخر يخرج الضدان ، والمتضايقان ، والعدم ، والملكئة ، فإن كذب أحدهما لا يستلزم صدق الآخر ، لجواز كذبهما .

وقوله : (إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس) أي يلزم من صدق أيهما كان كذب الأخرى ، ومن كذب أيهما كان صدق الأخرى ، فلا يرد النقض بقولنا : هذا إنسان ، هذا ليس بناطق ، فإن كذب كل واحدة لا يلزم من صدق الأخرى ، بل من صدقها واستلزامها نقيض الأخرى .

وهكذا قولنا : هذا واجب هذا ممكن ، فلا حاجة إلى زيادة قولنا : لذاته . ثم القضية [لذات]^(١) إما شخصية وإما محصورة ، ولما كانت شرائط [٤٢/أ] الشخصية شرائط المحصورة من غير عكس ، بدأ بها ، فإن كانت / شخصية فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف في المعنى إلا بالنفي والإثبات .

وقال : (في المعنى) ليدخل الاختلاف في اللفظ كقولنا : هذا إنسان ، هذا ليس ببشر ، ولا حاجة إلى الاختلاف في الجهة ؛ لأنها غير مستعملة في الشخصية ، وإن جاز صدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان ، وإذا لم يكن بينهما اختلاف في المعنى إلا بالنفي والإثبات ، لزم اتحاد الموضوع والحمول بالذات ، أي بالمعنى وهما الجزآن ، وبالإضافة ، والجزء أو الكل ،

(١) لذات : ساقطة من (أ) .

والقوة أو الفعل ، والزمان والمكان والشرط ، إذ لولا الاتحاد فيما ذكر لكان بينهما اختلاف بغير النفي والإثبات ، فلم يتحقق التناقض ، فزيدٌ كاتبٌ مع عمرو ليس بكاتب ، لم يتحدا في الموضوع ، وزيدٌ كاتبٌ مع زيد ليس بنجار لم يتحدا في المحمول ، زيدٌ أبٌ لعمرو مع زيد ليس بأب ل بكر لم يتحدا بالإضافة ، والزنجي أسود جزؤه الزنجي ليس بأسود جميعه لم يتحدا بالجزء أو بالكل ، إذ المراد بالأول الجزء ، والثاني المراد ليس كله أسود ، ولا يلزم أن يكون لا شيء منه أسود وهما صادقان ، وكذا الخمر مسكرة في الدُّن ، الخمر ليست بمسكرة فيها^(١) ، لا تناقض [فيها]^(٢) إذا كان الأول بالقوة والثاني بالفعل ، وكذا زيدٌ جالس أول النهار زيدٌ ليس يجالس آخره للاختلاف بالزمان ، وكذا زيدٌ جالس على السرير زيدٌ ليس يجالس على الأرض للاختلاف بالمكان ، وكذا الكاتب متحرك الأصابع بشرط الكتابة ، الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بشرط عدم الكتابة .

أما لو لم تكن شخصية بأن تكون محصورة ، يلزم^(٣) مع ما ذكر اختلاف الموضوع في النقيضين بالكم أي بالكلية والجزئية ؛ لأنه إن اتحد جاز أن يكذب في الكلية إذا كان الحكم بعرضي خاص بنوع ، وكان غير شامل ، كقولنا : كل إنسان كاتب بالفعل ، فإنه كاذب ، وكذا لا شيء من الإنسان بكاتب ، لا يصدق السلب عن الجميع ولا الثبوت للجميع ، ضرورة ثبوته

(١) في (ب) : في الدُّن .

(٢) فيها : ساقطة من (ب) .

(٣) في (ب) : لزم .

للبعض ، سلبه عن البعض .

قيل : فيه نظر ؛ إذ لو كان شاملاً لما كذبت الموجبة ، فينبغي إلا يشترط الاختلاف إلا فيما هذا شأنه ، وجاز صدقهما في الجزئية لأنه غير معين ، مثل : بعض الإنسان كاتب ، بعض الإنسان ليس بكاتب ، إذ لم يتعين أن المحكوم عليه بالثبوت هو المنفي عنه .

قيل : إن اتحد الموضوع فيهما تناقضا ، وإلا فعدم تناقضهما لعدم اتحاد الموضوع لا لغيره ، فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ، أي إذا كان الاختلاف بالكم شرطاً ، فنقيض الكلي المثبت جزئي سالب وبالعكس ، إذ التناقض إنما يتحقق من الجانبين ، ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب وبالعكس ، ولا بد في تحقيق التناقض من الاختلاف بحسب الجهة ، لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان ، لكن المصنف إنما تكلم على المحصورات الغير موجبة .

قال : (وعكس كل قضية : تحويل مفردتها على وجه يصدق .

العكس
المستوي]

فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة .

وعكس الكلية السالبة مثلها .

وعكس الجزئية الموجبة مثلها .

ولا عكس للجزئية السالبة) .

أقول : لما فرغ من التناقض ، شرع في العكس ، وبدأ بالعكس المستوي . واعلم أن العكس يستعمل ويراد به القضية اللازمة ، ويطلق ويراد به نفس التحويل ، وكثيراً ما يطلقونه لإرادة الأول ، والشيخ قال : «العكس

تبديل الموضوع بالمحمول»^(١) ، فأطلق العكس على نفس التبديل .

وقوله : (تحويل مفريديها) يتناول الحملي والشرطي ؛ لأن جزء

الشرطية^(٢) وإن كان قضية ، لكنه مفرد / بالنسبة إليها ، فهو أحد مفريديها . [٤٣/١]

وقوله : (على وجه يصدق) أي على وجه يلزم من صدق الأصل

صدقه ، فلا نقض^(٣) بقولنا : بعض الإنسان حيوان ، بعض الحيوان ليس

بإنسان ؛ لأنه لا يلزم من صدق إحداهما صدق الأخرى ، والمعنى : على وجه

يلزم على تقدير صدق الأصل صدقه ؛ إذ كل إنسان فرس ، عكسه بعض

الفرس إنسان ، وهما كاذبان ، لكن لو صدق الملزوم صدق اللازم لامتناع

استلزام الصادق الكاذب .

فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة ؛ لأنه إذا صدق كل (ج) (ب) ،

صدق بعض (ب) (ج) ، ولا صدق نقيضه وهي^(٤) : لا شيء من (ب)

(ج) ، نجعله كبرى للأصل ، ينتج سلب الشيء عن نفسه ، ولا تنعكس

كنفسها ، لجواز كون المحمول أعم ، فيحمل على أفراد الخاص ولا يحمل

الخاص على جميع أفراد العام .

وأما السالبة الكلية فتعكس كنفسها ؛ لأنه إذا صدق : لا شيء من (ج)

(١) يقول ابن سينا : «ومعنى العكس : هو تصوير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً ، مع بقاء

الكيفية والصدق على حاله» . الشفاء (٧٥/٢) .

(٢) الشرطية : هي التي يحكم فيها على التعليق ، أي وجود إحدى قضيتيها معلق على وجود

الأخرى أو على نفيها ، ويسمى الجزء الأول منها : مقدماً ، والثاني : تالياً . الكلبيات (ص ٧١٢) .

(٣) في (ب) : ينقض .

(٤) في (أ) : وهو .

(ب) ، صدق : لا شيء من (ب) (ج) ، وإلا لصدق نقيضه وهو : بعض (ب) (ج) فجعله صغرى للأصل ينتج : بعض (ب) ليس (ب) وإنه محال ، ولا تنعكس السالبة الجزئية لصدق : بعض الحيوان ليس بإنسان ، ولا يصدق بعض الإنسان ليس بحيوان ، إذ لا يسلب الأعم عن الأخص ، ولا بد أيضاً من اعتبار الجهة ، وإلا منع الاستحالة في المذكور لجواز كونهما مطلقتين .

فالسوالب الكلية سبع منها لا تنعكس ، والدائمتان والوصفيات الأربع منعكسة ، لكن لا ينعكس كنفسه منها إلا الدائمة والعرفية العامة .

وأما الجزئية السالبة فلا ينعكس منها إلا الخاصتين ، وعكس المتصلات على قياس عكس الحملات ، والمنفصلات لا تنعكس ، إذ لا يتميز مقدمها عن تاليها طبعاً .

قال : (وإذا عكست الكلية الموجبة بنقيض مفرديةها صدقت ، ومن ثمة انعكست السالبة سالبة) .

[عكس
النقيض]

أقول : عكس النقيض : عبارة عن قضية بُدِّلَ فيها كل واحد من طرفيها بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق ، وهو بناء على رأي القدماء^(١) . فالموجبة الكلية ونعني الدائمتين والوصفيات الأربع تنعكس كلياً ، وبرهانه : أن محمول هذه إما مساو لموضوعها أو أعم ، وأياً ما كان يلزم من نفي المساوي الأعم نفي مساويه الأخص ، ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم ، أو نقول : موضوعها ملزوم لمحمولها وإذا انتفى اللازم ينتفي الملزوم .

(١) يقول ابن سينا : «وأما عكس النقيض ، فأن تجعل بدل التالي نقيض التالي ، وبدل المقدم نقيض المقدم» . الشفاء (٢/٣٨٥) .

ولا تنعكس الموجبة الجزئية ؛ لأنه يصدق بعض الحيوان هو لا إنسان ،
ولا يصدق بعض الإنسان هو لا حيوان ، ونعني غير الخاصتين ، فإنهما
ينعكسان عرفية خاصة ، وليس هذا موضع استقصائه ، ومن ثم انعكست
السالبة سالبة ، أي ومن أجل أن الكليتين الموجبتين متلازمتان ، انعكست
السالبة كلية كانت أو جزئية بعكس النقيض ، أما السالبة الجزئية فلأنها وما
فرضناه عكساً لها نقيض الكليتين ، والتلازم بين شيئين يوجب التلازم بين
نقيضيهما ، وأما الكلية فلأنها تستلزم الجزئية المستلزمة للعكس المذكور ،
ومستلزم المستلزم مستلزم ، ولا تنعكس الكلية كنفسها به ؛ لأنه يصدق لا
شيء من الإنسان بلا حيوان ، ولا يصدق لا شيء من الحيوان بلا إنسان ،
لصدق بعض الحيوان لا إنسان ، أو نقول : ومن ثم انعكست السالبة سالبة
أي لما كان عكس السالبة يتوقف على عكس الموجبة بعكس النقيض ، لأنه
إذا صدق بعض (ج) ليس (ب) ، صدق ليس بعض ما ليس (ب) ليس
(ج) ، وإلا لصدق نقيضه وهو : كل ما ليس (ب) ليس (ج) ، وينعكس
موجباً بعكس النقيض : كل (ج) (ب) المناقض للأصل ، فلولا انعكاس
الموجبة ما تم / برهان انعكاس السالبة .

[٤٤/١]

[الأشكال

[الأربعة]

قال : (وللمقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال .

فالأول : محمول لموضوع النتيجة موضوع لمحمولها .

والثاني : محمول لهما .

والثالث : موضوع لهما .

والرابع : عكس الأول .

فإذا ركب كل شيء باعتبار الكلية والجزئية ، والموجبة والسالبة ،
صارت مقدراته ستة عشر ضرباً) .

أقول : الشكل^(١) الهيئة الحاصلة [بسبب]^(٢) وضع الأوسط عند الحدّين
الآخرين ، واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضرباً ، فللمقدمتين باعتبار وضع
الأوسط أربعة أشكال ؛ لأن الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في
الكبرى فهو الأول ، وبالعكس هو الرابع ، ولم يتعرض له القدماء إلى زمان
جالينوس^(٣) ، وإن كان محمولاً فيهما فهو الثاني ، وإن كان موضوعاً فيهما
فهو الثالث ، ثم الضروب المنعقدة في كل شكل ستة عشر ضرباً ؛ لأن
الصغرى إما موجبة وإما^(٤) سالبة كلية أو جزئية فأربع ، والكبرى كذلك ،
وأربعة في أربعة بستة عشر ، وهو معنى قوله : (صارت مقدراته) أي الذي
يقدر العقل^(٥) فيه للذي به منه ؛ لسقوط أكثرها لعدم شرط^(٦) الإنتاج .

[الشكل الأول] قال : (الشكل الأول أبينها ، ولذلك يتوقف غيره على معرفة رجوعه
وشرط إنتاجه]
إليه ، وينتج المطالب الأربعة .

(١) راجع التعريفات (ص ١٢٨) ، شرح الغرة (ص ٨٥) ، إيضاح المبهم (ص ١٣) .

(٢) بسبب : ساقطة من (أ) .

(٣) جالينوس : أحد حكماء اليونان وفلاسفتها ، من مدينة فرغاموس ، قيل : كان بعد المسيح
بنحو مائتي عام ، وهو خاتم الأطباء الكبار المعلمين ، له مؤلفات هامة في الطب والطبوعات تزيد عن
مائة مؤلف . انظر أخبار الحكماء للقفطي (ص ٨٥-٨٦) ، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدجل
(ص ٤١) .

(٤) في (أ) : أو .

(٥) في (ب) : يعذر العمل .

(٦) شرط : ساقطة من (ب) .

وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى أو في حكمه ، ليتوافق الوسط وكلية الكبرى ، ليندرج فينتج .

يبقى أربعة : موجبة كلية أو جزئية ، وكلية موجبة أو سالبة .

الأول : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة بنية .

الثاني : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية .

الثالث : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة بنية .

الرابع : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية .

أقول : الشكل الأول أبين الأشكال ؛ لأن إنتاجه بديهي لأنه بالالتفاء والاندراج ، بخلاف سائر الأشكال فإنها غير بديهية الأشكال والإنتاج ، وليبانه توقف معرفة إنتاج غيره على معرفة رجوعه إليه ؛ لأن بيان باقي الأشكال إما بالعكس أو بالخلف على ما ذكر ، وعلى التقديرين تتوقف على رجوعها إلى الأول ؛ لأن برهان الخلف من الأول ، وهذا الشكل أشرف الأشكال لذلك ، ولأنه ينتج المطالب الأربعة ، وليس في الأشكال الباقية ما ينتج الإيجاب الكلي .

ويشترط لإنتاج الشكل الأول بحسب الكيف والكم شرطان :

الأول : إيجاب الصغرى ، أو ما في حكم الإيجاب ، وإنما اشترط إيجاب

الصغرى ليتوافق الأوسط مع الأصغر ، فيتعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر إذ لو كانت سالبة ، حصل التباين فلا يتعدى الحكم ؛ لأن الحكم على الشيء لا يستلزم الحكم على مباينه ، والاختلاف الموجب للعقم يحققه ، وكذا في

حكم الإيجاب وهي السالبة المركبة العقلية^(١) عند المتأخرين ، أعني الوجوديتين ، والوقتيتين ، والخاصتين ، وإنما أنتجت صغرى لتضمنها الموجبة .

قلت : والحق أن نتائج الأقيسة التي صغرها سالبة مركبة ما لزمتم عن مجموع ما وضع في القياس ، بل الموضوع فيه مستلزم لقياسات تلك النتائج ؛ إذ الكلام فيما استلزم لذاته ، وإلا فبرهان الخلف يدل على إنتاج السالبة الكلية صغرى في الأول مع الموجبة الكلية السالبة الموضوع ، ومع السالبة الكلية السالبة الموضوع ، وكذا السالبة الجزئية صغرى معهما ، لكن هذه الضروب الأربعة إنما أنتجت بحسب ما استلزمته ؛ لأن الصغرى لما كانت سالبة بسيطة استلزمت موجبة سالبة المحمول ، نعم المنتج بالذات موجبة سالبة المحمول مع سالبة الموضوع ، أو معدولة المحمول مع معدولة الموضوع ، فلو [٤٥/١] قال : إيجاب الصغرى / فقط ، لكان أحسن ، إذا ليس إنتاج المذكور بالذات لكن المصنف تابع سيف الدين حيث قال في الإحكام : « شرط الأول إيجاب الصغرى أو في حكمه »^(٢) ، وفسرها في غير الإحكام بما ذكرنا ، وكذا اشترطه الشيخ^(٣) قبله ، فلا دخل على المصنف .

وقولهم : إذا تكرر السلب أنتج في الأولى ، إنما ذلك للاستلزام المذكور .
الشرط الثاني : كلية الكبرى ، ليعلم اندراج الأصغر فيه ، إذ لو كانت

(١) في (ب) : الفعلية .

(٢) راجع الإحكام (١٠٦/٤) .

(٣) راجع الشفاء (١٠٨/٢-١٠٩) .

جزئية جاز كون الأوسط أعم من الأصغر ، وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضاً منه غير الأصغر فلا يندرج ، والاختلاف الموجب للعقم يحققه ، فيسقط بحسب الشرط الأول ثمانية أضرب ، من ضرب السالبتين صغيرين في الكبريات الأربع ، وبحسب الشرط الثاني أربعة ، من ضرب الموجبتين صغيرين في الجزئيتين كبيرين ، تبقى النتيجة أربعة من الستة عشر : موجبة كلية أو جزئية ، كل واحدة مع كلية موجبة أو سالبة .

وقدم الموجبة على الكلية أولاً ، وقدم الكلية ثانياً ، إشارة أولاً إلى اشتراط الموجبة صغرى ، وثانياً إلى اشتراط الكلية كبرى .

واعلم أنه إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة أو جزئية ، فالنتيجة سالبة أو جزئية ؛ لأن السلب والجزئي لازم ، بخلاف الإيجاب والكلية .

وقدم ما أنتج السلب الكلوي على منتج الإيجاب الجزئي ؛ لأن المطالب الكلية أشرف ولو كانت سلباً ، ولذلك قدم الشكل الثاني على الثالث .
واعلم أن اشتراط ما ذكر في المحصورات لا المخصوصات .

قال : (الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب [الشكل الثاني وشرط إنتاجه])
وكلية كبراه ، تبقى أربعة ، ولا ينتج إلا سالبة .

أما الأول ، فلو جوب عكس إحداهما وجعلها الكبرى فموجبان باطل وسالبتان لا تتلاقيان .

وأما كلية الكبرى ؛ فلأنها إن كانت التي تنعكس فواضح .

وإن عكست الصغرى ، فلا بد وأن تكون سالبة ليتلاقيا .

ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس ، لأنها تكون جزئية سالبة .

أقول : شرط هذا الشكل لإنتاجه بحسب الكيف والكم شرطان^(١) :

الأول : اختلاف مقدمتيه بالسلب والإيجاب .

الثاني : كلية كبراه .

فيسقط بحسب ذلك اثنا عشر ضرباً ، تسقط بحسب الأول ثمانية ، من ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين ، وأربعة بحسب الشرط الثاني ، من الموجبتين صغيرين مع السالبتين الجزئية كبرى ، ومن السالبتين صغيرين مع الموجبة الجزئية كبرى ، تبقى المنتجة أربع : الكلية الموجبة الكبرى مع السالبتين صغيرين ، والكلية السالبة كبرى مع الموجبتين صغيرين ، ولما كانت إحدى مقدمتيه سالبة ، لم ينتج إلا سالبة .

أما بيان اشتراط الأول ؛ فلأن هذا الشكل إنما يتبين إنتاجه بالرد إلى الشكل الأول ، وذلك لا يكون إلا بعكس إحدى مقدمتيه وإبقائها إن عكسنا الكبرى ، أو جعلها كبرى إن كانت التي عكست الصغرى ، فلو كانت موجبتين لم يصح ؛ لأن الموجبة لا تنعكس إلا جزئية ، ولا تصلح الجزئية كبرى ، وإن كانت سالبتين لم يتلاق الأوسط مع الأصغر فلم ينتج .

لا يقال : لو كانت الصغرى موجبة سالبة المحمول ، والكبرى موجبة محصلة الطرفين ، لأنتج بعكس الكبرى بعكس النقيض .

لأنا نقول : الموجبة السالبة المحمول مع السالبة البسيطة متلازمتان ، فأنتجت السالبة البسيطة صغرى في الأول مع الموجبة السالبة الطرفين ، بواسطة استلزام السالبة المذكورة للموجبة السالبة المحمول ، وأنتجت الموجبة

(١) راجع الأحكام (٤/١٠٦-١٠٧) .

السالبة المحمول صغرى في الثاني مع الموجبة المحصلة الطرفين / لاستلزام الموجبة [٤٦/١] المذكورة السالبة البسيطة .

قيل : الواجب ردّ الثلاثة إلى الأول ، ولا يجب في البيان تعيين العكس كما ذكر هنا ؛ لجواز البيان بالخلف ، فلا يجب اشتراط ما ذكر .
والأولى أن يقال : لو اتفقا في الكيف لحصل الاختلاف الموجب للعقم ، وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة ، ومع تباينهما أخرى .
وأما بيان اشتراط الأمر الثاني وهو كلية الكبرى ؛ فلأنها إن كانت التي تنعكس فواضح اشتراط كليتها ؛ لأن الجزئية لا تنعكس كلياً ، فلا تصلح كبرى للأول ، وإن عكست الصغرى فلا بد وأن تكون سالبة كلية لتحفظ العكس ، وترجع الكبرى الموجبة صغرى حتى يقع الاندراج والتلاقي ؛ لأن الكبرى إذا كانت جزئية لم يتحقق التلاقي بين الأوسط والأصغر ، فلو كانت كبراه في الأصل موجبة جزئية ، وعكسنا السالبة الكلية الصغرى ورددناها كبرى ، احتجنا إلى عكس النتيجة ؛ إذ كل قياس يدل فيه الترتيب لابد فيه من عكس النتيجة ، وهي لا تنعكس لأنها جزئية سالبة .

ولو بين اشتراط هذا الشرط ، فإن الكبرى لو كانت جزئية ، لحصل الاختلاف الموجب للعقم ، لكان أولى .

قال : (الأول : كليتان الكبرى سالبة : الغائب مجهول الصفة ، وكل [الضروب المنتجة في الشكل الثاني] ما يصح بيعه ليس بمجهول ، فلازمه : كل غائب لا يصح بيعه ، ويتبين

الثاني : كلية سالبة وكلية موجبة : الغائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل

ما يصح بيعه معلوم ، فلازمه : كل غائب لا يصح بيعه ، ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ، وعكس النتيجة .

الثالث : جزئية موجبة وكلية سالبة : بعض الغائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ، فلازمه : بعض الغائب لا يصح بيعه .

الرابع : جزئية سالبة وكلية موجبة : بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكلما يصح بيعه معلوم الصفة ، ينتج : بعض الغائب لا يصح بيعه ، ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديةها ، ويتبين أيضاً فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فتأخذ نقيض النتيجة وهو : كل غائب يصح بيعه ، فتجعله صغرى ، فينتج نقيض الصغرى الصادقة ، ولا خلل إلا من نقيض المطلوب ، فالمطلوب صدق) .

أقول : الضرب الأول من الشكل الثاني : من كلية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى ، ينتج سالبة كلية ، بيانه بعكس الكبرى ، وهي سالبة كلية تحفظ العكس فيرتد إلى الضرب الثاني من الأول ، ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ، وإلا لرجع إلى الأول ، وقد فقد شرطاه معاً .

مثاله : كل غائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ، [بيانه ^(١) بعكس الكبرى إلى : كل مجهول الصفة لا يصح بيعه ، ينتج : كل غائب لا يصح بيعه .

الثاني : من كلية سالبة صغرى ، وموجبة كلية كبرى ، ينتج سالبة كلية كالأول ، بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة ، فيرجع أيضاً

(١) ساقطة من (أ ، ب) معاً ، وهي مثبتة في المواضع المماثلة .

إلى الضرب الثاني من الأول ، ولا يرتد بعكس الكبرى ؛ لأنها موجبة لا تحفظ العكس ، فيرجع إلى الأول وقد فقد شرطاه .

مثاله : كل غائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه معلوم ، ينتج : كل غائب لا يصح بيعه ، بعكس صغراه إلى : كل معلوم الصفة ليس بغائب ، نجعلها كبرى ، لقولنا : كل ما يصح بيعه معلوم الصفة ، ينتج : كل ما يصح بيعه ليس بغائب ، فعكسها إلى : كل غائب لا يصح بيعه وهو المطلوب .

الضرب الثالث : من موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى ، ينتج سالبة جزئية ، بيانه بعكس الكبرى وهي سالبة كلية تحفظ العكس ، فيرجع إلى الضرب الرابع من الأول .

مثاله : بعض الغائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ، ينتج : بعض الغائب لا يصح بيعه ، بيانه بأن تعكس كبراه إلى : كل مجهول / الصفة لا يصح بيعه ، ينتج : بعض الغائب لا يصح بيعه وهو [٤٧/أ] المطلوب .

الضرب الرابع : من سالبة جزئية صغرى ، وموجبة كلية كبرى ، ينتج سالبة جزئية ، لا يمكن بيانه بعكس الكبرى بالمستوي ؛ لأنها لا تحفظ العكس فيرجع إلى الأول وقد فقد شرطاه معاً ، وبينه المصنف بعكس الكبرى بنقيض مفردية ، فتصير سالبة الطرفين لا معدولة الطرفين ، والصغرى السالبة البسيطة تستلزم موجبة سالبة المحمول ، والموجبة السالبة المحمول لشبهها بالسالبة لا تستدعي وجود موضوع ، فيرجع إلى الضرب الثالث من الأول .

مثاله : بعض الغائب ليس معلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه معلوم ،
ينتج : بعض الغائب لا يصح بيعه ، بأن تعكس كبراه إلى : كل ما ليس
معلوم الصفة لا يصح بيعه ، لينتج مع الصغرى المطلوب .

ولا يشترط في صغرى الشكل الأول أن يكون موضوعها خارجياً أو
حقيقياً بل قد يكون ذهنياً ؛ لأن الشيخ لما اشترط في الموجبة وجود الموضوع ،
واعترف بإنتاج ما يكون صغراه لا وجود لموضوعها إلا في الذهن .

مثل قولهم : الخلاء ليس بموجود ، وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس ،
مع أن الخلاء عنده ممتنع في الخارج ، دلّ على أن الموجبة الشرطية لصغرى
الأول أعم .

على أن بعضهم يقول : السالبة أيضاً تستدعي وجود الموضوع ، وإلا لم
تتناقض الموجبة للاختلاف في الموضوع ، فحينئذ تستلزم السالبة موجبة
معدولة المحمول وتنتج مع سالبة الطرفين ، لكن المنتج في الحقيقة مع الكبرى
حينئذ لازم الصغرى وهي السالبة المحمول الموجبة ، أو الموجبة المعدولة المحمول
على هذا القول الأخير .

ويتبين هذا الضرب أيضاً وباقي الضروب بالخلف ، بأن نأخذ نقيض
النتيجة ؛ لأنها إن لم تصدق فلا بد وأن يصدق نقيضها ، وإلا لكذب النقيضان
ونقيضها موجب لكون النتيجة سالبة ، فنجعل ذلك النقيض صغرى ونضمها
إلى الكبرى من أصل القياس ، فينتج نقيض الصغرى الصادقة ، مثلاً في هذا
الضرب لو لم يصدق : بعض الغائب لا يصح بيعه ، لصدق نقيضه وهو : كل
غائب يصح بيعه ، وكل ما يصح بيعه معلوم ، ينتج : كل غائب معلوم

[الصفة] ^(١) ، وهو يناقض الصغرى الصادقة ، وهي : بعض الغائب ليس معلوم ، ولا خلل في صورة القياس لأنه على نهج الشكل الأول ، ولا خلل في الكبرى لأنها صادقة ، فالخلل من نقيض الصغرى الصادقة فتنفي لانتفاء لازمها ، فيثبت المطلوب ، وبطل قول من يقول : لم لا يجوز أن يكون الخلل من ضم إحداهما إلى الأخرى ؟ إذ المجموع هو المستلزم للنتيجة ، ومثل هذا العمل يعمل في سائر الضروب .

وقوله : لا بد من عكس إحداهما وجعلها كبرى ، معارض لقوله : ويتبين فيه وفي جميع ضروبه بالخلف .

قال : (الشكل الثالث شرطه إيجاب الصغرى أو في حكمه ، وكلية [الشكل الثالث وشرط إنتاجه] إحداهما ، تبقى ستة ، ولا ينتج إلا جزئية .

أما الأول : فلوجوب عكس إحداهما وجعلها الصغرى .

فإن قدرت الصغرى سالبة وعكستها ، لم يتلاقيا .

وإن كان العكس في الكبرى وهي سالبة ، لم يتلاقيا مطلقاً .

وإن كانت موجبة ، وجب عكس النتيجة ولا تنعكس ؛ لأنها جزئية

سالبة .

وأما كلية إحداهما ؛ فلتكون هي الكبرى أخرى بنفسها أو بعكسها .

وأما إنتاجه جزئية ؛ فلأن الصغرى عكس موجبة أبداً وفي حكمها (.

أقول : الشكل الثالث يشترط لإنتاجه بحسب الكيف والكم شرطان ^(٢) :

(١) الصفة : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع الأحكام (١٠٨/٤) .

إيجاب الصغرى أو في حكمه ، بأن تكون سالبة مركبة كما تقدم في الأول .

الشرط الثاني : كلية إحدى مقدمتيه ، تبقى المنتجة بحسب ذلك ستة [٤٨/١] أضرب ، لسقوط / ثمانية بشرط الأول ، من ضرب السالبتين صغريين في المحصورات الأربعة ، ولسقوط الجزئية الموجبة صغرى مع الجزئيتين كبيرين للشرط الثاني ، تبقى ستة : الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع ، والموجبة الجزئية مع الكليتين ، وهذا الشكل لا ينتج إلا جزئية .

أما الشرط الأول : فلأن هذا الشكل إنما يتبين بالرد إلى الأول ، إما بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة ، أو بعكس الصغرى وإبقائها ، فلو كانت الصغرى سالبة وعكستها ، رجع إلى الأول وصغراه سالبة ، وإن عكست الكبرى وهي سالبة - والفرض أن الصغرى سالبة - لم يتلاقيا مطلقاً أي في شكل من الأشكال ، إذ لا قياس عن سالتين بوجه .

ولم يقيد الأول [بقوله]^(١) : مطلقاً ؛ لأنه قد يتلاقيا الأوسط والأصغر والصغرى سالبة في الشكل الرابع ، وإن عكست الكبرى وهي موجبة فهي لا تنعكس إلا جزئية ، وكل قياس يدل فيه الترتيب لا بد فيه من عكس النتيجة وهي لا تنعكس ؛ لأنها تكون جزئية سالبة .

وأما الشرط الثاني : فلتكون هي الكبرى بعد رده إلى الأول ، إما بنفسها أو بعكسها ، أعني بنفسها إذا عكسنا الصغرى ، أو بعكسها أي بسبب عكس الكبرى ؛ لأننا إذا عكسنا الكبرى جعلناها صغرى ، عادت

(١) ساقطة من (أ) .

الصغرى كبرى ، وذلك بسبب عكس الكبرى إذ لا تنعكس وتبقى مكانها ،
وإلا عاد إلى الشكل الرابع وبعُد من الأول .

وأما أنه لا ينتج إلا جزئية ؛ فلأن الصغرى بعد الردّ عكس موجبة أبداً أو
في حكمها ، وعكس الموجبة لا يكون إلا جزئية ، وهذا الذي ذكر إنما يتم لو
لم يكن طريق للبيان إلا العكس ، والأولى أن يقال : لو كانت صغراه سالبة
لحصل الاختلاف الموجب للعقم ، وهو صدق القياس تارة مع الإيجاب وتارة
مع السلب ، وكذا نقول في الشرط الثاني بعينه .

وأما أنه لا ينتج إلا جزئية ؛ فلأن الضرب الأول والرابع من هذا الشكل
أخص ضروبه ، وهما لا ينتجان الكلي ، لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر ،
ولا يثبت الأخص لجميع أفراد الأعم ، ولا يسلب الأخص عن جميع أفراد
الأعم ، ومهما لم ينتج الأخص ذلك ، لم ينتج الأعم .

[الضروب
المنتجة من
الشكل الثالث]

قال : (الأول : كلتاهما كلية موجبة : كل بُرّ مقتات ، وكل بُرّ ربوي
فينتج : بعض المقتات ربوي ، ويتبين بعكس الصغرى .

الثاني : جزئية موجبة وكلية موجبة : بعض البُرّ مقتات ، وكل بُرّ
ربوي ، فينتج مثله ، ويتبين كالأول .

الثالث : كلية موجبة وجزئية موجبة ، كل بُرّ مقتات ، وبعض البُرّ
ربوي فينتج مثله ، ويتبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة .

الرابع : كلية موجبة وكلية سالبة : كل بُرّ مقتات ، وكل بُرّ لا يباع
بجنسه متفاضلاً ، ينتج : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلاً ، ويتبين
بعكس الصغرى .

الخامس : جزئية موجبة وكلية سالبة : بعض البرّ مقتات ، وكل بُرّ لا يباع بجنسه متفاضلاً ، ينتج ويتبين مثله .

السادس : كلية موجبة وجزئية سالبة : كل بُرّ مقتات ، وبعض البرّ لا يباع بجنسه متفاضلاً ، ينتج مثله ، ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها صغرى وعكس النتيجة ، ويتبين مع جميعه بالخلف ، فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم ، إلا أنك تجعلها الكبرى) .

أقول : الضرب الأول من الشكل الثالث : من موجبتين كليتين ، ينتج [موجبة]^(١) جزئية ، بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الضرب الثالث من الشكل الأول ، ويمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة .
مثاله^(٢) : كل بُرّ مقتات ، وكل بُرّ ربوي ، فينتج : بعض المقتات ربوي بيانه بأن نعكس كل بُرّ مقتات إلى : بعض المقتات بُرّ^(٣) ، وينتج مع كبرى الأصل^(٤) المطلوب ، أو بعكس الكبرى إلى : بعض الربوي [بُرّ]^(٥) ونجعلها صغرى^[٤٩/١] ، والصغرى / كبرى ، ينتج : بعض الربوي مقتات ، تنعكس : بعض المقتات ربوي ، وهو المطلوب .

الثاني : من موجبتين والصغرى جزئية ، ينتج كالذي قبله ، ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ، وإلا عاد إلى الأول عن جزئيتين ، بل بيانه بعكس

(١) موجبة : ساقطة من (ب) .

(٢) في (أ) : بيانه .

(٣) في (ب) : ربوي .

(٤) في (ب) : الأول .

(٥) بُرّ : ساقطة من (أ) .

الصغرى كما تقدم في الذي قبله .

الضرب الثالث : من موجبتين والكبرى جزئية ، بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة ، ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى وإلا لرجع^(١) إلى الأول وكبراه جزئية ، والمثال والبيان كما سبق في الضرب الأول.

الضرب [الرابع]^(٢) : من كلتین والكبرى سالبة ، ينتج سالبة جزئية بيانه بعكس الصغرى .

مثاله : كل بُرّ مقتات ، وكل بُرّ لا يباع بجنسه متفاضلاً ، [بأن نعكس صغراه إلى : بعض المقتات بُرّ ، ونضمه إلى الكبرى]^(٣) لينتج : بعض البرّ^(٤) لا يباع بجنسه متفاضلاً ، وهو المطلوب .

ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ، وإلا عاد إلى الأول وصغراه سالبة .

الضرب الخامس : من موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كبرى ، ينتج سالبة جزئية ، بيانه بعكس الصغرى كما تقدم ، ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى [وإلا كانت صغرى الأول سالبة .

السادس : من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ، ينتج سالبة جزئية ، لا يمكن بيانه بعكس الصغرى]^(٥) وإلا عاد إلى الأول وكبراه جزئية

(١) في (ب) : رجع .

(٢) الرابع : ساقطة من (أ) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٤) في (ب) : المقتات .

(٥) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

ولا بعكس الكبرى وجعلها صغرى ؛ لأنها لا تنعكس ، وبتقدير انعكاسها
تصير صغرى الأول سالبة .

وبيّنه المصنف بأن عكس الكبرى على حكم الموجب^(١) وسماه عكساً لها
على طريق التجوز ، وإنما هو عكس لازمها ، ولا شك أن لازم اللازم لازم ؛
لأن الكبرى الجزئية السالبة البسيطة تستلزم موجبة سالبة المحمول ، والموجبة
السالبة المحمول تنعكس إلى الموجبة^(٢) السالبة الموضوع ، وينتج صغرى [مع
صغرى]^(٣) الأصل ما ينعكس إلى ما يستلزم المطلوب .

مثاله : كل بُرّ مقتات ، وبعض البُرّ لا يباع بجنسه متفاضلاً ، ينتج :
بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلاً ، ولا شك أن بعض المقتات لا يباع
بجنسه متفاضلاً يستلزم : بعض المقتات هو لا يباع بجنسه متفاضلاً [مقتاتاً]^(٤)
وينعكس إلى : ما لا يباع بجنسه متفاضلاً بُرّ ، وكل بُرّ مقتات ، ينتج : ما لا
يباع بجنسه متفاضلاً مقتات ، وينعكس إلى : بعض المقتات هو لا يباع بجنسه
متفاضلاً ، وهو مستلزم : [لبعض]^(٥) المقتات هو لا يباع بجنسه متفاضلاً ،
وهو المطلوب .

ويتبين هذا الضرب وسائر الضروب التي قبله بالخلف ، بأن نأخذ نقيض

(١) في (ب) : الموجبة .

(٢) في (ب) : الجزئية .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٤) مقتاتاً : ساقطة من (ب) .

(٥) لبعض : ساقطة من (أ) .

النتيجة ونجعله كبرى لكليته^(١) ، مثلاً في هذا الضرب : لو لم يصدق : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلاً ، لصدق : كل مقتات يباع بجنسه متفاضلاً ، نجعله كبرى لقولنا : كل بُرّ مقتات ، ينتج : كل بُرّ يباع بجنسه متفاضلاً ، وقد كانت الكبرى : بعض البُرّ لا يباع بجنسه متفاضلاً ، هذا خلف .

قال : (الشكل الرابع : وليس تقديماً وتأخيراً للأول ؛ لأن هذا نتيجة [الشكل الرابع

وشرط إنتاجه]

عكسه .

والجزئية السالبة ساقطة لأنها لا تنعكس ، وإن بقيتا وقلبتا ، فإن كانت الثانية لم تتلاقيا ، وإن كانت الأولى لم تصلح للكبرى ، وإذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلاث ، وإن كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية ؛ لأنها إن كانت موجبة جزئية وقلبت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة ، وإن عكست وبقيت لم تصلح للكبرى ، وإن كانت سالبة كلية لم تتلاقيا بوجه ، وإن كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية ؛ لأنها إن كانت موجبة كلية وفعلت الأول لم تصلح الصغرى للكبرى ، وإن فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية ، وإن كانت موجبة جزئية فأبعد ، فينتج منه خمسة :

الأول : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، نتج : بعض المفتقر وضوء ، ويتبين بالقلب فيها وعكس النتيجة .

الثاني : مثله ، والثانية جزئية .

الثالث : كل عبادة لا تستغني ، / وكل وضوء عبادة ، فتنتج : كل [٥٠/٧]

(١) في (ب) : الكلية .

مستغن ليس بوضوء ، ويتبين بالقلب وعكس النتيجة .

الرابع : كل مباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، فنتج : بعض المستغني ليس بوضوء ، ويتبين بعكسهما .

الخامس : بعض المباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، وهو مثله (.

أقول : ظنّ بعض الناس أن الشكل الرابع هو الأول^(١) [إلا أنه]^(٢) قدم كبراه وأخر صغراه ، وليس كذلك ، [لأن]^(٣) نتيجة هذا الشكل عكس نتيجة الأول ، فلو كان هو^(٤) الأول لعكست نتيجته لتصير كنتيجة^(٥) الشكل الأول ، إذ الأشكال إنما تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها ، ولا يتعين ذلك إلا بتعيين النتيجة ، فإذاً إنما يكون أول بكون نتيجته نتيجة الأول ، وهذا نتيجته عكس نتيجة الأول ، ثم الجزئية السالبة لا تستعمل في هذا الشكل ؛ لأن هذا الشكل إنما يتبين بالرد إلى الأول ، وذلك إما بعكس المقدمتين أو بقلبهما وعكس النتيجة وهي لا تنعكس ، ولا تصلح صغرى للأول ولا كبرى له ، فتسقط بحسب ذلك سبعة أضرب ، فإن كانت صغراه

(١) هذا الشكل لم يعرفه بعض المناطق وعدّوه ضمن الأول ، وبذلك فالأشكال عندهم محصورة في الثلاثة المذكورة ، ومن هؤلاء : الغزالي ، والآمدي . راجع معيار العلم (ص ١١٥-١٣٦) ، الإحكام (٤/١٠٨-١٠٩) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٣) لأن : ساقطة من (أ) .

(٤) في (ب) : هذا .

(٥) في (أ) : نتيجة .

موجبة كلية ، أنتج مع الموجبتين ومع السالبة الكلية ، وإن كانت الصغرى سالبة كلية ، أنتج مع الموجبة الكلية فقط ، إذ لو كانت الكبرى موجبة جزئية وقلبتنا ، وجب عكس النتيجة وهي جزئية سالبة لا تنعكس ، وإن [عكستا وبقيتنا]^(١) لم تصلح كبرى الأول لجزئيتها ، يعنى ولم تصلح الصغرى أيضاً لأنها سالبة ولا تكون صغرى الأول سالبة ، ولو كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه ، إذ لا قياس عن سالتين فتسقط ضربان آخران ، وإن كانت الصغرى موجبة جزئية ، فالكبرى سالبة كلية ؛ لأنها إن كانت موجبة كلية وقلبتنا ، لم تصلح الصغرى كبرى الأول ، وإن عكستا صار عن جزئيتين ، وإن كانت موجبة جزئية فأبعد ، فتسقط اثنان آخران ، والبيان بالاختلاف الموجب للعقم أولى لما تقدم .

الضرب الأول : من كليتين موجبتين ، ينتج موجبة جزئية .

مثاله : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، ينتج : بعض المفتقر وضوء ، بأن تقلب المقدمتين وتعكس النتيجة ، ولا يمكن بيانه بعكسهما وإلا لصار عن جزئيتين وأنتج الجزئي ؛ لأن ما يبدل فيه الترتيب لا بد فيه من عكس النتيجة ، وهي موجبة كلية ، وعكسها إيجاب جزئي .

والأولى في البيان أن يقال : هذا الضرب قد يكون الأكبر فيه أخص من الأصغر ، ولا يثبت الأخص لجميع أفراد الأعم ، وهذا الضرب أخص ضربى الإيجاب ، وهو لا ينتج إيجاباً كلياً ، فالأعم أولى .

الضرب الثاني : من موجبة كلية صغرى ، وموجبة جزئية كبرى ، ينتج

(١) في (أ) : عكست وبقيت .

موجبة جزئية ، بيانه بالقلب كما تقدم .

الثالث : من سالبة كلية صغرى ، وموجبة كلية كبرى ، نتج : سالبة كلية ، بيانه بقلب المقدمتين وعكس النتيجة .

مثاله : كل عبادة لا تستغني عن النية ، وكل وضوء عبادة ، نتج : كل مستغن ليس بوضوء ، بأن نجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، نتج : كل وضوء ليس بمستغن عن النية ، ينعكس : كل مستغن عن النية ليس بوضوء ، وهو المطلوب .

ولا يمكن البيان بعكسهما ، وإلا رجع إلى الأول وقد فقد شرطاه .

الرابع : من موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى ، ينتج : سالبة جزئية ، بيانه بعكس المقدمتين ، ولما كان عكس الصغرى جزئياً لم ينتج إلا الجزئي ، ولا يمكن بيانه بالقلب ، وإلا رجع إلى الأول وقد فقد شرطاه ، والأولى أن يبين أيضاً بأن الأكبر قد يكون فيه أخص من الأصغر ، والأخص لا ينفي عن جميع أفراد الأعم ، وهذا الضرب أخص من الخامس ، [ومتى لم ينتج الأخص الكلي ، لم ينتجه الأعم] ^(١) .

وأما الضرب الخامس : فإن إنتاجه وبيانه كالذي قبله ، ويمكن بيان

[٥١/١] جميع ضروب هذا الشكل بالخلف ، بأن نأخذ نقيض / النتيجة في الضربين

الأولين ونجعله كبرى ، لينتج نقيض الكبرى الصادقة ، والثلاث الأخيرة تأخذ نقيض النتيجة ونجعله صغرى ، لينتج نقيضها أيضاً .

(١) ما بين المعقوفين ساقطة من (ب) .

قال : (والاستثنائي ضربان : ضرب بالشرط ويسمى المتصل ، [القياس
الاستثنائي
المتصل] والشرط مقدماً ، والجزاء تالياً ، والمقدمة الثانية استثنائية .

وشرط إنتاجه : أن يكون الاستثناء بعين المقدم ، فلازمه عين التالي أو
بنقيض التالي ، فلازمه نقيض المقدم .

وهذا حكم كل لازم مع ملزومه ، وإلا لم يكن لازماً ، مثل : إن كان
هذا إنساناً فهو حيوان ، وأكثر الأول «بأن» ، والثاني «بلو» .

ويسمى بلو قياس الخلف ، وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه) .

أقول : لما فرغ من القياس الاقتراضي ، شرع الآن في الاستثنائي ، وهو
قياس مركب من مقدمتين ، إحداهما شرطية ، والأخرى [استثنائية] ^(١) ،
وضع أحد طرفي الشرطية ليلزم الآخر ، أو رفعه ليرتفع الآخر أو يثبت ، فإن
كانت الشرطية من حمليتين فالموضوعة أو المرفوعة حملية ، وإن كانت من
شرطيتين فالموضوعة أو المرفوعة شرطية ؛ وهو على ضربين ؛ لأن الشرطية فيه
إما متصلة ، وهي التي حكم فيها بلزوم شيء على تقدير شيء آخر ، وإما
منفصلة ، وهي التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين .

والشرطية بحكم وضع اللغة هي الأولى ، وإنما سمى المنطقيون المنفصلة
شرطية ، لمشاركتها الأولى في التركيب من قضيتين .

القسم الأول : ما كان بالشرط ؛ ويسمى الاستثنائي المتصل ، وما دخل
عليه حرف الشرط يسمى المقدم لتقدمه ، والجزء الثاني الذي دخل عليه

(١) زيادة ضرورية لاستقامة المعنى ، وراجع الكلام على الاستثنائي المتصل في الأحكام
(١٠٩/٤) .

حرف الجزاء يسمى التالي لتأخره ، والمقدمة الثانية استثنائية لاشتمالها على حرف الاستثناء الذي هو لكن ، وهذه التسمية لا يختص بها حين كونها جزء القياس المتصل ؛ لأنها تسمى كذلك في المنفصل .

وشرط إنتاج المتصل أن يكون الاستثناء بعين المقدم ليلزم عين التالي ، أو بنقيض التالي ليلزم نقيض المقدم ، [لأنه يلزم]^(١) من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم وإلا لم يكن ملزوماً ، ومن رفع اللازم رفع الملزوم وإلا لم يكن لازماً ، ولا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم لجواز كون اللازم أعم ، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص ، ولا يلزم من رفع الملزوم رفع اللازم ، إذ لا يلزم من رفع الخاص رفع العام ، فإن كان اللازم مساوياً لزم من وضع أيهما كان وضع الآخر ، ومن رفعه رفع الآخر ، لكن ذلك للزوم المقدم أيضاً للتالي فهو اتصال آخر .

وقوله : (وهذا حكم كل لازم مع ملزومه) يعنى من حيث هو لازم وملزوم ، إذ اللازم يجب صدقه على تقدير صدق ملزومه ، فيكون متضمناً للشروط الثلاثة التي هي إيجاب المتصلة ، وكونها لزومية ، وكون الملازمة كلية ، أو كلية الاستثناء إن كانت جزئية ، وإلا لما حصل إنتاج لجواز أن يكون حال الاتصال غير حال الاستثناء . وأكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم «بأن» ، فإنها وضعت لتعلق الوجود بالوجود ، واستعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي ، فهي وضعت لتعلق العدم بالعدم .

[قياس الخلف] قال : (ويسمى «بلو» قياس الخلف) يعنى يسمى المتصل الذي استثنى

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

فيه نقيض التالي قياس الخلف^(١) ، هذا يحتمل أنه يريد بقياس الخلف برهان الخلف الذي تقدم له ، كما لو قال : لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضمّاً إلى مقدمة من مقدمتي القياس ولزم المحال ، أو يكون اختار من مذهب الكاتبي في أن قياس الخلف قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال ، ومن استثناء نقيض التالي ليلزم / نقيض المقدم^(٢) . [٥٢/١]

وهو عند الجمهور مركب من قياسين ، أحدهما اقتراضي ، والآخر استثنائي .

فالاقتراني : مركب من متصلة مقدمها فرض المطلوب غير صادق ، وتاليها وضع نقيضه صادقاً ، ومن حملية صادقة في نفس الأمر مشاركة للتالي . والاستثنائي : من نتيجة التأليف ، أعني نتيجة القياس الشرطي الاقتراني ومن حملية هي رفع التالي .

مثاله : إذا كان المطلوب : ليس كل (ج) (ب) ، فلو لم يصدق : ليس كل (ج) (ب) ، صادق : كل (ج) (ب) ، وكل (ب) (أ) صادق في نفس الأمر ، نضمه إليه فينتج : لو لم يصدق ليس كل (ج) (ب) ، صادق : كل (ج) (أ) ، لكن لا يصدق : كل (ج) (أ) على أنه قول محال ، ينتج : ليس يصدق ليس كل (ج) (ب) ، فيصدق : ليس كل (ج) (ب) ، إذ سلب السلب إيجاب وهو المطلوب .

(١) راجع تعريف قياس الخلف في الرسالة الشمسية (ص١٤٨، ١٦٥) . وقال الرازي : «سمي خلفاً أي باطلاً ، لا لأنه باطل في نفسه ، بل لأنه ينتج الباطل ، على تقدير عدم حقية المطلوب» . المصدر نفسه (ص١٥٦) .

(٢) راجع رأي الكاتبي في قياس الخلف في الرسالة الشمسية (ص١٤٨، ١٦٥) .

فقد قام الدليل على إثبات المطلوب بواسطة إبطال النقيض .
قال : (وضرب بغير شرط ويسمى المنفصل ، ويلزمه تعدد اللازم مع
التنافي .

فإن تنافيا إثباتاً ونفياً ، لزم من إثبات كل نقيض الآخر ، ومن نقيضه
عينه ، فيجئ أربعة ، مثاله : العدد إما زوج أو فرد ، لكنه ... إلى آخرها .
وإن تنافيا إثباتاً لا نفياً ، لزم الأولان ، مثاله : الجسم إما جماد أو
حيوان .

وإن تنافيا نفياً لا إثباتاً ، لزم الآخران ، مثاله : الخنثى إما لا رجل أو
إما لا امرأة) .

أقول : لما فرغ من المتصل ، شرع في المنفصل ، وهو ما كان بغير شرط
ويسمى استثنائياً منفصلاً^(١) ، والأولى تسمى منفصلة ، ويلزم هذا القسم
تعدد اللازم ، أي تعدد أجزاء المنفصلة مع التنافي بين تلك الأجزاء ، وتسمى
الأجزاء لوازم ؛ لأنها على صور النتائج ، أو يكون المراد يلزمه تعدد النتائج
مع التنافي بينها ، إذ لا يجتمع بعض النتائج مع بعض ، وذلك أن أجزاء
المنفصلة إن تنافيا في الإثبات والنفي ، يلزم أربع نتائج ؛ لأنهما لما تنافيا في
الإثبات لزم من وضع أحدهما وضع الآخر ، ولما تنافيا نفياً لزم من رفع أحدهما
رفع الآخر ؛ لأنها مركبة من الشيء ونقيضه ، والنقيضان لا يجتمعان ولا
يرتفعان ، وهذه المنفصلة تسمى الحقيقية ، وإلى النتائج الأربع أشار المصنف
بقوله : (لكنه ... إلى آخرها) .

(١) راجع الأحكام (٤/١٠٩) .

وإن تنافا جزءاها إثباتاً فقط ، لزم من وضع أحدهما رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ، ولا يلزم من رفع أحدهما وضع الآخر لجواز رفعهما ؛ لأنها مركبة من الشيء والأخص من نقيضه ، ولو اجتمع الشيء والأخص من نقيضه لاجتماع الشيء ونقيضه ، ويجوز رفعهما إذ لا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ، وإلى هذا أشار بقوله : (لزم الأولان) ، أي يلزم من إثبات كل واحد نقيض الآخر ، فإنه يلزم من إثبات الحيوان انتفاء الجماد ، ومن إثبات الجماد انتفاء الحيوان ، وقد انتفيا عن النبات ، وتسمى مانعة جمع .

وإن تنافيا نفيًا لا إثباتاً لزم الآخران ، أي يلزم من نقيض كل واحد عين الآخر ، ولا يلزم من عين أحدهما نقيض الآخر لجواز اجتماعهما ، لأنها لما تركبت من الشيء والأعم من نقيضه ، لم يجز رفعهما ؛ لأنه متى ارتفع الأعم ارتفع الأخص ، فلو ارتفعا ارتفع النقيضان ، ويجوز اجتماعهما ، إذ لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص .

مثاله : الخنثى إما لا رجل وإما لا امرأة ، لكنه رجل فليس بامرأة ، لكنه امرأة فليس برجل ، ولو استثنيت عين أحدهما لم يلزم نقيض الآخر لاجتماعهما في الحجر ، وتسمى مانعة الخلو ، ويشترط في المنفصلة أن تكون موجبة كلية عنادية ، أو كلية الاستثناء إن كانت جزئية ، وهذا إذا استثنى عين المقدم ، وإلا لم ينتج الجزئية سوى^(١) الكلية الموجبة / دائماً ، والإهمال [٥٣/١] بالاقتران على إما ، والجزئية قد تكون إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً ، والمصنف وسّط حرف الانفصال ، والاصطلاح تقديمه .

(١) في (ب) : وسور .

قال : (ويرد الاستثنائي إلى الاقتراني ، بأن يجعل الملزوم وسطاً ، والاقتراني إلى المنفصل بذكر منافيه معه) .

أقول : أما رد المتصل فبأن يجعل الملزوم وسطاً ، مثاله : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان ، بأن نقول : هذا إنسان ، وكل إنسان حيوان ، وكذا إذا استثنى نقيض التالي ، مثاله : لو كان هذا فرساً لكان غير ناطق ، فنقول : هذا ناطق ، وكل ناطق ليس بفرس ، فالاستثنائية أبداً صغرى ، والحملية التي هي تالي الشرطية كبرى ، ورد المنفصل إلى الاقتراني بأن نفى الموضوع ونجعل أحد الجزئين وسطاً ونقيضه أكبر ، مثاله : العدد إما زوج وإما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، بأن نقول : هذا العدد زوج ، وكل زوج ليس بفرد ، فهذا العدد ليس بفرد ، وكذا البواقي .

وينبغي حمل الملزوم في كلام المصنف على ملزوم النتيجة ليتناول سائر الأقسام ، ونعني المحكوم به في الاستثنائية ، أو نفس الاستثنائية لكونها ملزومة للنتيجة كما قال في المنتهى^(١) .

يرد بأن تجعل الاستثنائية صغرى والأولى كبرى ، ويجوز في جعلها وسطاً حيث جعل بعضها كذلك ، أو يكون المصنف أراد القسم الأول وهو ما استثنى فيه عين المقدم ، يدل عليه قوله : (والأولى كبرى) ، وإنما ذلك في ما استثنى فيه عين المقدم ، على أنه ليس الأولى كبرى بل تاليها فقط .

واعلم أن هذا إذا كانت الشرطية تشارك مقدمها وتاليها في الموضوع ، وإلا فلا ، كما لو قلنا : إما أن تكون الشمس طالعة أو يكون الليل موجوداً .

(١) راجع المنتهى (ص ١٥) .

ويُردّ الاقتراني إلى المنفصل بأن يذكر منافي الوسط معه ، مثاله : الاثنان زوج ، وكل زوج ليس بفرد ، فمنافي الزوج الذي هو الوسط إنما هو الفرد ، فنقول : الإنسان إما زوج أو فرد ، لكنه زوج ، فليس بفرد . ويردّ إلى المتصل بجعل الوسط ملزوماً ، وهو بين .
قال : (والخطأ في البرهان لمادته وصورته .

[الخطأ في

البرهان]

فالأول : يكون في اللفظ للاشتراك ، أو في حروف العطف ، نحو : الخمسة زوج وفرد ، ونحو : حلو حامض ، وعكسه : طيب ماهر . ولاستعمال المتبينة كالمترادفة ، كالسيف والصارم . ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيضين . وكجعل غير القطعي كالقطعي . وكجعل العرضي كالذاتي . وكجعل النتيجة مقدمة بتغير ما ، ويسمى المصادرة . ومنه المتضايقة ، وكل قياس دوري . والثاني أن يخرج عن الأشكال) .

أقول : لما فرغ من مادة البرهان وصورته ، ذكر الآن الخلل الواقع فيه ، وهو إما في مادته أو صورته^(١) ، والأول يكون لفظياً ، ويكون معنوياً . فاللفظي : إما أن يكون في المفردات ، أو في التركيب ، والذي في المفرد قد يكون في جوهر اللفظ ، وقد يكون في تصاريفه .

(١) راجع معيار العلم (ص١٩٩-٢٠٥) ، إيضاح المهتم من معاني السلم (ص١٩) .

الأول : بسبب اشتباه دلالاته ، إما لاشتراك في أحد جزئي القول ،
كقولنا : هذا عين ، وكل عين ربوي ، ومنه استعمال اللفظ الذي له حقيقة
ومجاز .

والثاني : كالمختار مشترك بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغة لا بحسب
الجوهرية .

وأما الذي بحسب التركيب ، فقد يكون بسبب حرف العطف ، وقد لا
[يكون]^(١) .

فالأول : الخمسة زوج وفرد ، وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج ،
[٥٤/١] ينتج : الخمسة زوج ، فإن أريد أن الخمسة تحصل منهما فالصغرى صادقة /
ولا يلزم من تركيب شيء من شيئين صدق كل واحد منهما عليه ، لأن ذلك
إنما يكون في الأجزاء المحمولة ، وإن أريد أن الخمسة يصدق عليها كل منهما
كذبت الصغرى ، وكذا بغير حرف العطف ، كقولنا في المرّ : إنه حلو
حامض ، وهذان من ظن التركيب الموجود معدوماً ، وعكسه وهو ظن
التركيب المعدوم موجوداً ، كما إذا كان زيد طبيباً ومهراً في الشعر ؛ فإنه
يصدق أنه طبيب وماهر حالة الأفراد ، ولا يصدق في حالة التركيب لإيهامه
أنه ماهر في الطب ، وهو غلط من تركيب المفصل ، والذي قبله غلط من
تفصيل المركب .

وقد يحصل الغلط باستعمال المباين مكان المرادف ، كالسيف والصارم
فيوهم اتحاد الوسط ، فإن السيف اسم للذات ، والصارم اسم له باعتبار

(١) زيادة يقتضيها السياق .

القطع ، وهذا من الأول ، ولذلك أعاد المصنف الجار ، ولو أتى به عقب قوله : للاشتراك ، لكان أولى .

وأما المعنوي : فيكون لالتباس المادة [الصادقة بالصادقة]^(١) أيضاً .

فقوله : (لالتباسها بالصادقة) راجع إلى اللفظي والمعنوي كما هو في المنتهى^(٢) ، كالحكم على الجنس بما يحكم به على النوع ، كما يقال : الفرس حيوان ، والحيوان ناطق ، وهذا من سوء اعتبار الحمل ، ويسمى أيضاً إيهام العكس ، ومن هذا القبيل الغلط في جميع ما ذكر في النقيضين ، مثل أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، وكأخذ الجزء مكان الكل فيهما ، وكأخذ المطلق مكان المقيد وبالعكس ، وكذا جميع ما اشترط في النقيضين ، فإنه إن لم يراع التبتت الكاذبة بالصادقة .

ومنه جعل ما ليس بقطعي من الحدسي ، والاعتقادي ، والتجريبي [الناقص]^(٣) ، والظن ، والوهم مكان القطعي .

ومنه جعل العرضي كالذاتي ، مثل : السقمونيا^(٤) مبرد ، وكل مبرد بارد ، فإن السقمونيا مبرد لا بالذات ، بل لأن السقمونيا تسهل الصفراء ، وانتفائها عن البدن يوجب برده ، وإنما البارد هو المبرد بالذات ، وهذا غير

(١) في (ب) : الكاذبة بالصادقة .

(٢) راجع المنتهى (ص ١٥-١٦) .

(٣) الناقص : ساقطة من (ب) .

(٤) نبات طبي عشبي عارش من فصيلة البلايات ، يستخرج من جذره عصارة ذات استعمالات طبية كبيرة ، ويوصف بأنه حار يابس . انظر كشف الرموز لعبد الرزاق الجزائري (ص ١١٠) ، معجم جامع الشفاء جمع وإعداد عبد الحميد بلطه جي (ص ٢٩٥) .

الذاتي والعرضي بالتفسير المتقدم ، أو يجعل الماشي جنساً للإنسان مكان الحيوان ، فيكون موافقاً لما تقدم .

ومنه جعل النتيجة مقدمة بتغير في اللفظ ، ويسمى هذا النوع مصادرة على المطلوب^(١) ، مثل : كل إنسان بشر ، وكل بشر ناطق ، فإن النتيجة عين الكبرى .

ومن جعل النتيجة مقدمة بتغيير في اللفظ المتضايقة ، مثل : هذا ابن ، وكل ابن ذي أب ، ينتج : هذا ذو أب ، وهي عين الصغرى^(٢) .

وَمِنْ جَعَلَ النتيجة مقدمة بتغيير ما القياس الدوري^(٣) ، وهو ما يتوقف ثبوت إحدى مقدمتيه على النتيجة ، أي تثبت إحدى مقدمتيه بقياس مركب من نتيجة القياس الأول وعكس الآخر كلياً ، مثل : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان حساس ، تُضم نتيجته إلى : كل حساس حيوان ، لينتج صغرى الأول ، وهو لا يتمشى إلا في الحدود المتعاكسة .

(١) هي التي تجعل النتيجة جزء القياس ، أو يلزم النتيجة من جزء القياس ، كقولنا : الإنسان بشر وكل بشر ضحاك ، ينتج : أن الإنسان ضحاك .

فالكبرى هاهنا والمطلوب شيء واحد ، إذ البشر والإنسان مترادفان وهو اتحاد المفهوم ، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً . التعريفات (ص ٢١٦) .

(٢) في (ب) : وهو معنى .

(٣) هو أخذ النتيجة مع عكس إحدى مقدمتي قياسها لاستنتاج عين المقدمة الأخرى ، كما لو قيل : إن كل إنسان ناطق ، وكل ناطق ضاحك ، فقول : كل إنسان ضاحك ، وكل ضاحك ناطق ، وهو عكس المقدمة الكبرى ، فلزم عنه : كل إنسان ناطق ، وهو عين المقدمة الصغرى ، وهو دور ، لما فيه من جعل النتيجة مقدمة في استنتاج إحدى مقدمتي قياسها . انظر المبين (ص ٨٣) .

قيل عليه : المصادرة لا ترجع إلى خلل المادة ، بل إلى الصورة .
وقيل : ليس الخلل من جهة مادته لأنها صحيحة ، ولا من جهة صورته
لأنها على نظم الشكل الأول ، بل لكون اللازم ليس قولاً آخر ، ويجب كونه
[قولاً آخر]^(١) .

وأيضاً : ليس كل ما استعمل فيه أحد المتضايقين يكون مصادرة ، إلا إذا
كان سبباً لإنتاج إحدى المقدمتين كالمثال المذكور .

القسم الثاني^(٢) : خطأ الصورة ، بأن لا يكون على تأليف الأشكال
المذكورة ، ونعني بالفعل أو بالقوة ، وإلا لكان الاستثنائي فاسداً .
أو بفقد شرط من شروط الإنتاج .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٢) والأول ذكر في نهاية (ص ٢٧٩) .

قال : (مبادئ اللغة ، ومن لطف الله تعالى / إحداث الموضوعات [مبادئ اللغة] [٥٥/أ] اللغوية) .

أقول : إضافة المبادئ إلى اللغة من إضافة الشيء إلى جنسه ، فهي بمعنى [خاتم من فضة]^(١) ، ولما فرغ مما تمس الحاجة إليه من القواعد المنطقية ، التي هي من تنمة مبادئ هذا الكتاب ، شرع الآن فيما تستمد منه أصول الفقه من المباحث اللغوية ، ولما كان المستمد منه على ما تقدم من المبادئ لهذا العلم ، قال : (مبادئ اللغة) .

ولم يظهر لتغير عبارته وجه حيث قال أولاً : (من الكلام والعربية والأحكام) ، وقال الآن : (مبادئ اللغة) ، ولم يقل : مبادئ العربية ، ولم يذكر المصنف شيئاً من مباحث المبادئ الكلامية ؛ لأن المبادئ الكلامية على ما سبق : معرفة الباري ، وصدق المبلغ ، ودلالة المعجزة على صدقه ، وقد جرت عادة العلماء أن يبحثوا عن ذلك في تصانيف علم الكلام خوفاً من الانتشار وخلط العلوم .

والمبحوث عنه في المبادئ اللغوية هنا ، ولما لم يكن مبحوثاً عنه في تصانيف علوم العربية ، لم يمكنه أن يحيل الكلام فيه على فن آخر ، بخلاف مبادئ الكلام ، ولذلك أيضاً ذكر مبادئ الأحكام ، وقدم المصنف مقدمة على المباحث اللغوية .

واعلم أن الإنسان لما كان شريفاً لكونه خلق الله تعالى ، كما قال عليه السلام حاكياً عن الله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ،

(١) في (ب) : من كخاتم فضة .

فخلقت خلقاً لأعرف به»^(١) ولا يتم ذلك للخلق بدون الاطلاع على المقدمات النظرية ، والخلق متفاوتون في مقتضى أفكارهم ، فمست الحاجة إلى إعلام بعضهم بما في ضمير بعض ، لتكامل المعارف بتشارك الأفكار ، وأيضاً للإنسان قوة حسية ترسم فيها صور الأشياء الخارجية وتتأدى عنها إلى النفس فترسم ارتساماً ثانياً في النفس ، وقد ترسم في النفس لا من جهة الحس ، فللأشياء وجود في الخارج ووجود في النفس ، وكما أن الحاجة ماسة إلى التحصيل في العقل لما ليس بحاصل فيه ، مست إلى إبراز ما حصل في النفس لمن لم يحصل عنده ، إذ الإنسان لا يستقل بأمر نفسه في تحصيل معارفه وتسهيل معاشه ، بل يحتاج إلى معاون ، ولا يتيسر ذلك له إلا بإبراز ما في ضميره ، ولما لم يكن ما يتوصل به إلى ذلك أخف من أن يكون فعلاً ، ولم يكن أخف من أن يكون صوتاً لعدم ثباته وازدحامه ، ولأنه كيفية للنفس الضروري فخفت المؤونة وعمت الفائدة ، لتناوله الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ، ولأنه مقدر بقدر الحاجة وينقضي عند انقضائها ، إذ لو بقي بعد الحاجة ربما اطلع عليه من لا يريد اطلاعه عليه ، قاده الإلهام الإلهي إلى استعمال الصوت وتقطيع الحروف بالآلة المعدة له ، ليدل غيره على ما عنده من المدركات بحسب تركيباتها على وجوه شتى موضوعة لها ، فالعبارة دالة على الصور الذهنية وهي على الأمور الخارجية ، لكن الأولى لما كانت وضعية اختلف الدال بحسب الواضعين دون المدلول ، [ولما كانت الثانية طبيعية ، لم

(١) قال السخاوي : «قال ابن تيمية : إنه ليس من كلام النبي ﷺ ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشي وشيخنا» . المقاصد الحسنة (الحديث رقم ٨٣٨ ، ص ٣٣٢) .

يختلف الدال ولا المدلول [(١)] وأيضاً [وضع] (٢) الذهن لأن اللفظ دائر معه
أما في المفردات فلأن من رأى شبحاً فظنه إنساناً يسميه إنساناً ، ثم إذا تبين له
أنه حجر سماه حجراً ، فقد دار الاسم مع الذهن وجوداً وعدمياً ، فالواضع له
إذ لو كان الواضع للخارجي ما تبدل بتبدل الظن ، وكان يلزم تغيير الأمر
الخارجي .

وأما المركب فلأنه لو دلّ زيد قائم على الخارجي ، كان كل حكم
[٥٦/١] صدقاً / بل على الذهني ، فإن طابق الخارجي فصدق ، وإلا فكذب ، ولقوة
العلاقة بين اللفظ والمعنى ، قلما ينفك تعقل الشيء عن تخيل اللفظ ، وكان
المفكر يناجي نفسه بألفاظ متخيلة ، وسبب القوة كثرة الاحتياج وتوقف
الاستفادة عليه .

قيل (٣) : قوله (ومن لطف الله) (٤) إشارة إلى أن اللغة عنده توقيفية (٥) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٢) وضع : ساقطة من (أ) .

(٣) القائل هو الأصفهاني . راجع بيان المختصر (١/١٥٠) .

(٤) لأن اللغة أيسر وأكثر إفادة من الإشارة والمثال ، أما كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي
لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري ، أما كونها أكثر إفادة ، فإنها تعم كل معلوم
موجود ومعدوم ، بخلاف الإشارة فإنها تختص بالموجود المحسوس ، وبخلاف المثال فهو أن يجعل لما
في الضمير شكلاً لتعذره . انظر البحر المحيط (٢/٩) .

(٥) المسألة خلافية فيها عدة مذاهب :

الأول : أنها توقيفية والواضع لها هو الله ، وقال به أبو الحسن الأشعري ، وبعض أتباعه كابن
فورك .

الثاني : أنها إلهام من الله تعالى لبني آدم كأصوات الطيور والبهائم ، وحكي عن أبي علي الفارسي .

قلت : وفيه نظر ؛ إذ التوقيف والإقذار في كونه لطفاً سواء .

قال : (فلنتكلم على حدّها ، وأقسامها ، وابتداء وضعها ، وطريق أقسام الموضوعات اللغوية) معرفتها .

الحدّ : كل لفظ وضع لمعنى .

أقسامها : مفرد ، ومركب (.

أقول : أمر المتكلم نفسه قليل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَلَنُحْمِلْ خَطَايَاكُمْ ﴾ ^(١) وحصر المصنف النظر في الموضوعات اللغوية في أربعة أقسام : الأول : الحدّ ، إذ هو طريق معرفة الماهية .

الثاني : أقسامها ، من كونها مفردة ومركبة .

الثالث : في ابتداء الوضع ، أهى توقيفية أو اصطلاحية ، ليتفرع على ذلك التغير والنقل .

الرابع : طريق معرفتها أهو النقل ، أو العقل ، أو المركب منهما .

أما الحدّ : فكل لفظ وضع لمعنى .

(كل) لا تدخل في الحدّ ؛ لأنه للماهية من حيث هي ، ولا يدخل فيها عموم ؛ ولأنه يجب صدقه على كل فرد ، ولا يصدق بصفة العموم ، فذكرها إما للإشعار بأنه لا يختص بقوم دون قوم ، أو لأنه يحد الموضوعات

الثالث : أنها اصطلاحية وضعها واحد أو جماعة من البشر ، وينسب لأبي هاشم .

الرابع : بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحى ، ونسبه القرطبي إلى الأستاذ .

الخامس : التوقف ، وهو مذهب القاضي ، وإمام الحرمين ، وجمهور المحققين . البحر المحيط

(٢/١٤-١٥) .

(١) العنكبوت آية (١٢) .

بصفة العموم ، فوجب اعتبارها فيه ، فيكون للكل المجموعي ؛ لأن الموضوعات مجموع الألفاظ لا كل واحد .

فلفظ ومعنى ، مصدران يدل كل منهما على القليل الكثير .

فكأنه قال : مجموع ألفاظ وضعت لمعان .

قيل^(١) : إن أريد كل واحد لم يتناول المركب ، ويلزم أن يكون العارف

بكلمة لغوياً ، وإن أريد الكل المجموعي لزم أن لا يوجد لغوي أصلاً .

وفيه نظر ؛ لأن المعنى ما صدق عليه أنه لفظ موضوع ، [والمركب

صدق عليه أنه لفظ موضوع]^(٢) لمعنى ، ضرورة أن أجزاءه وضعت لأجزاء

المعنى ، أو نختار الثاني ، ويكون اللغوي المستعد للعلم بالجميع .

والوضع : اختصاص شيء بشيء ، بحيث إذا أطلق الأول فهم الثاني من

علم الاختصاص^(٣) .

وبقوله : (وضع لمعنى) خرج المهمل ، وهذا يشمل ما مدلوله لفظ

كالاسم والفعل والحرف ؛ لأنه معنى أيضاً ، إذ المعنى هو المقصود بشيء ،

وهو أعم من كل منهما ، وظهر أن مذهبه أن المركبات موضوعة أيضاً ، إذ

المعنى بالوضعي ما للوضع فيه مدخل وأجزاء اللفظ موضوعة لأجزاء المعنى ،

(١) القائل هو التستري . انظر النقود والردود (٤٩/ب) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٣) يقول القرافي : «الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى ، كتسمية الولد

زيداً ، وهذا هو الوضع اللغوي ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره

وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة : الشرعي ، والعرفي العام ، والعرفي الخاص» . شرح تنقيح الفصول

(ص ٢٠) ، وراجع تعريف الوضع . التعريفات (ص ٢٥٢) ، شرح الغرة للرازي (ص ٢٨) .

وليس المراد بالوضعي ما وضع اللفظ له ، وإلا لم يكن الدال بالتضمن والالتزام
وضعيّاً .

قيل : أن أريد أن المركب وضع وضعاً شخصياً ، لم تنحصر الوضعية في
الدلالات^(١) الثلاث لعدم وضع المركب بالشخص ؛ لأن الشخصيات لا
تدخل في الوضع المذكور ، وإن أريد الوضع النوعي ، يلزم انحصار الموضوع
في الدال بالمطابقة ؛ لأن المدلول التضميني والالتزامي مجازي ، واللفظ موضوع
بإزاء المعنى المجازي وضعاً نوعياً .

قلت : تمنع الوضع للمجاز ، وإنما استعمل اللفظ في المدلول فقط ، ولا
يلزم من كون دلالة اللفظ عليه بسبب الوضع أن يكون اللفظ موضوعاً له ،
ودلالة المركب لا تخرج عن الدلالات الثلاث ؛ لأن دلالة المركب إما على
مدلول مفرديه ، أو على مدلول أحد مفرديه ، أو على لازم مجموعهما ، لا
يكون مدلول واحد منهما ، والأول إما أن يدل على مدلول مفرديه ، أو على
مدلول واحد لمفرديه ، والأول من هذين ينحصر في ستة أقسام ، لأن دلالاتي
المفردين على مدلوليهما إما بالمطابقة^(٢) ، أو بالتضمن^(٣) ، أو بالالتزام^(٤) ،
أو دلالة أحدهما بالمطابقة ، والآخر بالتضمن ، أو دلالة أحدهما مطابقة / [٥٧/أ]

(١) الدلالة : هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر . التعريفات (ص ١٠٤) ،
شرح الغرة للرازي (ص ٢٨) .

(٢) دلالة المطابقة : هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له . راجع معيار العلم (ص ٤٣) ، المبين
(ص ٦٩) ، الإيضاح (ص ١٥) ، التعريفات (ص ١٠٤-١٠٥) ، إيضاح المهم (ص ٦-٧) .

(٣) دلالة التضمن : هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له . المصادر نفسها .

(٤) دلالة الالتزام : هي دلالة اللفظ على لازم معناه . المصادر نفسها .

والآخر التزام ، أو دلالة أحدهما بالتضمن والآخر بالالتزام ، والأول مطابق .

والثاني والرابع تضمني ؛ لأن مجموع الجزء وجزء الجزء جزء .
والثالث والخامس والسادس التزامي ؛ لأن مجموع الجزء والخارج خارج .
والثاني منهما ينحصر في خمسة أقسام ؛ لأن ذلك المدلول الذي دلّ عليه المركب ، إن كان خارجاً عن كل واحد منهما فدلالته عليه التزام إلا فتضمن وهو أربعة أقسام : تضمن لهما ، ومطابقي لأحدهما وتضمني للآخر ، ومطابقي لأحدهما والتزامي للآخر ، وتضمني لأحدهما والتزامي للآخر .

والثاني ينحصر في ثلاثة أقسام : قسمان تضمن ، وقسم التزام ، فإن كانت دلالة المفرد بالمطابقة فتضمن ، وإن كانت بالتضمن فتضمن ، وإن كانت بالالتزام فالتزام ، والثالث لا يكون إلا التزاماً ؛ لأن مدلوله المطابقي هو من مدلولات مفرداته المطابقية ، ومدلوله التضمني إنما هو جزء من مدلولات مفرداته ، فالأقسام تنحصر في خمسة عشر ، لا تخلو كلها عن الدلالات الثلاث ، وعليك استخراج الأمثلة .

قيل : لم يوضع عين اللفظ لعين المعنى في المركب ، ولم يوضع أجزاءه لأجزاء المعنى ؛ لأن منها الجزء الصوري وليس موضوعاً للمعنى ، وإلا لتوقف كل تركيب على معرفة وضعه ، فلا يكون المركب موضوعاً .

وجوابه : أن الأجزاء المادية موضوعة للأجزاء المادية ، والجزء الصوري موضوع للجزء الصوري ؛ لأن المعنى أيضاً مركب من مادة وصورة ، غير أنها ليست موضوعة بالشخص لكنها موضوعة بالنوع ، ولذلك تختلف

هيئات التراكيب بحسب اللغات .

أو نقول : الهيئة التركيبية ليست جزءاً لفظياً .

[المفرد
والمركب]

قال : (المفرد : اللفظ بكلمة واحدة .

وقيل : ما وضع، لمعنى ولا جزء له يدل فيه .

والمركب بخلافه فيهما ، فنحو بعلبك ، مركب على الأول لا على

الثاني ، ونحو يضرب بالعكس .

ويلزمهم أن نحو : ضارب ، ومخرج ، مما لا ينحصر مركب) .

أقول : رسم النحاة المفرد بأنه اللفظ بكلمة واحدة ، والألف واللام

للعهد ، فكأنه قال : المفرد لفظ وضع لمعنى بشرط كونه كلمة واحدة .

اللفظ بمعنى الملفوظ ، أي الذي لفظ بكلمة واحدة ، لا بمعنى التلفظ ،

فإن المفرد نفس الكلمة لا التلفظ بها .

وما قيل : إن الكلمة ترادف المفرد فلا يعرف بها ويلزم أيضاً التكرار إذ

الكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى ، ساقط ، إذ الكلمة تتناول المفرد والمركب

الناقص ، ولا تكرر لأن اللفظ الموضوع لمعنى أعم من الكلمة وغيرها ، فقيده

ليخرج الكلام ، ف (اللفظ) جنس ، وقوله : ب (كلمة) ليخرج الكلام ،

وقوله : (واحدة) ليخرج المركب الناقص ، وحيوان ناطق علماً ، إذ المراد

ما لا يشتمل على لفظين موضوعين .

لا يقال : الكلمة النحوية يؤخذ في حدّها المفرد ، فلا تؤخذ في حدّه ،

لأن المأخوذ في حدّها اللغوي ، والمحدود بها الاصطلاحي .

لا يقال : الحدّ غير منعكس ، لخروج أسماء الحروف وهي مفردة .

لأننا نقول : حروف زيد ليست [موضوعة]^(١) لشيء ، بل هي مسميات الزاي والياء والذال ، وهذه الأسماء داخلة تحت الحدّ .
ورسمه المنطقيون بأنه : ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه^(٢) ، أي حين هو داخل فيه ، فيتناول ما لا جزء له مثل (ب) الجر ، وما له جزء لكن لا يدل على معنى مثل زيد ، وما له جزء يدل على معنى لكن لا يدل حين هو داخل فيه مثل عبد الله علماً ، ولا يرد حيوان ناطق ؛ لأنه لا يدل حين هو جزء لفظ العلم وإن كان جزؤه يدل على جزء معناه في الوضع الأول ، ويجب أن يفسر ما بلفظ ، وإلا اختل طرده بالإشارة وعقد الحساب ، وعود ضمير المجرور على ما ذكرناه أولى من عوده على المعنى وعلى الوضع .

[٥٨/أ] قيل : لا ينعكس لخروج الفعل / فإنه يدل على الحدث بمادته ، وعلى الزمان بصيغته .

ردّ : بأن المراد بالجزء ما له ترتب في المسموع ، ولم يتميزها هنا لسماعهما معاً ، فلم يكن مركباً ، والمركب بخلاف المفرد في التعريفين ، فنحو : بعلبك مركب على التعريف [الأول]^(٣) وإن كان كلمة نحوية ؛ لأنه مركب نظراً إلى الوضع الأول ، وإن كان مفرداً نظراً إلى الوضع الثاني ، لأن العلمية لا تخرج الكلمتين إلا عن الدلالة .

قلت : ويلزم أن يكون إنسان مركباً على الأول بعين ما ذكره ، ونحو

(١) موضوعة : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع تعريف المفرد في الشفاء (٢٥/١) ، المبين (ص ٧٠) ، الإحكام (١٦/١) ، معيار العلم

(ص ٤٩) ، التعريفات (ص ٢٢٣) .

(٣) الأول : ساقطة من (ب) .

يضرب مفرد على الأول ؛ لأنه لفظ بكلمة واحدة ، مركب على الثاني ؛
للدلالة الياء على المذكر الغائب ، والباقي على المصدر ، وذكر غير الغائب
أولاً ؛ لأن يضرب عندهم مفرد ، وتضرب عندكم مركب ، لاحتماله
الصدق والكذب ، وإنما ألزموا الغائب لما قالوا : إن المتكلم والمخاطب مركب
وفرقوا بأن الغائب معناه أن شيئاً معيناً في نفسه وعند القائل ، مجهولاً عند
السامع ووجد منه الضرب ، فلا يتمكن السامع من التصديق والتكذيب ،
لكن لا فرق بينهما من حيث أن جزء كل واحد دلّ على جزء معناه ، وأيضاً
احتمال الصدق والكذب إنما هو في نفس الأمر لا إلى السامع ، وإلا لم يحتمل
جاء واحد صدقاً ولا كذباً وهو باطل .

ولما فهم من التعريف أن المركب ما له جزء يدل على جزء معناه ، أعم
من أن يدل عند الانفراد أو عند الاجتماع ، وإن كان ما بعد الحرف لا يدل
عند الانفراد أورد أسماء الفاعلين ، لكونها مركبة من المصدر والصيغة .

قيل : لا يلزمهم ؛ لأن المراد بالجزء ما له ترتب في المسموع ، والحدّ لا
يشعر بذلك ، وجماعة من المنطقيين جعلوا المقسم إلى المفرد والمركب الدال
مطابقة^(١) ، وعلل بأن الدلالة الالتزامية مهجورة في العلوم ، واللفظ الواحد
قد يكون بالنسبة إلى التضمن مفرداً ومركباً معاً ، كالحیوان الماشي ، فإن
المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ، ولا تدل أجزاءه على أجزاء المعنى
بالمطابقة أو التضمن المعتبرين ، فيكون مفرداً ، ويدل على الجسم الماشي
بالتضمن مع دلالة الأجزاء فيكون مركباً .

(١) راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٠١) .

وقال : (معاً) لأن الدال بالمطابقة قد يكون مفرداً ومركباً لكن في حالين ، كعبد الله علماً وغير علم .

وفيه نظر ؛ لأن دلالة الالتزام ليست مهجورة مطلقاً لاعتبارها في الحدّ الناقص والرسم ، وثانياً : لا محذور في اللازم ؛ لأن المفهوم التضمني فيه تعدد فيجوز أن يكون اللفظ بالنسبة إلى أحد المفهومين مفرداً وإلى الآخر مركباً .

قال : (وينقسم المفرد إلى : اسم ، وفعل ، وحرف) . [أقسام المفرد]

أقول : هذا تقسيم آخر للمفرد ، ووجه الحصر أن اللفظ المفرد إن لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف ، وإن استقل بالمفهومية ، فإن دلّ بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة فهو الفعل ، وإلا فهو الاسم ، وقد علم بذلك حدودها ، للإحاطة بالمشترك ، وبما به امتياز كل واحد وهو الفصل .

قال : (ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة ، وفي جزئه دلالة تضمن ، وغير اللفظية التزام ، وقيل : إذا كان ذهنياً) . [الدلالة وأقسامها]

أقول : الدلالة : كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر . وذلك الشيء إن كان لفظاً فالدلالة لفظية ، وإلا فغير لفظية ، كدلالة الخطوط ، وعقد الحساب ، والإشارات ، والنصب ، ودلالة الأثر على المؤثر . واللفظية منحصرة في ثلاثة بحكم الاستقراء ، وهو كاف في مباحث الألفاظ .

وضعية : كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق .

وطبيعية : كدلالة أح على وجع الصدر .

وعقلية : كدلالة اللفظ المسموع على وجود الالفاظ / . [٥٩/١]

والعقلية والطبيعية غير منضبطتين ، لاختلافهما باختلاف الأفهام والطباع
فاختص النظر بالوضعية وهي : كون اللفظ بحيث إذا أوردته الحسّ على النفس
التفتت إلى معناه للعلم بالوضع .

ثم الوضعية : إما مطابقة ، أو تضمن ، أو التزام ؛ لأن ما يدلّ عليه اللفظ
بطريق الوضع ، إما تمام المعنى الموضوع له ، أو جزؤه ، أو خارج عنه .

والأول : مطابقة ؛ لتطابق اللفظ والمعنى .

والثاني : تضمن ؛ لأنه في ضمن المعنى الموضوع له .

والثالث : التزام ؛ لأنه خارج عن المعنى الموضوع له ولازم له .

وقيد في الثلاثة بقولنا : من حيث هو كذلك ؛ لأن اللفظ يكون مشتركاً
بين الكل والجزء ، كالإمكان المشترك بين مفهومه العام والخاص ، ويكون
مشتركاً بين الملزوم واللازم ، كالشمس للجرم والنور ، فلو لم يقيد حدّ دلالة
المطابقة لانتقض بدلالة التضمن والالتزام ؛ لأنه إذا أطلق الإمكان وأريد
مفهومه الخاص ، دلّ على الإمكان العام تضمناً ، مع أنه يصدق أنه دلالة
اللفظ على تمام مسماه ، وعند التقييد لا انتقاض ؛ لأنها ليست من حيث إنه
وضع له ، وإذا أطلق لفظ الشمس وأريد الجرم ، دلّ على النور التزاماً ، مع
أنه تمام ما وضع له ، ولا انتقاض عند التقييد ؛ لأن تلك الدلالة ليست من
حيث هو موضوع له ، بل من حيث هو لازم ، وكذا لو لم يقيد في الدالتين
لانتقضتا بالمطابقة ؛ لأن لفظ الإمكان إذا أريد منه الإمكان العام ، دلّ مطابقة
مع أنه جزء ما وضع له ، ولا نقض عند التقييد ؛ لأنها ليست من حيث هو
جزؤه ، وكذلك إذا أريد من لفظ الشمس الضوء الدلالة مطابقة وهو لازم

ما وضع له ، لكن ليست من حيث هو لازم .

قيل : لا ينفع التقييد على هذا الوجه ؛ لأن اللفظ المشترك عند إرادة المعنى الكلي أو المنزوم يدل على الجزء واللازم مطابقة ، غايته أنه يدل عليه دلالتين من جهتين ، فيصدق عليه الحدّ .

قلت : صدق الحدّ عليه باعتبارين لا يضر ؛ لأن دلالاته عليه مطابقة من حيث هو تمام أيضاً ، ودلالاته عليه تضمن لا من حيث هو تمام ، والضمير في ودلالاته يعود على المفرد ، وفي كمال معناه مستدرك ؛ لأنه احتراز عن جزء المعنى وقد خرج ؛ لأن جزء المعنى غير المعنى ، وتعديته بفي مستدرك ، وإنما يعدى بعلى ، وكذا قوله : (معناها) أضاف المعنى إلى الدلالة ، وإنما يضاف إلى اللفظ ، وأراد التنبية بأن اللفظ لا ينسب إليه المعنى إلا باعتبارها ، وأن الدلالة واحدة ، وتختلف التسمية باعتبار ما تنسب إليه .

والمصنف جعل الالتزامية غير لفظية كما فعل صاحب الإحكام^(١) ، بل قال صاحب الدقائق^(٢) : «من جعل الالتزامية لفظية فقد أخطأ» .

ووجهه : أن الدلالة الوضعية إما أن تكون على المعنى الخارج عن المسمى بواسطة المسمى ، أو على المسمى الغير خارج عنه ، والثانية لفظية لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى المعنى ابتداءً ، إما إلى كمال معناه وهو المطابقة ، أو إلى جزئه وهو التزام ، والأولى غير لفظية بل عقلية ؛ لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى معناه ، ومن معناه إلى اللازم ، والتضمن غير خارج عن مسمى اللفظ

(١) الإحكام (١٧/١) .

(٢) لعله الكاتبي ، فقد ألف في المنطق كتاب جامع الدقائق . راجع مفتاح السعادة (٢٧٩/١) .

بخلاف الالتزام ، وإلا فكل منهما منسوبة إلى اللفظ ، وكل منهما عقلية .
وشرط المنطقيون في دلالة الالتزام اللزوم الذهني بين المسمى والأمر
الخارجي^(١) ، وهو أن يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه ، وإلا لم يفهم
من اللفظ المعنى / الخارجي ؛ لأن فهم المعنى من اللفظ إما بسبب أن اللفظ [٦٠/١]
موضوع له ، أو بسبب انتقال الذهن إليه من المعنى الموضوع له ، والكل
منتف على ذلك التقدير ، فلم يكن دالاً عليه .

وفيه نظر ؛ إذ لا يلزم من عدم الانتقال على الوجه المخصوص عدم
الانتقال مطلقاً ، لجواز أن ينتقل بواسطة ، أو ينتقل باعتبار تصورهما لا تصور
المسمى فقط ، ولا يشترط اللزوم الخارجي ، أي تحقق اللازم في الخارج متى
تحقق المسمى فيه ، إذ لو كان شرطاً لما تحقق دلالة الالتزام بدونه ، لكن
العمى يدل على البصر بالالتزام ، ولا لزوم خارجي بينهما ، هذا معنى قوله .
وقيل : إذا كان ذهنياً ، أي وإلا فلا فهم ، فلا دلالة .

والأصوليون لا يشترطون ذلك^(٢) ، بل اللزوم الأعم من الذهني
والخارجي وهو أظهر ، وإلا لم تنحصر الدلالات لخروج بعض المجازات .

ولأننا نفهم شيئاً من بعض الألفاظ في وقت دون وقت ولا لزوم ذهني .
وأيضاً المسميات^(٣) دالة على معانيها وليست لوازم ذهنية ؛ لأن فهمها
بعد كلفة ، وكذا دلالة المنطوق على المفهوم ، بل بعض دلالات الاقتضاء

(١) راجع المحصول (ج/١/١/٣٠١) ، الإحكام (١٧/١) ، البحر المحيط (٤٢/٢) ، شرح
الغرة للصفوي (ص ١٢٢) .

(٢) راجع بيان المختصر (١٥٥/١) .

(٣) في (ب) : المعانيات .

وبعض الإيماءات ودلالات الإشارات من هذا القبيل ، إلا أن يقال : الدلالة في عرفنا فهم المعنى من اللفظ متى أطلق ، لا فهم المعنى في الجملة ، فإن ذلك عرف غيرنا .

قال : (والمركب : جملة ، وغير جملة .

[تقسيم
المركب]

فالجملة : ما وضع لإفادة ، ولا يتأتى إلا في : اسمين ، أو فعل واسم .

ولا يرد حيوان ناطق وكاتب ، لأنها لم توضع لإفادة نسبة) .

أقول : لما قسم المفرد ، أخذ الآن يقسم المركب ، وأتى به اعتراضاً في

أثناء تقاسيم المفرد ، وهو ينقسم إلى : جملة^(١) ، وغير جملة .

فالجملة : ما وضع لإفادة نسبة^(٢) ، والمراد من النسبة إسناد أحد جزأي

المركب إلى الآخر ؛ لإفادة المخاطب معنى يصح السكوت عليه ، فيخرج

المركب الإضافي^(٣) ، والتقيدي^(٤) ، والجملة لا تتألف إلا من اسمين أو من

فعل واسم ؛ لأن الجملة تتضمن نسبة ، وهي تقتضي منسوباً ومنسوباً إليه ،

والاسم يصلح لهما ، والفعل يصلح لأن ينسب فقط ، والحرف لا ينسب ولا

ينسب إليه ، فالتركيب العقلي من كلمتين لا يزيد على ستة أقسام^(٥) إن لم

(١) راجع تعريف الجملة في التعريفات (ص ٧٨) ، الكليات (ص ٣٤١) .

(٢) راجع تعريف النسبة . التعريفات (ص ٢٤١) .

(٣) مثل غلام زيد . راجع بيان المختصر (١/١٥٦) .

(٤) المركب التقيدي : هو المركب من اسمين ، أو اسم وفعل ، يكون الثاني قيماً في الأول ،

ويقوم مقامهما لفظ مفرد ، مثل : حيوان ناطق ، والذي يكتب ، فإنه يقوم مقام الأول الإنسان ،

ومقام الثاني الكاتب . بيان المختصر (١/١٥٧) .

(٥) هي : اسم مع اسم ، وفعل مع فعل ، وحرف مع حرف ، واسم مع فعل ، واسم مع

حرف ، وفعل مع حرف .

نعتبر التقديم والتأخير ، وإلا فتسعة^(١) ، والتركيب الإسنادي لا يتأتى إلا في اسمين ، أو فعل واسم ، إما لعدم المسند ، أو لعدم المسند إليه ، أو لعدمها .

وَتُقْضَى : بالحرف مع الاسم في النداء .

وردّ : بأنه ناب مناب الفعل ، فهو في الحقيقة من فعل واسم .

قيل عليه : لو كان كذلك ، لكان خطاباً مع ثالث ، ولاحتتمل الصدق

والكذب .

ردّ : بأنه إنشاء لا خير .

وقوله : (ولا يرد حيوان ناطق) جواب عن سؤال مقدرّ ، أي الحدّ

المذكور غير مطرد لصدقه على حيوان ناطق لإفادة نسبة النطق إلى الحيوان ،

وكذا كاتب من : زيد كاتب ؛ لأن اسم الفاعل منسوب إلى الضمير .

والجواب : أنا نمنع صدق الحدّ عليهما ؛ لأن المراد نسبة يحسن السكوت

عليها ، وهما لم يوضعا لها .

أو نقول : شيئاً منهما لم يوضع لإفادة نسبة ، بل لذات باعتبار نسبة ،

ولم يقل : لأنهما ، إذ المراد أن أمثال هذين لم يوضع لإفادة نسبة .

وغير الجملة بخلافه ، أي ما لم يوضع لإفادة نسبة ، ويسمي النحويون

غير الجملة مفرداً أيضاً ، بالاشتراك بينه وبين غير المركب .

قال : (وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما أربعة [تقسيم آخر

للمفرد]

أقسام :

الأول : إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي .

(١) هي الستة السابقة ، ويضاف إليها : فعل مع اسم ، وحرف مع اسم ، وحرف مع فعل .

فإن تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك ، وإلا فمتواطئ / .

وإن لم يشترك فجزئي ، ويقال للنوع أيضاً جزئي .

والكلي : ذاتي وعرضي كما تقدم .

الثاني من الأربعة : متقابلة متباينة .

الثالث : إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك ، وإلا فحقيقة ومجاز .

الرابع : مترادفة ، وكلها مشتقة وغير مشتقة ، صفة وغير صفة) .

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ المفرد بالنسبة إلى مدلوله^(١) .

واللفظ إما واحد أو متعدد ، وعلى التقديرين فمعناه إما واحد أو متعدد

فهي أربعة أقسام : الأول قسم ، والثلاثة داخلة تحت تعددهما .

القسم الأول : أن يتحد اللفظ والمعنى ، فإن اشترك في مفهومه كثيرون

يحمل اللفظ^(٢) عليهم إيجاباً فهو الكلي ، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من

وقوع الشركة فيه^(٣) .

والمراد بالكثير ما هو أعم من الأفراد المحققة أو المتوهمة ؛ لأنه قد يكون

ممتنعاً في الخارج ، إما بنفس المفهوم كاجمع بين النقيضين ، أو لأمر خارج

عن المفهوم كشريك الإله .

وقلنا : إيجاباً ؛ لأن زيدا يشترك كثيرون في سلبه عن مفهومه ، وليس

بكلي .

(١) راجع الإحكام (١٨/١) .

(٢) في (أ) : المفهوم .

(٣) راجع تعريف الكلي في معيار العلم (ص ٤٥) ، المبين (ص ٧٢) .

ثم الكلي إما أن تتساوى أفراده في مقولته عليها ، سواء كانت ذهنية أو خارجية أو مختلطة ، أو تتفاوت .

والثاني المشكك^(١) ، سمي بذلك لأن الناظر في مفهومه يشك أنه من قبيل المتواطئ^(٢) لتساوي الأفراد في حصول المعنى ، أو هو مشترك لتفاوت الأفراد في ذلك المعنى ، ومن هنا جاءت الأقوال الثلاثة فيه .

ثم التفاوت يكون بالشدة والضعف ، وبالأولوية وعدمها ، وبالأقدمية وعدمها ، والأول كيباض الثلج والعاج ، والثاني والثالث كالوجود للخالق والمخلوق ، فإنه في الواجب أولى وأقدم .

وجعل جماعة من الشراح التفاوت في الوجود بالمعاني الثلاثة^(٣) .

قلت : فيه نظر ؛ لأن معنى الشدة أن يكون الحال الغير القار في المحل الثابت تتبدل نوعيته فيه^(٤) ، كاسوداد الجسم شيئاً فشيئاً ، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقدم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجديدات إلى غاية

(١) المشكك : هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده ، بل كان حصوله في بعضها أولى ، أو أقدم ، أو أشد من البعض الآخر ، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن . التعريفات (ص ٢١٦) ، وراجع الكلام عن المشكك في معيار العلم (ص ٥٤) ، وفي المبين (ص ٧١) وفي شرح تنقيح الفصول (ص ٣٠) .

(٢) المتواطئ : ما يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها ، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو ، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير ، لأنها مشتركة في معنى الحيوانية . معيار العلم (ص ٥٢) ، وراجع المبين (ص ٧٠) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٠) ، التعريفات (ص ١٩٩) .

(٣) وقد ذهب إلى هذا الأصفهاني . بيان المختصر (١/١٥٨) .

(٤) في (أ) : الآنات .

ما ، ومعنى الضعف كذلك ، إلا أنه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية كانسلاخ السواد شيئاً فشيئاً ، فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا المحال المتجدد ، ومثل هذا المحال لا يكون إلا عرضاً ؛ لأن المحل متقدم دونه ، والوجود لما لم يكن محله متقدماً دونه ، لم يتصور الاشتداد فيه .

وإن لم تتفاوت فمتواطئ ، لتواطئ الأفراد وتساويها في المعنى ، كالإنسان بالنسبة إلى أفرادها ، وذكر السهروردي^(١) أن بعض الأصوليين اصطلاح على تسمية ما لا يمنع تصوره من الشركة فيه بالعام .

والأكثر على تسميته بالمطلق .

وإن لم يشترك في مفهومه كثيرون ، فهو الجزئي الحقيقي ، كزيد .

وإطلاق الكلّي والجزئي على اللفظ إنما هو باعتبار معناه ، فتسمية اللفظ به مجاز ، ويقال للنوع أيضاً جزئي إضافي باعتبار أنه مندرج تحت جنسه .

قالوا : والإضافي أعم ؛ لاندرج كل شخص تحت ماهيته المعرأة عن المشخصات ، وليس كل جزئي إضافي حقيقياً ، لجواز كونه كلياً ، كالإنسان وليس جنساً له ؛ لأننا نتصور كون الشيء مانعاً من الشركة مع الذهول عن كونه مندرجاً تحت كلي .

قلت : وفي كونه أعم نظر ؛ لأنه منقوض بالباري تعالى ، والحقيقي

(١) أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك الحكيم المقتول ، كان شديد الذكاء ، عالماً بحكمة الأوائل بارعاً في أصول الفقه ، وكان يتهم بانحلال العقيدة والتعطيل ويعتقد مذهب الأوائل ، وقد أفتى علماء حلب بقتله ، من مؤلفاته : «التنقيحات في أصول الفقه» ، و «التلويحات» ، و «المطارحات في المنطق والحكمة» ، و «الهياكل» ، و «حكمة الإشراق» ، قتل بقلعة حلب سنة (٥٨٧هـ) . سير أعلام النبلاء (٢٠٧/٢١) ، مفتاح السعادة (٢٧٦/١) .

والكلي متباينان . لا يقال : الكلي محمول عليه فلا مباينة .

لأنا نقول : المحمول الكلي الطبيعي لا المنطقي .

ثم الكلي إن لم خارجاً عن حقيقة ما تحته فهو الذاتي كالحیوان بالنسبة / [٦٢/١]
إلى الإنسان ، وإلا فعرضي كالضحك بالنسبة إلى الإنسان ، وقد تقدم^(١)
الكلام عليهما .

القسم الثاني من الأربعة : وهو مقابل الأول ، وخصّه بذلك لأن بينهما
غاية التقابل ، وتسمى متباينة ؛ لأن كلاّ منهما باين الآخر في معناه ولفظه .
وهذه النسخة أولى من التي فيها متقابلة ، إذ ذاك اصطلاح^(٢) غير
معروف ، وما قيل [من]^(٣) أنه ترجيح من غير مرجح - إذ الرابع يقابل
الثالث ولم يقل ذلك - فساقط ؛ لأن ذكره هنا ليتعين به ، وفي الرابع تعين^(٤)
بحيث لم يبق غيره .

[قلت : والمناسب ما فعله المؤلف ؛ لأنه نبه بقوله : (مقابله) على
العلة التي لأجلها اتبعه الأول ، وهي حضوره في الذهن عند ذكر مقابله ،
واكتفى بهذا عن ذكره في الرابع ، وإن كان مقابلاً للثالث]^(٥) .
ثم المتباينة قد تكون متفاضلة كالإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة
كالسيف والصارم .

(١) تقدم الكلام عليهما في المبادئ المنطقية .

(٢) في (أ) : إصلاح .

(٣) من : ساقطة من (ب) .

(٤) في (ب) : بغير .

(٥) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

القسم الثالث : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ، فإن كان اللفظ حقيقة في كل واحد من تلك المعاني المختلفة ، بأن يكون وضع لكل واحد منها^(١) وضعاً أولياً ، فهو المشترك ، كالعين بالنسبة إلى مفهوماته .

وإن لم يكن حقيقة ، بأن لا يكون موضوعاً لكل واحد وضعاً أولياً ، فهو حقيقة بالنسبة إلى المعنى الذي وضع له ، ومجاز بالنسبة للمعنى الثاني الذي استعمل فيه لعلاقة بينهما ، كالأسد للحيوان المفترس والرجل الشجاع ، وهذا بناء على أن المجاز يستلزم الحقيقة ، وإلا فقد يكون لهما مجازاً .

القسم الرابع : أن يتحد المعنى ويتعدد اللفظ ، وتسمى هذه الألفاظ مترادفة لترادفها على المعنى ، مأخوذ من رديفي الدابة ، كالليث والأسد^(٢) . والأقسام الأربعة تكون مشتقة إن شارك اللفظ غيره بحروفه الأصول ومعناه ، وغير مشتقة إن لم يكن كذلك ، وكلها صفة إن دلّ على معنى قائم بذات العلم^(٣) ، وإلا فغير صفة كالإنسان ، وإليك طلب الأمثلة في سائر الأقسام .

[المشترك] **قال :** (مسألة : المشترك واقع على الأصح .

لنا : أن القرء مشهور للطهر والحيض معاً على البدل ، من غير ترجيح) .

أقول : المشترك هو : اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين فأكثر وضعاً

(١) في (ب) : منهما .

(٢) راجع معجم مقاييس اللغة (٢/٥٠٣-٥٠٤) ، القاموس المحيط مادة رد ف ص ١٠٤٩-١٠٥٠) .

(٣) في (ب) : كالعلم .

أولياً^(١) .

فبالقيد الأول خرج المتباين^(٢) .

وبالثاني خرج المتواطئ والمشكك .

وبالثالث خرج المجاز إن قلنا إنه موضوع ، فإنه ليس وضعاً أولياً .

والمشترك إما ممتنع الوقوع ، أو واجب ، أو ممكن .

والممكن إما واقع أو لا ، فهذه أربع احتمالات ، وقال بكل واحد منها

قائل^(٣) ، إلا أنه لا فرق عند التحقيق بين الواجب والممكن الواقع ، إذ لا

وجوب ذاتي هنا ، والممكن ما لم يجب صدوره عن الغير لم يقع ، ومنه يعلم

أنه لا فرق بين الممتنع والممكن الغير واقع ، إذ لا امتناع ذاتي ، ولذلك لم

يتعرض المصنف إلا للوقوع وعدمه .

وقد علم أن اصطلاحه ، أن (لنا) للدليل الصحيح على مذهبه .

وأن (واستدل) للدليل المزيف على مذهبه ، وإن كان قد وقع له في

ثلاث مواضع وما أجاب عنه ، ولكن لا يلزم أن يكون مرضياً عنده .

وأن (قالوا) لدليل الخصوم^(٤) .

(١) راجع تعريف المشترك في معيار العلم (ص ٥٢) ، المبين (ص ٧١) ، الإيضاح (ص ١٤) ،

شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩) .

(٢) في (أ ، ب) : المتباينة ، وما أثبتناه أصح .

(٣) راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٦٠) ، الإحكام (١/٢٠-٢١) ، البحر المحيط (٢/١٢٢-١٢٣) .

(٤) يقول العضد : « إن كان المذكور واحداً ، نُظر إليه وإلى أتباعه ، هذا إذا كان المذهب

المخالف متعيناً ، وإلا عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه ، أو بالنسبة إلى المذهب ، أو بذكر المذهب

فيقول مثلاً : القاضي ، الإمام ، أو المبيح ، المحرم ، الإباحة ، التحريم ، وعن الأجوبة بأسجيب ، أو

الجواب ، أو ردّ ، ونحوه ، وعن السؤال بـ قيل ، أو اعترض ، أو أورد ، وأمثاله » . شرح العضد

⇐

والأصح عند المصنف أن المشترك واقع ، وذلك يستلزم الجواز^(١) ، إذ لا
يتمتع أن يضع واضع لفظاً واحداً لمعنيين على طريق البدل وضعاً [أولاً]^(٢)
ويوافقه عليه غيره ، أو يتفق وضع إحدى القبيلتين الاسم على معنى ، وتضعه
قبيلة أخرى بإزاء معنى آخر ، من غير شهود كل واحدة بوضع الأخرى ، ثم
يشتهر الوضعان ، مع أن وضع اللفظ للمعنى تابع لإرادة الواضع ، وكما يريد
تعريف الشيء لغيره مفصلاً ، فقد يريد تعريفه له مجملاً ، إما لمحدور يتعلق
بالتفصيل ، أو لفائدة تتعلق بالإجمال .

وأما الوقوع ؛ فلأن القراء للطهر والحيض معاً على البدل من غير ترجيح
وكلما كان كذلك ، فهو مشترك بالاشتراك اللفظي .

أما الصغرى ؛ فلاطباق أهل اللغة عليه كما في المنتهى^(٣) .

[٦٣/١] وأما الكبرى ؛ فلأنه إذا كان لهما معاً ، لا يكون بالاشتراك المعنوي / إذ
ذاك لمعنى واحد ، وإذا كان على البدل لا يكون للمجموع من حيث هو ،
وإذا كان من غير ترجيح ، لا يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر .
ولا يقال : يجوز أن يكون موضوعاً لأحدهما ونقل إلى الثاني وخفي ذلك
لأن الخفاء على وجه لا يعلمه علماء اللغة بعيد ، ويكفي غلبة الظن في
مباحث الألفاظ .

قيل : إن أراد بقوله : (القراء للطهر والحيض) أنه موضوع لهما ، منعنا

على المختصر (١٢٨/١) .

(١) بل صرح في المنتهى بأنه جائز (ص ١٨) .

(٢) أولاً : ساقطة من (ب) .

(٣) انظر المنتهى (ص ١٨) .

الصغرى ؛ لأن بعض أهل اللغة نفى الاشتراك ، وبعض الحنفية قال : القرء حقيقة في الحيض مجاز في الطهر^(١) .

وإن أراد أنه يستعمل لهما ، فالكبرى ممنوعة ، لجواز أن يكون الاستعمال على طريق المتواطئ أو الحقيقة والمجاز ، وهو أولى دفعاً للاشتراك .

وجوابه : أن اللفظ واحد والمعنى متعدد قطعاً ، فلا يكون متواطئاً ، ولا يكون مجازاً في أحدهما ، لاستلزامه ترجيح الحقيقة ولا ترجيح هنا .

وأيضاً تردد الذهن حالة سماع اللفظ بلا قرينة آية الاشتراك .

قال : (واستدل : لو لم يكن لخلت أكثر المسميات ؛ لأنها غير متناهية [الأدلة على وقوع المشترك] والألفاظ متناهية ؛ لأنها ركبت من الحروف المتناهية ، والركب من المتناهي متناهي .

وأجيب : بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ، ولا يعتبر في غيرها .

ولو سلم فالتعقل متناه ، وإن سلم فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه ، وأسند بأسماء العدد ، وإن سلم منعت الثانية ، ويكون كأنواع الروائح) .

أقول : استدل على وقوع المشترك بأنه لو لم يقع لخلت أكثر المسميات عن الأسماء ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان اللزوم ؛ أن المعاني غير متناهية لأن من جملتها معلومات الله تعالى ،

(١) قال النسفي : «والقرء للحيض دون الإطهار ؛ لأن القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز» .
كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (١/٢٣٣) ، وانظر كشف الأسرار على أصول البزدوي (١٥٣/٢) .

والأعداد ، وأنواع الروائح ، وهي غير متناهية ، والألفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية ، وما تركيب من المتناهي فمتناهي ، وإذا وزعت على المعاني [بحيث]^(١) يخص كل معنى بلفظ ، خلت أكثر المسميات عن الأسماء لعدم استغراق المتناهي لغير المتناهي .

وأما بيان بطلان اللازم ؛ فلأن الحاجة ماسة إلى التعبير عن المعاني ، فلا بد من الوضع لها .

أجاب أولاً : بمنع الملازمة ، وتقريره : أن قولكم في بيانها : المعاني غير متناهية ، تريدون المعاني المتضادة ، وهي الأمور الوجودية التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في وقت واحد كالسواد والبياض ، والمختلفة وهي التي حقائقها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها في محل كالحركة والبياض ، أو المتماثلة وهي الأمور المتفقة الحقائق كأفراد الأنواع .

إن أردتم الأول ، فلا نسلم أنها غير متناهية ، وإن أردتم الثاني فلا يفيد عدم تناهيتها في بيان اللزوم ، إذ يكفي^(٢) الوضع للمشارك فلا يلزم الخلو . سلمنا أن المختلفة والمتضادة غير متناهية ، لكن المتعقل منها متناه ، لا ممتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهي ، والوضع إنما يحتاج للمتعقل .

سلمنا أن المتعقل غير متناه ، ولا نسلم أن الألفاظ متناهية ، وكونها ركبت من متناه لا يستلزم تناهيتها ، والمستند أسماء العدد ، فإنها اثنا عشر

(١) بحيث : ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : إذ قد يكفي .

والمركب منها غير متناه ، ولم يرفض الشيخ في الشفاء^(١) من هذه الأنواع الثلاثة إلا الثاني .

قلت : وهو الحق ؛ لأن أنواع الأعداد متضادة مع عدم تناهيها ، وأما الاعتراض على هذا المنع بأن الوضع للقدر المشترك يوجب المجاز في الأفراد ، بأنه سلم أن عدم تناهي التماثلة يفيد الاشتراك ، [ثم منعه في قوله : لا نسلم أن المتعقل غير متناه حتى يلزم الاشتراك]^(٢) ، فيكون منعاً غير موجه فساقط / ؛ لأن استعمال المتواطئ في كل فرد باعتبار المعنى الموجود فيه حقيقة [٦٤/١] وإنما يكون مجازاً باعتبار خصوصيته ، ثم هو أولى من الاشتراك^(٣) ، ولأنه إنما سلم من المتضادة ، والمختلفة غير متناهية فقط .

وأما المنع الثالث ؛ فلأن المراد من التركيب التركيب الخاص كما هو الموجود من أن الكلمة^(٤) ثلاثية ورباعية وخماسية ، وأسماء الأعداد إنما لم تتناه لل تكرار ؛ لأنك تقول : مائة ألف ألف ألف إلى ما لا نهاية له ، ولا يستقيم ذلك هنا ، ثم سلم المصنف الملازمة ومنع بطلان اللازم ، وإليه أشار بقوله : (منعت الثانية) فإنه يجوز خلو أكثر المسميات ، إذ من المعاني المختلفة أنواع

(١) لم أقف عليه في الشفاء .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٣) المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

١- أنه أكثر منه في اللغة ، والأكثرية دليل الرجحان .

٢- أن فيه إعمالاً للفظ دائماً ؛ لأنه إن كان معه قرينه تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه ، وإلا أعملناه في الحقيقة ، فهو معمول به على التقديرين ، بخلاف المشترك إذا تجرد عن القرينة ، وجب التوقف فيه على المختار عندهم . الإبهاج في شرح المنهاج (١/٣٢٦) ، نهاية السؤل (٢/١٨١) .

(٤) في (أ) : الكلم .

الروائح ولم يوضع لها ، ولم يختل المقصود من الوضع ، إذ يمكن التعبير عنها بالإضافة إلى المحل .

قال : (واستدل : لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئاً لأنه حقيقة فيهما ، وأما الثانية ؛ فلأن الموجود إن كان الذات فلا اشتراك ، وإن كان صفة فهي واجبة في القديم ، فلا اشتراك .

وأجيب : بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) .

أقول : استدل أيضاً على وقوع المشترك بدليل آخر مزيف ، تقريره : لو لم يكن المشترك ، لكان صدق الموجود على القديم والحادث متواطئاً ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأنه يطلق عليهما بطريق الحقيقة اتفاقاً ، كما قال في المنتهى^(١) ، وكما في الإحكام^(٢) ، وهو المراد من قوله : (لأنه حقيقة فيهما) إذ لا يريد أنه وضع لكل واحد منهما ، وإلا لكان مصادرة^(٣) ، وهذا البيان أولى من قولهم : إذ لو كان مجازاً لصح نفيه ؛ لأنها علاقة فاسدة عند المصنف وإذا كان حقيقة فيهما ، فلو انتفى الاشتراك اللفظي لثبت المعنوي الذي هو أعم من المتواطئ والمشكك^(٤) ، وهو مراده على توسع .

(١) المنتهى (ص ١٨) .

(٢) الإحكام (٢٢/١) .

(٣) المصادرة : هي جعل النتيجة جزء القياس ، أو يلزم النتيجة من جزء القياس ، مثاله : الإنسان بشر ، وكل بشر ضحاك ، ينتج : أن الإنسان ضحاك ، فالكبرى هنا المطلوب شيء واحد ، إذ البشر والإنسان مترادفان . التعريفات (ص ٢١٦) .

(٤) في (أ) : التشكيك .

وأما بطلان التالي وإليه أشار بقوله : (وأما الثانية) ؛ فلأن المسمى بالموجود إما أن يكون عين ذات القديم وعين ذات الحادث ، أو صفة زائدة عليهما ، وأياً ما كان لا اشتراك معنوي .

أما الأول ؛ فلمخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات بتمام حقيقتها ، إذ لو لم تخالفها في شيء لزم وجوب الكل ، وإن خالفها في البعض لزم تركيب ذاته وهو محال .

وإن كان صفة ، فهي واجبة في القديم وممكنة في الحادث ، فلا تكون شيئاً واحداً مشتركاً ، وإلا لكان الواحد بالحقيقة واجباً لذاته ممكناً لذاته .
أو نقول : الوجوب والإمكان متنافيان ، وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات .

وتقرير الجواب : أن نمنع بطلان الثاني ، ونختار أنه صفة ، والوجوب والإمكان لا ينفيان الاشتراك المعنوي إلا إذا كانت الصفة واجبة لذاتها في القديم وليس كذلك ؛ لأن وجوبها لذات الموصوف ، ولا ينافي الإمكان الذاتي ، والمراد بوجوبها أنها ممتنعة الزوال ، نظراً إلى ذات الموصوف لا إلى ذات الوجود .

ومعنى وجوبها ، أن ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة .

ومعنى إمكانها : أن ذات الممكن من حيث هي لا تقتضيها .

ويجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين مختلفين بالحقيقة ، وأحدهما يقتضي تلك الصفة لذاته فتكون واجبة ، والآخر لا يقتضيها فتكون ممكنة ،

مع أن تلك الصفة مشتركة من حيث المعنى [بينهما] (١) ، كالعالم والمتكلم
[٦٥/١] اشترك فيهما القديم والحادث من حيث المعنى ، مع كونه واجباً / في القديم
ممكناً في الحادث بعين ما ذكرنا ، وتنافي اللوازم لا يستلزم ألا يكون من
الملزومات قدر مشترك ، لجواز أن يكون مشككاً كما هنا .

قال : (قالوا : لو وضعت لاختل المقصود من الوضع . [أدلة المانعين]

قلنا : يعرف بالقرائن ، وإن سلم التعريف الإجمالي مقسوم
كالأجناس) .

أقول : احتج المانعون : بأنه لو وضع لاختل المقصود من الوضع ،
واللازم باطل .

بيان اللزوم ؛ أن المقصود من الوضع إفهام المخاطب مراد المتكلم ، وفهم
المراد من اللفظ المشترك ممتنع ، لتساوي دلالاته بالنسبة إلى معانيه .

وأما بطلان التالي ؛ فلأنه مهما انتفى الموجب للوضع ينتفي وضع المشترك
وإلا لزم وقوع الممكن بدون سببه ، فثبت أنه يلزم عدم وقوعه على تقدير
وقوعه ، وأنه محال (٢) .

والجواب : منع الملازمة ، لجواز أن يعرف مراد المتكلم بالقرائن .

سلمنا الاختلال التفصيلي إما لحفاء القرائن أو لعدمها ، لكن لا نسلم أن
الإفهام التفصيلي مقصود من الوضع دائماً ، إذ قد يكون المقصود الإفهام
الإجمالي ، كأسماء الأجناس فإنها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ، فتفيد القدر

(١) بينهما : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع أدلة المانع في الإحكام (٢٣/١) .

المشترك من غير تعيين جزئياته ، فكذلك يكون المراد هنا أحد المعنيين لا بعينه وهو مما يقصد ، والمخل بالمقصود من الوضع إنما هو عدم الفهم مطلقاً ، مع أن من المقاصد الحمل على جميع معانيه ، كما هو مذهب جماعة^(١) .
 وأيضاً : قد يكون من واضعين ، كل منهما لا يعلم أن غيره وضعه لذلك المعنى ، ثم يحصل الاشتراك باشتهار الوضعين والاستعمال ، فلم يختل مقصود الواضع .

قال : (مسألة : ووقع في القرآن على الأصح ، لقوله تعالى : ﴿ ثَلَاثَةٌ أَوْقِعَ الْمَشْتَرِكِ فِي الْقُرْآنِ ﴾ ، ولأقبل وأدبر .

قالوا : إن وقع مبيناً طال بغير فائدة ، وغير مبين غير مقيد .
 وأجيب : بأن فائدته مثلها في الأجناس ، وفي الأحكام الاستعداد للامتثال إذا بين .

أقول : القائلون بوقوع المشترك في اللغة اختلفوا في وقوعه في القرآن ، والأصح عند المصنف وقوعه فيه^(٢) .
 والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ ﴾^(٣) ، والقرء مشترك بين الطهر والحيض بما تقدم .

(١) حمل المشترك على جميع معانيه منسوب إلى الشافعي ، ونقله القاضي في التقريب ، وهو قول جماعة من الشافعية والحنابلة والمعتزلة . راجع البرهان (٣٤٣/١) ، المستصفى (٧١/٢) ، المعتمد (٣٠٠/١) ، البحر المحیط (١٢٨/١) ، شرح الكوكب المنير (١٩٠/٣) .
 (٢) راجع المحصول (ج١/ق١/٣٩٢) ، الإحكام (٢٣/١) ، البحر المحیط (١٢٣/١) .
 (٣) البقرة آية (٢٢٨) .

وأيضاً : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ ﴾^(١) ، وعسس مشترك بين إقبال الليل وإدباره ، قاله الجوهرى^(٢) .

واحتج النافي بأنه لو وقع ، فإما مبيناً بأن تذكر معه قرينة ، كما يقال : ثلاثة قروء وهي الأطهار ، أو غير مبين .

والأول تطويل بغير فائدة ؛ إذ يمكن أن يعبر بلفظ مفرد وضع له .
والثاني يستلزم عدم الفائدة ؛ لأن الغرض من الوضع إفادة المراد ، وكلاهما نقص ، فينزه كلام الله تعالى عنه .

وجوابه : يمنع بطلان التالي ، ولا نسلم أن وقوعه غير مبين غير مفيد ؛ لأن له فائدة إجمالية كما في الأجناس .

وله في الأحكام فائدة أخرى وهي الاستعداد للامتنال إذا بين ، وأنه يطيع بالعزم على الامتنال والاستعداد ، كما بعضي بخلافه .

ومن فوائده : نيل الثواب بالاجتهاد في حمله على بعض معانيه .
وترجيحه على الآخرين للعمل به عند من يقول : إن المشترك ليس من قبيل الجمل ويمكن التصرف فيه بالترجيح ، وإلا تعينت فائدة الاستعداد ، ويمكن منع القسم الأول ، وإنما يلزم ذلك إذا كان له لفظ منفرد .
وأيضاً : إنما ذلك لو كان البيان وحده يدل على المراد من غير ذكر المبين .

وأيضاً : قد يشتمل على فصاحة لا تكون لغيره .

(١) التكوير آية (١٧) .

(٢) راجع الصحاح مادة عسّ (٣/٩٤٩) .

قال : (المترادف واقع على الأصح ، كأسد وسبع ، وجلوس وقعود. [الترادف]

[٦٦/أ]

قالوا : لو وقع لعري عن الفائدة / .

قلنا : فائدته التوسعة ، وتيسير النظم والنثر للروى أو الزنة ، وتيسير

التجنيس والمطابقة .

قالوا : تعريف المعرف .

قلنا : علامة ثانية (.

أقول : اختلف في وقوع المترادف في اللغة^(١) .

[والترادف]^(٢) : توارد الألفاظ الدالة على شيء واحد [باعتبار

واحد]^(٣) ، وهو من خواص المفرد .

وشذ قوم فقالوا : إنه غير واقع .

والدليل عليه : أن الأسد والسبع اسمان للحيوان المفترس ، والجلوس

والقعود اسمان للهيئة المخصوصة ، وذلك معنى الترادف .

ولا معنى لما تكلف أهل الاشتقاق من بيان أن ما ظن أنه مترادف ، فهو

(١) اختلف في وقوع المترادف على مذاهب :

١- أنه واقع مطلقاً ، وهو الأصح .

٢- غير واقع مطلقاً ، واختاره أبو العباس ثعلب ، وابن فارس .

٣- واقع في اللغة دون الأسماء الشرعية ، وإليه ذهب الرازي . راجع المحصول

(ج ١/ق ١/٣٤٩-٣٥٠) ، الإحكام (٢٤/١) ، الإبهاج (٢٤١/١-٢٤٢) ، البحر المحيظ

(١٠٥/١-١٠٧) ، شرح المحلى على جمع الجوامع (٢٩٠/١) .

(٢) الترادف : ساقطة من (ب) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) ، وراجع تعريف المترادف في معيار العلم (ص ٥٢) ، المبين

(ص ٧١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣١) .

من قبيل الأسماء المشتقة .

احتج الثاني : بأنه لو وقع لعري عن الفائدة ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان اللزوم ؛ أن الغرض من الوضع حصول الإفهام ، واللفظ الواحد كاف فيه ، فالثاني عبث ، وهو ممتنع على الحكيم .

أجاب : بمنع الملازمة ، ولا تنحصر فائدته فيما ذكرتم .

ومن فوائده : التوسيع في التعبير^(١) ، فتكثر الذرائع إلى المقصود ، فيكون إفضاء له .

ومنها : تيسير النظم للرووي^(٢) ، وهو أن يكون أحد اللفظين يوافق الرووي - وهو حرف القافية الذي^(٣) تبنى عليه القصيدة - والآخر لا يوافق ، كقوله :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل^(٤)

لو قال : «ذاهب» لحصل الوزن دون الرووي .

ولو قال : «مضمحل» لحصل الرووي دون الوزن .

(١) التوسيع في التعبير : هو تكثير الطرق الموصلة إلى الغرض ، ليتمكن من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى . بيان المختصر (١/١٧٧) .

(٢) لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع اسم ويصح مع آخر ، بسبب موافقته للرووي والوزن . المرجع السابق .

(٣) في (أ) : التي .

(٤) قاله لبيد بن ربيعة ، وهو من مراثيه في مقتل ثمانية من أولاده . راجع العقد الفريد (٢٣٨/٥) .

وفي النثر الأسجاع بمنزلة القوافي ، فقد تقع موازنة بلفظ دون مرادفه ،
فقد يكون أحدهما موافقاً للسمع دون الآخر .

وتيسير التجنيس ، وهو تشابه اللفظين ، كقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ
السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾^(١) ، لو قال : «تقوم القيامة»
فات التجنيس .

وتيسر به المطابقة ، وهو الجمع بين معنيين متضادين بلفظين ، كقوله
تعالى : ﴿ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ
وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ ﴾^(٢) ، ولا مدخل للترادف في تيسيرها عند الأكثر .

وشرط قوم أن يكون أحد الضدين موازناً للآخر ، أو موافقاً له في
الحرف الأخير ، فحينئذ يكون للترادف مدخل في تيسيرها^(٣) .

احتجوا ثانياً : بأنه لو وقع لكان تعريفاً للمعرف وهو باطل ؛ لأنه تحصيل
الحاصل ؛ لأن التعريف يحصل بالواحد ، وهذا غير عين الأول بتغير عبارة .

والجواب : منع الملازمة ، فإن اللفظ علامة على المعنى ، ويجوز أن
ينصب لشيء واحد علامات ليحصل التعريف بها على البديل لا معاً .

وأيضاً : قد يكون من واضعين لا يدري كل منهما بوضع الآخر ، ثم
اشتهر الوضعان .

(١) الروم آية (٥٥) .

(٢) آل عمران آية (٢٦) .

(٣) راجع بيان المختصر (١٧٨/١) .

[ترادف الحد
والمحدود]

قال : (مسألة : الحدّ والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الأصح ؛ لأن الحدّ يدل على المفردات ، ونطشان لا يفرد) .

أقول : زعم قوم أن لفظ الحدّ مرادف للفظ المحدود^(١) ، وأن الأسماء التي لا تسمع إلا تابعة مرادفة للمتبوع .

وليس كذلك ؛ لأن الترادف من خواص اللفظ المفرد ، ولفظ الحدّ مركب .

وأيضاً : مدلولهما ليس واحداً ؛ لأن لفظ الحدّ يدل تفصيلاً ولفظ المحدود يدل إجمالاً ، فمفهومه الماهية من حيث هي ، ومفهوم الحدّ أجزاؤها ، وإن كان كل واحد منهما يدل مطابقة على المحدود ، لفظ المحدود وضع له ، ولفظ الحدّ وضع أجزاؤه لأجزائه ، لكن لفظ الحدّ دلّ على الأجزاء مطابقة ، ولفظ المحدود دلّ عليها تضمناً .

وأما التابع والمتبوع ؛ فلأن التابع لا يفرد بالذكر ، وكل من المترادفين يفرد بالذكر .

قال / : (مسألة : يقع كل من المترادفين مكان الآخر لأنه بمعناه ، ولا [٦٧/ف] وقوع كل من المترادفين مكان الآخر]

حجر في التركيب .

قالوا : لو جاز ، لجاز خدائي أكبر .

وأجيب : بالتزامه .

وبالفرق باختلاط اللغتين) .

(١) راجع شرح تنقيح الفصول (ص٦) ، البحر المحيط (١١٣/٢-١١٤) ، شرح الكوكب المنير (١٤٣/١) ، شرح المحلي على جمع الجوامع (٢٩٠/١) .

أقول : اختلف في جواز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر .
فمنع مطلقاً^(١) ، وأجيز مطلقاً^(٢) .
وقيل : إن كانا من لغة واحدة جاز ، وإلا فلا^(٣) .
احتج : بأنه يجوز ذلك حالة الإفراد اتفاقاً .
قال في المنتهى^(٤) : المترادفان يصح إطلاق كل منهما مكان الآخر ؛ لأنه
لازم معنى المترادفين .
ثم لا حرج في التركيب أو صحة التركيب من عوارض المعنى دون اللفظ
وإذا اتحد المعنى لا محذور .
احتج المانع : بأنه لو جاز ، لجاز خدائي أكبر ، وخدائي معناه الله^(٥) ،
واللازم باطل ، فالملزوم مثله .
بيان اللزوم ؛ أنه مرادفه .
أجاب على مذهب المحوز : بالتزامه .
وعلى مذهب من فصل : بالفرق باختلاط اللغتين ، المؤدي إلى استعمال
المهمل مع المستعمل .
وإنما قدم المنع الأول وإن كان الترتيب الطبيعي منع الملازمة أولاً ثم منع

(١) ذكره سراج الدين الأرموي في التحصيل من المحصول (٢١٠/١) .

(٢) وهو مختار ابن الحاجب . راجع المنتهى (ص ١٩) ، وذهب إليه الرازي في المحصول

(ج ١/ق ١/٣٥٢) .

(٣) وقد اختاره البيضاوي في المنهاج . انظر نهاية السؤل (١١٢/٢) .

(٤) انظر المنتهى (ص ١٦) .

(٥) انظر الضياء في أساسيات قواعد اللغة الفارسية لأحمد كمال الدين حلمي (٤٦/٣) .

بطلان التالي ثانياً ؛ لأن المنع الأول موافق لمذهبه ، والثاني غير موافق لمذهبه .
وإنما قصد به دفع الخصم فقط .

قال : (مسألة : الحقيقة : اللفظ المستعمل في وضع أول ، وهي : [الحقيقة
والمجاز]

لغوية ، وعرفية ، وشرعية ، كالأسد ، والدابة ، والصلاة .

والمجاز : المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح) .

أقول : الحقيقة^(١) : فعيلة من الحق ، وجاء فعله لازماً بمعنى ثبت ، ومنه
حقت العذاب ، وجاء متعدياً ، حقت الشيء أي أثبتته ، وفعيل أي بمعنى
فاعل كعليم ، وبمعنى مفعول كجريح ، فمن الفعل الأول بمعنى ثابت ، ومن
الثاني بمعنى مثبتة ، فالتاء على الأول لا إشكال في أنها للتأنيث ؛ لأن فعيل
يفرق فيه بين المذكر والمؤنث بتاء التأنيث ، وعلى الثاني فالتاء أيضاً للتأنيث ؛
لأن فعيلاً بمعنى مفعول إنما يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا كان الموصوف
مذكوراً^(٢) ، وإلا وجب تأنيثه رفعاً للبس ، والموصوف الكلمة ، هذا اختيار
صاحب المفتاح^(٣) .

وقيل^(٤) : إن التاء على الوجه الأخير لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية
فصار شبه التأنيث من حيث إنه ثان ، كما أن المؤنث ثان .

قيل : إنها بمعنى الثابتة أو المثبتة ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه
ثابتاً في نفس الأمر ، أو المثبتة ثم نقلت إلى القول المطابق لكون مدلوله ثابتاً ،
أو مثبتاً ثم نقلت إلى ما ذكر المصنف ، وهو اللفظ المستعمل ؛ لأنه ثابت في

(١) الحقيقة في اللغة : ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه . لسان العرب مادة ح ق ق
(١٠/٥٢) ، وراجع القاموس (ص ١١٢٩) .

(٢) في (ب) : مذكراً .

(٣) انظر مفتاح العلوم للسكاكي (ص ٣٦٠) .

(٤) القائل هو الرازي . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٩٦) .

موضعه أو مثبت فيه ، فيكون منقولاً في المرتبة الثالثة .

وفيه نظر ؛ لأن المناسبة متحققة بين الأول والأخير ، فيجوز أن ينقل من المعنى اللغوي إلى المفهوم المصطلح ابتداء من غير واسطة ، وتكون كلها مجازات عن اللغوي .

وأيضاً : ما ذكر إنما يقال فيه حق لا حقيقة ، فلفظ الحقيقة في المعنى المحدود مجاز لغوي ، وحقيقة عرفية .

ورسمها المصنف : (باللفظ المستعمل في وضع أول)^(١) ، فاللفظ كالجنس ، والمستعمل يخرج المهمل واللفظ قبل الاستعمال .
وقوله : (في وضع) أي فيما وضع له ، وفيه تساهل ، فتخرج الأعلام لأنها مستعملة في غير ما وضعت له .

وقوله : (أول) يخرج المجاز ؛ لأنه في وضع ثانٍ ، إن قلنا إن المجاز موضوع ، وإن قلنا ليس بموضوع وهو الحق ، على أن المصنف ما جزم بواحد منهما ما هنا .

وقيل : إن كلامه قَبْلُ يعطي أنه موضوع ؛ لأنه أحد أقسام / المفرد الموضوع ، وليس كذلك ، وإنما جعله من أقسام الموضوع باعتبار كونه موضوعاً للمعنى الحقيقي فقط ، فد «أول» يكون زائداً . [٦٨/١]

(١) هذا التعريف قريب من تعريف الأمدي ، فقد عرفها بأنها : «اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة ، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع ... والإنسان في الحيوان الناطق» . الإحكام (٢٨/١) ، وراجع تعريف الحقيقة اصطلاحاً في الحدود للباجي (ص ٥١) ، المحصول (ج ١/ق ١/٣٩٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٢) ، البحر المحيط (١٥٢/٢) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (٣٠٠/١) .

وقيل : المراد بـ «أول» أي في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ،
ففائدته دخول الشرعية والعرفية وإلا خرجت ؛ لأنها لم تستعمل فيما وضعت
له أولاً ، والحق أن اللفظ لا يدل عليه على هذا الوجه .

وقيل^(١) : إن قِيلَ في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ، يغني عنه ما
ذكر المصنف ، ولذلك ذكر فقال : (في وضع أول) ، فتدخل الحقائق
الثلاث ، وتخرج المجازات الثلاث : اللغوي كالصلاة للركعات ، والعرفي
كالدابة لكل ما يدب ، والشرعي كالصلاة للدعاء ، ضرورة أنها من حيث
كونها مجازات مسبوقة بالوضع الأول .

قلت : وفي خروجها نظر ؛ لأنها وإن كانت مسبوقة بوضع أول ، لكن
صدق أنها استعملت في وضع أول أيضاً .

قال بعض الشراح^(٢) : لفظ «في» ليس صلة للمستعمل ، وإلا لكان المراد
بوضع ما وضع له ، وهو خلاف ظاهر اللفظ ، وترد المجازات الثلاث ، حتى
يزاد في العرف الذي به التخاطب ، أما إذا كان معناه المستعمل بحسب وضع
أول ، دخلت الحقائق الثلاث ، [وخرجت المجازات الثلاث]^(٣) ، إذ ليست
بحسب وضع أول بل بالمناسبة ، أو بوضع غير أول لوحظ فيه وضع سابق ،
وهذا كقولهم : مستعمل في العرف ومستعمل في الشرع ، وهو حسن .
وحينئذ تظهر فائدة أول ، وهو خروج المجازات المذكورة ، ولم يستلزم

(١) قاله الحلبي . انظر النور والردود (٥٧/أ) .

(٢) هو العضد في شرحه على المختصر (١٣٨/١) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

أن المجاز موضوع .

قيل : «أول» من الأمور الإضافية التي لا تعقل إلا بالنسبة إلى ثان ،
فيكون حدّ الحقيقة مستلزماً لحدّ المجاز ، فيتوقف عليه ويدور .

وجوابه بعد تسليم أن إضافي : أن يستلزم مفهوم الثاني ، أو الوضع
الثاني ، وليس ذلك نفس المجاز ولا ملزوماً له .

ولو سلّم ، فغاياته أن تصور الحقيقة والمجاز معاً ليس بمحال ، وهذا
التعريف يعم الحقائق الثلاث ؛ لأن الوضع المعترف فيه إما اللغة كالأسد
للمفترس أو لا ، وهو إما الشرع كالصلاة للركعات وقد كانت للدعاء أو لا
وهي العرفية ، وهذه إما من قوم مخصوصين وتسمى عرفية خاصة أو لا ،
وهي العامة ، وغلب اسم العرفية فيها ، اسم الاصطلاحية على الخاصة .

والمجاز : مفعول من الجواز بمعنى العبور^(١) ، والمفعول للمصدر أو للمكان ،

ثم نقل إلى ما ذكره المصنف ، فهو مجاز في الدرجة الأولى من جهتين :

الأولى : أنه انتقال الجسم من حيز إلى حيز ، فإذا اعتبر في اللفظ كان
شبيهاً^(٢) .

الثاني : أنه اسم للمصدر أو للمكان ، وقد أطلق بمعنى الفاعل ؛ لأن
اللفظ منتقل فكان مجازاً أيضاً ، وهو مجاز لغوي^(٣) ، حقيقة عرفية .

(١) راجع مادة ج و ز في لسان العرب (٣٢٦/٥) ، والقاموس المحيط (ص ٦٥١) .

(٢) في (ب) : تشبيهاً .

(٣) المجاز اللغوي : هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق ، استعمالاً في الغير
بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع . مفتاح العلوم
(ص ٣٥٩) .

واللفظ المستعمل كما مرّ وفي غير وضع أول يخرج الحقائق ، ويشمل
المجاز على مذهب من يرى أنه موضوع^(١) ، وعلى مذهب من يرى الاكتفاء
بالعلاقة في الاستعمال ، ومن يرى أن بعضه موضوع دون بعض .

وقوله : (على وجه يصح) أي على وجه يكون بين الموضوع له أولاً
والمعنى الثاني مناسبة يصح استعمال اللفظ فيه لأجلها ، فيخرج استعمال لفظ
الأرض في السماء / إذ لا علاقة ، وتخرج الأعلام أيضاً ، وفي المحصول : «أن [٦٩/أ]
الأعلام ليست بحقائق ولا مجازات»^(٢) .

قال : (ولا بد من العلاقة ، وقد تكون بالشكل كالإنسان للصورة ، [ضرورة
العلاقة بين
المفهوم
الحقيقي
والمجازي]

أو في صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع ، لا على الأبنخر لخفائها ، أو لأنه
كان عليها كالعبد ، أو آيل كالخمر ، أو للمجاورة مثل جرى الميزاب) .
أقول : هذا بيان لقوله : (على وجه يصح) أي يشترط أن يكون بين
المفهوم الحقيقي والمجازي مناسبة اعتبرت بحسب النوع في اصطلاح التخاطب
لا كل مناسبة ، ولو لم تشترط لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز ،
وهو باطل .

(١) اختلفوا في المجاز ، هل هو موضوع أم لا ، على ثلاثة أقوال :

- ١- إنه موضوع كالحقيقة ، إلا أن الحقيقة بوضع أصلي والمجاز بوضع طارئ .
 - ٢- إنه ليس بموضوع ، والموضوع هو طريقه دون لفظه ؛ لأن في وضعهم الحقيقة غنية عن وضع
المجاز ، لكن وضعوا الطريق توسعة للناس في الكلام .
 - ٣- إنه ليس بموضوع مطلقاً في لفظه ولا في طريقه . انظر البحر المحيط (١٧٩/٢) .
- (٢) قال الرازي : «العلم لا يكون مجازاً ؛ لأن شرط المجاز أن يكون النقل لأجل علاقة بين الأصل
والفرع ، وهي غير موجودة في الأعلام» . المحصول (ج/١/ق/٤٥٦) .

وأيضاً : لو لم تكن العلاقة ، لكان الوضع بالنسبة إلى الثاني أولاً ، فكان حقيقة فيهما^(١) .

وشرط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين وهو باطل ، فإن أكثر المحازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني ، ولو كان شرطاً ما تحقق بدونه .

والعلاقة المعتبرة : قيل تنحصر بالاستقراء في خمسة وعشرين نوعاً^(٢) .
والحق أن فيها تداخلاً .

وقيل : اثنا عشر ، وذكر الآمدي أن جميعها ترجع إلى ما ذكر المصنف^(٣) ، وفيه نظر .

فمنها : إطلاق اسم السبب على المسبب^(٤) وعكسه^(٥) .
وإطلاق اسم الكل على الجزء^(٦) وعكسه^(٧) .

(١) وهو ما ذهب إليه الرازي في المحصول (ج/١ ق/١/٤٤٩) .

(٢) ذكر هذا القطبي في النقود والردود (٥٨/ب) ، وراجع كشف الأسرار (١١١/٢) .

(٣) جاء في الإحكام : «ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز ، أن يكون محل التجوز مشابهاً لمحل الحقيقة في شكله وصورته كإطلاق اسم الإنسان على المصور على الحائط ، أو صفة ظاهرة في محل الحقيقة كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة لا في صفة البخر لخفائها ، أو لأنه كان حقيقة كإطلاق اسم العبد على المعتق ، أو لأنه يؤول إليه في الغالب كتسمية العصير حمراً ، أو أنه مجاور له في الغالب كقولهم : جرى النهر والميزاب ونحوه ، وجميع جهات التجوز وإن تعددت غير خارجة عما ذكرناه» . الإحكام (٢٩/١) .

(٤) مثاله : نزل السحاب أي المطر ، فإن السحاب في العرف سبب لنزول المطر .

(٥) مثاله : تسمية المرض المهلك موتاً ؛ لأن الله تعالى جعله في العباد سبباً للموت .

(٦) كقوله تعالى : ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [البقرة ١٩] .

(٧) كقوله ﷺ : «وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه» .

- وإطلاق اسم الملزوم على اللازم^(١) وعكسه^(٢) .
- وإطلاق اسم المطلق على المقيد^(٣) وعكسه^(٤) .
- وإطلاق اسم العام على الخاص^(٥) وعكسه^(٦) .
- وإطلاق اسم المحل على الحال^(٧) وعكسه^(٨) .
- ومجاز الزيادة^(٩) وعكسه^(١٠) .
- وإطلاق اسم أحد الضدين على الآخر^(١١) .
- وإطلاق المعرف وإرادة المنكر كقوله : ﴿ اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾^(١٢) .

(١) كقوله تعالى : ﴿ أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهَوَىٰ يَتَكَلَّمُ ﴾ [الروم ٣٥] ، أي يدل والدلالة من لوازم الكلام .

(٢) كإطلاق المسّ على الجماع .

(٣) كقوله تعالى : ﴿ فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ﴾ [المجادلة ٣] ، عند من يقول رقبة مؤمنة .

(٤) كقول القاضي شريح : أصبحت ونصف الناس علي غضبان ، أي بعض الناس .

(٥) كقوله تعالى : ﴿ وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف ١٤٣] ، لم يرد الكل ؛ لأن الأنبياء كانوا قبله .

(٦) كقوله تعالى : ﴿ وَحَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا ﴾ [النساء ٦٩] ، أي رفقاء .

(٧) كقوله تعالى : ﴿ وَاِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ [الروم ٢٢] .

(٨) كقولهم : لا فض فوك ، أي أسنانك .

(٩) كقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى ١١] .

(١٠) كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ ﴾ [المائدة ٣٣] ، أي أهل الله .

(١١) كقوله تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [الشورى ٤٠] ، أطلق على الجزاء سيئة مع

أنه عدل لكونه ضدها . راجع كشف الأسرار (١١٣/٢) ، البحر المحيط (١٩٨/٢-٢١٣) .

(١٢) البقرة آية (٥٨) .

وإطلاق النكرة لإرادة العموم ، كقوله تعالى : ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴾^(١) .

ومنها الأربعة التي في الكتاب :

الأول : إطلاق اسم المشابه كالإنسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلاً ، وإطلاق الأسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للأسد ، لا على الأبحر^(٢) ؛ لأنهما وإن تشابها فيه لكنها من الصفات الخفية للأسد ، ويسمى هذا القسم استعارة^(٣) .

الثاني : تسمية الشيء باسم ما كان عليه من صفة ظاهرة ، كتسمية المعتق عبداً .

الثالث : تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه ، كتسمية العنب خمراً .

الرابع : تسمية الشيء باسم مجاوره ، مثل : جرى الميزاب .

وهذا قد يتناول ما يكون أحدهما جزء الآخر ، ككون الجزء في الكل ، أو الحال في محله ، أو الظرف في ظرفه ، وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد أو محلين متقاربين ، بل والمتلازمين في الوجود كالسبب والمسبب ، وفي الخيال كالضدين ، وكل قسم مما ذكر فأقوى مما قبله .

وقد يتكلف لانحصار أنواع العلاقة بالأربعة المذكورة أن المعنيين إما أن

(١) التكوير آية (١٤) .

(٢) الأبحر : هو من تنت رائحة فمه . انظر مادة ب خ ر القاموس المحيط (ص ٤٤٣) .

(٣) الاستعارة : أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف ، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم ، فيكون هناك كالعارية . أسرار البلاغة للرجزاني (ص ٣٠) ، وانظر التعريفات (ص ٢٠) .

يكون بين ذاتيهما اتصال أو لا .

والأول المجاورة ، والثاني إما أن يحصل لذات أو لا .

والأول وصفان بينهما تقدم وتأخر ، فإن استعمل المتأخر للمتقدم أو بالعكس ، فهو ما كان عليه ، وما يؤول إليه .

والثاني : أمران لا اتصال بينهما بالذات ، ولا هما في محل .

فإن لم يكن لهما حال يشتركان فيها ، فلا علاقة قطعاً ، وتلك الحال إما صورة محسوسة وهو الشكل ، أو غيرها وهو الصفة الظاهرة .

اشتراط النقل

في الأحاد

[٧٠/١]

قال : (ولا يشترط النقل في الأحاد على الأصح .

لنا : لو كان نقلياً لتوقف / أهل العربية ، ولا يتوقفون .

واستدل : لو كان نقلياً لما افتقر إلى النظر في العلاقة .

وأجيب : بأن النظر للواضع .

ولو سلم ، فللاطلاع على الحكمة .

قالوا : لو لم يكن ، لجاز : نخلة للطويل غير إنسان ، وشبكة للصيد ،

وابن للأب ، وبالعكس .

وأجيب : بالمانع .

قالوا : لو جاز ، لكان قياساً أو اختراعاً .

وأجيب : باستقراء أن العلاقة مصححة ، كرفع الفاعل) .

أقول : بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز ، وعلى اشتراط النقل

في نوعها ، مثلاً : إذا لم ينقل عن أهل اللغة اعتبار اسم الكل في الجزء ، لم يجوز

لنا أن نطلقه عليه مجازاً .

اختلف ، هل يشترط في آحاد النوع أن ينقل إلينا عن أهل اللغة أم لا ،
ويكتفى بالعلاقة في جواز التجوز وهو المختار^(١) .

لنا : لو كان نقلياً لتوقف أهل العربية أعني الأدباء في التجوز على النقل
ومن استقرأ عِلْمَ أنهم لا يتوقفون ولا يخطئون المتجوز ، ولذلك لم يدونوا
المجازات تدوينهم الحقائق .

أما الملازمة ؛ فلاستحالة وجود المشروط بدون الشرط .

قيل في بيان عدم التوقف : إن الخليل^(٢) ، وسيبويه^(٣) أطلقوا رفع
الفاعل ، ونصب المفعول ، وكذا أهل كل اصطلاح ، ولم ينقل عن العرب .
قلت : فيه نظر ؛ لا لما قيل : إنها بالنسبة إليهم حقائق عرفية ؛ لأنها بعد
صارت حقائق ، بل قد يقال : إنها موضوعات مبتدأة ، وإلا فأين نقل أصل
أنواع هذه المجازات عن العرب ؟ ومتى استعمل الدوران في معناه الآن ؟ .
واستدل : لو كان النقل في الآحاد شرطاً في الاستعمال ، لما افتقر

(١) راجع الإحكام (٤٩/١) ، حاشية البنائي على شرح المحلي (٣٢٦/١) ، شرح الكوكب
المنير (١٧٩/١) ، فواتح الرحموت (٢٠٣/١) .

(٢) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن عليم الفراهيدي الأزدي اليماني البصري ،
نحوي لغوي ، أول من استخراج العروض وحصن بها أشعار العرب ، أهم مصنفاته : «العروض» ،
«الشواهد» ، «الجمل» ، وقد اختلف في تاريخ وفاته ، قيل : (١٧٠هـ) ، وقيل : (١٧٥هـ) ، وقيل
: (١٧٧هـ) . سير أعلام النبلاء (٤٢٩/٧) ، معجم المؤلفين (١١٢/٤) .

(٣) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنير الفارسي البصري ، لقب بسيبويه لأن وجنتيه كانتا
كالتفاحتين ، وسيبويه كلمة فارسية معناها بالعربية رائحة التفاح ، برع في العربية وساد أهل العصر
ورد بغداد وكانت له مناظرات مع الكاسائي ، من مصنفاته : «الكتاب في النحو» ، توفي سنة
(١٨٠هـ) ، وقيل : (١٨٨هـ) . سير أعلام النبلاء (٣٥١/٨) ، وفيات الأعيان (٤٦٢/٣) .

المستعمل إلى النظر في العلاقة عند الإطلاق ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .
أما الملازمة ؛ فلأن المقصود من النظر فيها جواز الإطلاق ، فإذا كان
النقل عنهم شرطاً في الإطلاق ، فلا حاجة إلى النظر فيها لحصول النقل عنهم
المستلزم لحصولها .

وأما بطلان التالي ؛ فلاتفاقهم على الافتقار إلى النظر فيها .
أجاب أولاً : بمنع انتفاء التالي ، وأن المستعمل لا يفتقر إلى نظر فيها ،
وأن المفتقر إلى النظر هو الواضع ^(١) .

سلمنا أن المستعمل مفتقر أيضاً ، ونمنع الملازمة ، والاستغناء عن النظر
فيها في جواز الاستعمال لا يوجب الاستغناء مطلقاً ، إذ قد يفتقر إليه في
الاطلاع على الحكمة لا في الإطلاق ^(٢) ، إذ الاطلاع لا يصلح شرطاً
للإطلاق ، لتقدير كونه نقلياً ، وبالجملة النقل شرط ولا يلزم من وجوده
وجود الشروط .

وقيل : المنع الأول راجع إلى الملازمة ، والثاني منع لبطلان التالي ، كأنه
فهم لما افتقر بوجه ، فمنع الملازمة للاتفاق على نظر الواضع فيها ، لا أن
المستعمل يفتقر .

سلمنا أن المستعمل أيضاً يفتقر ، لكن للاطلاع لا للإطلاق .

واحتجوا بوجهين :

الأول : لو لم يكن النقل في الآحاد شرطاً ، لجاز إطلاق اسم النخلة لكل

(١) في (أ) : الواقع .

(٢) في (أ) : الاطلاع .

طويل غير إنسان للمشابهة الصورية ، وجاز إطلاق الشبكة على الصيد للمجاورة ، واسم الأب على الابن للسببية ، وبالعكس للمسببية ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلظهور العلاقة المعتر نوعها في الصور المذكورة ، والسببية والمسببية من المجاورة على ما تقدم ، وما قيل من أنه من قبيل ما كان عليه ، فيه نظر ؛ لأن البنية أمر ثابت لا يفارق إلا أن يريد بالابن الصغر ، فيحسن [٧١/١] ويترجح بعدم الإطلاق ، إذ بالمعنى الأول لا يختلف في جواز الإطلاق / .
وأما بطلان ؛ فبالاتفاق .

أجاب : يمنع الملازمة ، وأن عدم جواز الاستعمال لثبوت المانع لا لعدم المقتضي ، وخصوصية هذه الحال مانع من جواز استعمال اللفظ فيها ، وأن أهل اللغة منعوا من الاستعمال في الصور المذكورة .

وفي هذا الجواب نظر ؛ لأن المنع لم يثبت عنهم ، وتجويز المانع مع ثبوت المقتضي لا يرفع جواز الاستعمال ، فلم يبق المانع إلا عدم النقل وهو المدعى .
والأولى في الجواب : أنه لم يثبت المشابهة في الصور المذكورة في أخص الصفات وأشهرها ، فلم يكن علاقة معتبرة ، فيكون التخلف لعدم المقتضي .

الوجه الثاني : لو جاز الإطلاق في الآحاد بمجرد وجود العلاقة من غير سماع ، لكان إما بالقياس أو الاختراع ، فاللازم باطل ، فالملزوم مثله .
أما الملازمة ؛ فلأن إطلاق لفظ الحقيقة على تلك الصورة المعينة إما على جامع بينها وبين المجازات المسموعة أو لا ، والأول قياس في اللغة ، والثاني اختراع لغة ، وكلاهما باطل .

والجواب : منع الملازمة ، إذ لا حصر ، فإن الاستقراء دلّ على أن العلاقة المعتبر نوعها كافية في جواز الاستعمال ، كما نرفع فاعلاً لم نسمع رفعه من العرب باستقراء كلامهم ، أن كلما أسند الفعل إليه فهو مرفوع ، فلا يكون قياساً ؛ لأنه ليس لأجل اعتبار ذلك المعنى في الصورة الجزئية لخصوصها ، بل فهم من العرب جواز الإطلاق بالاستقراء ، فكان كالتنصيب على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينها وبينه علاقة مخصوصة .

قيل^(١) : تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال إن لم يسند إلى النقل منع ، وإلا لزم المدعى .

وجوابه : أنه يسند إلى النقل بطريق الإجمال ، لا بطريق التنصيب على كل فرد .

[أوجه
معرفة المجاز]

قال : (قالوا : يعرف المجاز بوجه :

بصحة النفي ، كقولك للبليد : ليس بحمار ، عكس الحقيقة ، لامتناع

ليس بإنسان ، وهو دور .

وبأن يتبادر غيره لولا القرينة ، عكس الحقيقة .

وأورد : المشترك .

فإن أجيب : بأنه يتبادر غير معين ، لزم أن يكون للمعين مجاز .

أو بعدم اطراده ، ولا عكس .

وأورد : السخي والفاضل لغير الله تعالى ، والقارورة للزجاجة .

فإن أجيب بالمانع ، فدور .

(١) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (١/١٩٤) .

وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، كأمر جمع أمر للفعل ، وامتناع أوامر ، ولا عكس .

وبالتزام تقييده ، مثل جناح الذل ، ونار الحرب .

وبتوقفه على المسمى الآخر ، مثل : ﴿ وَمَكْرُؤًا وَمَكْرًا لِّلَّهِ ﴾ .

أقول : قال الأصوليون^(١) : إذا ورد لفظ مستعمل في شيء ولم نعلم أهو حقيقة في ذلك المعنى أو هو مجاز فيه ، عُرف [ضرورة]^(٢) كونه حقيقة أو مجازاً بالنقل عن أئمة اللغة ، وإن لم يوجد نقل عنهم ، عُرف كونه مجازاً بالنظر بوجوه أي بعلامات ؛ لأن بعض المذكور لم يثبت إلا لبعض المجاز ، وإن كان لفظه هنا يشعر بالمعروف ، وإيراده على عكسها أيضاً [يدل]^(٣) في قوله : (وأورد المشترك) يدل عليه ، إذ العلاقة لا يلزم فيها الاطراد .

ولفظ الإحكام : قد يعرف بوجوه^(٤) ، وهو خير وأتى «بقالوا» للاستبعاد

إما لأن هذه الأحكام مردودة ، أو لأن اللغة عنده لا تثبت إلا بالنقل .

الأول : صحة النفي في نفس الأمر ، كقولنا : البليد ليس بحمار ، وزاد

في الإحكام : «في نفس الأمر»^(٥) لأنه يقال للبليد : ليس بإنسان ، فقد نفيت

(١) راجع المعتمد (٢٥٠-٢٦) ، المستصفي (٣٤٢-٣٤٣) ، الإحكام (٣٠-٣١) ،

حاشية البناني على المحلى (٣٢٣/١) ، شرح الكوكب المنير (١٨٠/١) .

(٢) ضرورة : ساقطة من (ب) .

(٣) يدل : ساقطة من (ب) .

(٤) جاء في الإحكام : «فهما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين ، فقد يعرف كونه حقيقة

ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة» . (٣٠-٣١) .

(٥) الإحكام (٣١/١) .

الحقيقة ، لكن ليس في نفس الأمر / ؛ لأنه إنسان في نفس الأمر ، وإنما نفى [٧٢/أ] بطريق المجاز ، وهي زيادة حسنة ، وهذا بعكس الحقيقة ، فإن من علامتها صحة^(١) النفي ، إذ لا يقال : البليد ليس بإنسان في [نفس الأمر]^(٢) .

قال : وهو دور ؛ لأن المراد بصحة السلب عن المجاز سلب المعنى الحقيقي عنه ؛ لأن معناه المجازي لا يسلب عنه ، ولا نعرف صحة سلبه حتى نعلم أن استعماله فيه في الإثبات ليس بطريق الحقيقة ، وذلك لا يعلم حتى يعلم كونه فيه بطريق المجاز ، فإثبات المجاز به دور .

قلت : وفيه نظر ؛ لأن العلم بكونه ليس بحقيقة في الإثبات لا يستلزم كونه مجازاً ، لجواز أن يكون من الأعلام .

قيل^(٣) : صحة السلب تتوقف على معرفة كونه مجازاً ؛ لامتناع سلب شيء عن شيء بدون تصوره ، فلو عرف به لزم الدور .

قلنا : يكفي تصوره بوجه ما ، لا من حيث كونه مجازاً .

قيل^(٤) في دفع الدور : المراد بصحة النفي أن يكون سمع نفي ذلك المعنى عنه من العرب .

قلنا : لو كان ذلك لقال بالنفي ، ولم يقل بصحة النفي .

وأيضاً : يفسد في الحقيقة ، إذ العلم بعدم النفي لا سبيل إليه إلا بعدم وجدان النفي عنهم ، ولا يلزم عدم وجوده ، أما في المجاز فيمكن وجود

(١) في (ب) : عدم صحة .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٣) القائل هو التستري . النقود والردود (٦٠/أ) .

(٤) القائل هو السيد . المصدر نفسه (٦٠/ب) .

السلب في موارد استعمالاتهم .

الثاني : أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن عند عدم القرينة ؛ لأنه عند القرينة يتبادر هو عكس الحقيقة ، فإنها ما لا يتبادر غيرها عند عدم القرينة .
واعترض على عكسه بالمشارك إذا استعمل في معناه المجازي ، إذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه ، وعدم تبادر شيء منها .

فإن أجيب : بأنه يتبادر أحدهما لا بعينه ، وهو غيره .

قلنا : إذا تبادر غير المعين ، والمجاز ما تبادر غيره ، لزم أن يكون اللفظ للمعين الغير متبادر مجازاً ، فلا يكون مشتركاً بل متواطئاً ؛ لأن حقيقته حينئذ أحدهما لا بعينه وبجازه المعين ، فلا يكون مشتركاً لفظياً ؛ لأن المشترك اللفظي الموضوع لمعينين فأكثر وضعاً أولاً ، وهذا موضوع لأحدهما لا بعينه ، وهو معنى واحد ، ومن هنا تعرف أن التزام صاحب الإحكام كونه مجازاً في المعين فيه ما فيه ، على أنه قال : وفيه دقة^(١) .

قلت : وقد يوجه بأنه موضوع لكل واحد منهما من حيث هو واحد منهما ، وذلك حقيقة^(٢) ، ومن حيث هو كذا معيناً يكون مجازاً ، ولا كذلك المتواطئ ؛ لأنه لم يوضع لأحدهما من حيث هو ، بل للقدر المشترك .
واعلم أن هذا ليس بمعرف وإلا لدار ؛ لأنه أخذ المجاز في تعريف الحقيقة وبالعكس فهو علامة ، والعلامة لا يلزم فيها الانعكاس ، كالألف واللام للاسم ، ليس كلما انتفى عنه الألف واللام لا يكون اسماً .

(١) راجع الإحكام الفقرة الثالثة (٣١/١) .

(٢) في (أ) : حقيقته .

وهذا التقرير خير من إيراده على علامة الحقيقة ؛ لأنه قال : عكس الحقيقة ، فالحقيقة ما لا يتبادر غيره ، أعم من أن تتبادر هي أو لا .
الثالث : عدم اطراده في مدلولاته ، بمعنى أنه يستعمل في محل لوجود معنى ، ولا يستعمل في كل محل وجد ذلك المعنى [فيه]^(١) ، كالنخلة للإنسان الطويل^(٢) ، ولا يقال لكل طويل : نخلة ، ولا عكس أي لا يكون الاطراد علامة على الحقيقة ، [فإن من المجاز ما يكون]^(٣) مطرداً ، كإطلاق اسم الكل على الجزء .

وقرر بوجه آخر : أن ما ليس بمطرد مجاز ولا عكس ، أي ليس كل مجاز غير مطرد ، فتكون العلاقة غير منعكسة ، واحتاج إلى ذلك ؛ لأن / العلاقة [٧٣/١] قد تكون منعكسة ، فبين أن هذه غير منعكسة .

والأول أولى ؛ لأنه لما ذكر العلامتين السابقتين قال : (عكس الحقيقة)
بيّن هنا أنه لا يكون عكس الحقيقة .

وأورد على طرد هذه العلاقة : السخي والفاضل لغير الله تعالى ، والقارورة للزجاجة ؛ لأن السخي الكريم ، والفاضل العالم ، والقارورة لما يستقر فيه المائع ، والله تعالى كريم عالم ، ولا يقال له : سخي ولا فاضل .
والكوز لا يقال له : قارورة ، مع وجود المعنى ، فلم تطرد هذه الحقائق فلا يكون عدم الاطراد علامة المجاز .

(١) فيه : ساقطة من (أ) .

(٢) في (أ) : للطول .

(٣) ما بين المعقوفين ساقطة من (ب) .

فإن أجيب : بأن عدم الاطراد لا يكون علامة ، بل العلامة عدم الاطراد لا لمانع من لغة أو شرع ، وفي المذكور عدم الاطراد لمانع شرعي في الأولين ، لأن أسماء الله تعالى توقيفية ، وفي الأخير المنع من أهل اللغة ، فدور .

وقرر من وجهين :

الأول : أن عدم الاطراد إنما يكون علامة للمجاز إذا علم كون عدم الاطراد لا لمانع ، وعدم الاطراد لا لمانع لا يعلم إلا بعد العلم بالمجاز .

قلت : وله أن يمنع أن عدم الاطراد لا لمانع لا يعلم إلا بعد العلم بالمجاز ؛ إذ المراد من عدم الاطراد [لا لمانع]^(١) ، ألا نجد في مجاري كلامهم مستعملاً في موارد المعنى ، ولم ينصوا على منعه .

الثاني : أن العلاقة موجودة ، فعدم الاطراد لا يكون لعدم المقتضي لوجودها فهو للمانع ، وهو إما الشرع أو اللغة ، والمقرر خلافه ، ولا العقل قطعاً ، فيكون عدم الاطراد لكونه مجازاً ، فلو عرف المجاز بعد الاطراد لمانع هو المجاز ، لزم الدور .

قلت : فيه نظر ؛ لا لما قيل : إن عدم اطراد المجاز قد يكون لمانع من اللغة كما تقدم في عدم اطراد المجاز في الصور الأربعة السابقة ، أعني النخلة للطويل إلى آخرها .

لأننا نقول : الاطراد^(٢) لا لمانع علامة ، لا أن كل مجاز فهو غير مطرد لا لمانع ، بل منه ما يطرد ، ومنه ما لا يطرد لمانع لغوي ، [ومنه ما لا يطرد لا

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : عدم الاطراد .

لمانع لغوي] ^(١) ، فحينئذ عدم الاطراد الذي لا مانع من شرع أو لغة لا يكون لعدم المقتضي ، فيكون لكونه مجازاً ويعود الدور .

ولا لما قيل : إنما يلزم ذلك لو كان عدم الاطراد معللاً بالمجاز ، وليس كذلك ؛ لأنه تعريف له ، والتعريف لا يعلل .

وأيضاً : [إنما] ^(٢) هو عدمي ، والعدمي لا يحتاج إلى علة .

لأننا نقول أولاً : ليس بتعريف بل علامة ، والعلامة تعلل .

سلمنا ، لكن المعروف خاصة فتعلل ^(٣) .

وقوله : العدمي لا يعلل .

قلنا : كل ممكن له علة ضرورة ^(٤) ، بل النظر أن عدم الاطراد إما أن يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع ، وقد فرض ألا مانع من لغة أو شرع ، ولا من عقل قطعاً ، ولا من عرف ، وكونه مجازاً أيضاً لا يمنع الاطراد ، وإلا لم يطرد مجاز ، فهو لعدم المقتضي .

وقولهم : العلاقة المعتبر نوعها موجودة تمنعه ، وسند المنع أنها لو وجدت والنقل لا يشترط في الآحاد والمنع لم يرد عنهم ، لطرده أهل العربية التجوز ، ومثل ذلك نقول على أصل الإيراد ، وأن السخي لكريم يتصور منه البخل ، والفاضل للعالم ^(٥) بالتعلم ، وكذا في القارورة ، فيسقط السؤال من أصله ،

(١) ما بين المعقوفين ساقطة من (أ) .

(٢) إنما : ساقطة من (ب) .

(٣) في (أ) : فيعلل .

(٤) في (ب) : ضرورة .

(٥) في (أ) : للعلم .

ويلزم مما ذكرنا أن لا عدم الاطراد علامة ، لكن لا من الوجه الذي ذكره^(١) [٧٤/أ] المصنف ، ولأن القول به لا يجتمع مع القول / بعدم اشتراطه النقل في الأحاد.

الرابع : أن يكون مجموعاً على خلاف جمع الحقيقة ، يعني إذا استعمل لفظ في معنى واتفق على كونه حقيقة فيه ، كالأمر في القول المخصوص ، واستعمل في غيره ، ولم ندر^(٢) أهو حقيقة فيه أيضاً أم هو مجاز .

فإن سمع منهم جمعه على خلاف جمع المتفق على كونه حقيقة ، كأمر بمعنى الفعل ، مثل : ﴿ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ ﴾^(٣) ، فإنهم جمعوه على أمور ، ومنعوا جمعه على أوامر ، واختلاف الجمعين علامة المجاز .

قال : (ولا عكس) أي ولا يلزم أن تكون الحقيقة ما كان جمعه غير مختلف ، ويحتمل ولا عكس لهذه العلامة ، أي ليس كل مجاز يجمع على خلاف جمع الحقيقة .

قيل^(٤) : هذه العلامة غير مطردة ، لجمعهم عودي اللهو والخشب على عيدان في الأول ، وأعواد في الثاني .

ردّ : بأن اختلاف الجمعين لاختلاف المسمى .

وقولهم : الجمع للاسم لا للمسمى ، فاختلفه لا يؤثر في اختلاف الجمع ، تمنعه .

الخامس : التزام تقييده عند استعماله في ذلك المعنى ؛ لأنهم لما استعملوه

(١) في (ب) : ذكر .

(٢) في (ب) يدر .

(٣) هود آية (٩٧) .

(٤) القائل هو القطبي . النقود والردود (٦١/ب) .

غير مقيد في معنى ، فإذا استعملوه في غيره مقيداً بذلك الغير أو بلوازمه ، علم أنه مجاز ، كنار الحرب ، وجناح الذل ؛ لأن الغرض من وضع اللفظ أن يكتفى به في الدلالة على المعنى ، فإذا قيدوه علم أنه استعمل في غير الموضوع إذ لم يكتفوا بذلك اللفظ ، فكان ما اكتفوا فيه به حقيقة إذ هو الأغلب ، أو لأن عاداتهم ألا يستعملوا الحقائق مقيدة ، ويستعملون المجازات مقيدة .

وقال : (بالتزام تقييده) لأن المشترك قد يقيد لكن لم يلتزموا تقييده [والمثال معترض بقوله تعالى : ﴿ وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(١)] (٢) .

السادس : أن يكون اللفظ المستعمل في موضعين يتوقف استعماله في أحدهما على استعماله في الآخر ، وعبر عنه في المنتهى بأن يكون إطلاقه لأحد المسميين متوقفاً على تعلقه بالمسمى الآخر^(٣) ، فالمتوقف مجاز ، كالمكر بالنسبة إلى الله تعالى ، لما كان متوقفاً على تصور مسمى المكر من الخلق كان مجازاً ، وما ذكر من الآية ليس استدلالاً على التوقف ، لجواز أن لا يكون متوقفاً ، بل قد وقع مثل : ﴿ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ ﴾^(٤) ، بل الدليل النقل عن أهل اللغة أنهم لا يسندون المكر إلى الله قبل أن يسندوه إلى غيره .

قال : (واللفظ قبل الاستعمال ليس بمجاز ولا حقيقة .

وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف ، بخلاف العكس .

المستلزم : لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة .

(١) الحجر آية (٨٨) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٣) المنتهى (ص ٢١) .

(٤) الأعراف آية (٩٩) .

[اللفظ قبل
الاستعمال
حقيقة
أو مجازاً]

النافي : لو استلزم لكان لنحو : قامت الحرب على ساق ، وشابت لمة الليل حقيقة . وهو مشترك الإلزام ، للزوم الوضع .
والحق أن المجاز في المفرد ، ولا مجاز في التركيب .
وقول عبد القاهر في نحو : أحياني اكتحالي بطلعك : «إن المجاز في الإسناد» ، بعيد لاتحاد جهته .

ولو قيل : لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة ، ولنحو : عسى كان قوياً) .

أقول : اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازاً لانتفاء حديهما عنه ، واتفقوا^(١) على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز ، إذ قد يستعمل اللفظ فيما وضع له ولا يستعمل في غيره البتة ، واختلفوا في المجاز ، هل يستلزم الحقيقة ؟ .

فذهب بعض الحنفية إلى أن كل لفظ استعمل في غير ما وضع له ، لا بد وأن يكون مستعملاً فيما وضع له أولاً^(٢) .
وذهب الأكثر إلى أنه لا يستلزم ذلك^(٣) .

[٧٥/١] احتج القائل بالاستلزام : بأنه لو لم يستلزم ، لعري / الوضع عن الفائدة ،
واللازم باطل .

(١) لا خلاف في أن الحقيقة لا تستلزم المجاز ، إذ الوضع الأول لا يستلزم الثاني ، والأصل لا يستلزم الفرع . انظر البحر المحيط (٢/٢٢٢) ، وراجع المسألة في المعتمد (١/٢٨) ، المستصفي (١/٣٤٤) ، الإحكام (١/٣٤) ، شرح الكوكب المنير (١/١٨٩) ، فواتح الرحموت (١/٢٠٨) .
(٢) راجع تيسير التحرير (٢/٢٠) ، فواتح الرحموت (١/٢٠٨) .
(٣) المصادر نفسها .

بيان اللزوم ؛ أن فائدة الوضع للمعنى إفادة ذلك المعنى من ذلك اللفظ ،
فإذا لم يستعمل فيه ، عري الوضع الأول عن الفائدة .
وضعه بين ، ولذلك لم يتعرض له المصنف .
وبيانه : منع الملازمة ، إذ الفائدة لا تنحصر فيما ذكر ، ومن فوائده أن
يتجاوز عنه .

سلمنا ، ونمنع بطلان التالي ، وليس كلما يقصد به فائدة تترتب عليه .
احتج النافي للاستلزام : بأنه لو استلزم المجاز الحقيقة ، لكان لنحو :
قامت الحرب على ساق ، وشابت لمة الليل ، ونحوها من المركبات حقائق ،
واللازم باطل . أما الملازمة ؛ فلأن المذكور مجاز بالنسبة إلى ما استعمل فيه ،
مع أنه لم يستعمل في غيره .

وأجاب عنه بنقيضين : إجمالي وتفصيلي ، وهو أن المجاز مسبوق بالوضع
لمعنى اتفاقاً ، فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى ، وليس كذلك .
وهو إلزامي ، يعني نفس هذا الدليل يمكن به إلزام الخصم بالمعارضة ، إما
في المقدمة ، أو في الحكم .

أما أولاً : فبأن نقول : ما ذكرت ليس مجازاً ، وإلا لكان موضوعاً لمعنى
للزوم سبق الوضع على المجاز .

أو نقول : لو لم يستلزم ، لكان ما ذكرت موضوعاً لمعنى .

ثم أجاب بالجواب الحق وهو : أن قولك : لكان لنحو قامت الحرب
حقيقة^(١) يعني مفرداته ، نسلم الملازمة ونمنع بطلان التالي ، فإن «قام» وُضِعَ

(١) في (أ) : مجاز .

أولاً للإخبار عن انتصاب قامّة في زمن ماض واستعمل فيه ، و «الساق» للعضو المخصوص ، و «شاب» للإخبار عن اختلاط سواد الشعر ببياضه ، و «اللمة» للشعر المحاذي لشحمة الأذن ، وهي مستعملة في ذلك .

وإن عנית لا بد لها مركبة من حقائق من حيث هي مركبة ، منعنا الملازمة ، إذ لا مجاز في المركب ، ويكون «قام» استعمل^(١) للشدة ، فهو في غير ما وضع له ، فيكون مجازاً لغوياً في المفرد .

ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو : أن عبد القاهر الجرجاني^(٢) من أئمة البيان ، قال في نحو «أحيائي اكتحالي بطلعتك» : إن المجاز في الإسناد ، فإن الإحياء بمعنى المسرة مجاز ، والاكتحال بمعنى الرؤية مجاز ، وإسناد أحدهما إلى الآخر مجاز ، إذ فاعل السرور هو الله تعالى^(٣) .

أجاب : بأنه قول بعيد ؛ لأن الإسناد المذكور لو كان مجازاً لكان له جهتان : جهة كونه مجازاً ، وجهة كونه حقيقة ، كالأسد للمفترس وللشجاع ، لكن جهة وضعه الأول ليس إلا إسناد الإحياء إلى الاكتحال ؛ لأن هذا الإسناد موضوع لذلك وضعاً أولاً وهو ظاهر ، ولو كانت تلك الجهة هي جهة كونه مجازاً لاتحدت جهة الإسناد ، فيكون الإسناد الواحد من

(١) في (أ) : استعمال .

(٢) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني ، شافعي أشعري ، كان آية في النحو ، أهم مؤلفاته : «دلائل الإعجاز» ، «مختصر شرح الإيضاح» ، «الجملة» ، «أسرار البلاغة» ، توفي سنة (٤٧١هـ) . سير أعلام النبلاء (٤٣٢/١٨) ، طبقات المفسرين للداودي (٣٣٠/١) .

(٣) ورد معنى هذا الكلام في أسرار البلاغة للجرجاني (ص ٣٧٢-٣٧٣) ، وفي نهاية الإيجاز في دلائل الإعجاز للرازي (ص ١١٦-١١٧) .

جهة واحدة مجازاً غير مجاز ، فحينئذ يكون التجوز في إضافة الفعل إلى السبب العادي .

واعلم أن العلماء اختلفوا في نحو : أنبت الربيع البقل^(١) ، لعدم كون الربيع فاعلاً حقيقة ، فلا بد من تأويل في اللفظ ، أو في المعنى ، أو في التركيب ، فهذه أربع :

الأول : التأويل في المعنى ، وهو أنه أورده ليتصور ، فينتقل الذهن منه إلى إنبات الله فيه فيصدق به ، وهو قول الإمام فخر الدين ، وأن المجاز عقلي لا لغوي^(٢) .

الثاني : أن التأويل في أنبت ، وهو السبب العادي ، وإن كان موضوعاً للسبب الحقيقي ، وهو قول المصنف .

الثالث : التأويل في الربيع ، بأن يتصور بصورة فاعل حقيقي ، فأسند إليه كما يسند إلى الفاعل الحقيقي^(٣) ، وهو قول السكاكي^(٤) .

الرابع للجرجاني : التأويل في التركيب ، وهو أن كل هيئة تركيبية

وضعت بإزاء تأليف معنوي ، وهذه وضعت لملازمة / الفاعلية ، فإذا [٧٦/]

(١) راجع مفتاح العلوم (ص ٣٩٥-٣٩٦) ، المحصول (ج ١/ق ١/٤٥٩) ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز (ص ١١٦-١٢١) ، البحر المحيط (٢/٢١٥-٢١٦) .

(٢) انظر المحصول (ج ١/ق ١/٤٥٩) ، نهاية الإيجاز (ص ١١٨) .

(٣) راجع مفتاح العلوم للسكاكي (ص ٤٠١) .

(٤) يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي ، كان بارعاً في فنون شتى ، خصوصاً المعاني والبيان ، له : «مفتاح العلوم» فيه اثنا عشر علماً من علوم العربية ، توفي سنة (٦٢٦هـ) . انظر بغية الوعاة (٢/٣٦٤) ، شذرات الذهب (٥/١٢٢) .

استعلمت للملابسة الظرفية^(١) كان مجازاً ، نحو : صام نهاره ، وقام ليله^(٢) .
والحق أنها تصرفات عقلية ، ولا حجر فيها ، والكل ممكن ، وإذ قد
ظهر المقصود ، فيصح حمل كلام المصنف (لا مجاز في التركيب) أي المجاز
الغير عقلي ، ومراد عبد القاهر المجاز العقلي ، ولا محذور ؛ لأن جهة إسناد
المجاز العقلي هو خلاف ما عند المتكلم من الحكم ، وجهة الإسناد الحقيقي
العقلي هي ما عند المتكلم من الحكم ، ضرورة أن المجاز العقلي هو الكلام
المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم لضرب من التأويل ، إفادة للخلاف
لا بتوسط وضع ، والحقيقي هو المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه ،
والظاهر أن النزاع في أن المجاز يستلزم الحقيقة إنما هو في المفرد لا في المركب ،
وظهر أن المجاز في المفرد يخالف المجاز في المركب وكذا الحقيقة ، ولا يدخلان
تحت حدّ واحد ، وأن المجاز العقلي سمي مجازاً لتعدي الحكم فيه عن مكانه
الأصلي ، لا لكونه مستعملاً في غير ما وضع له ، وسمي عقلياً لعدم رجوعه
إلى الوضع ، إذ صيغ الأفعال والفاعلين غير منقولة ، فليس المجاز إلا في نسبته
تلك الأفعال إلى أولئك الفاعلين ، وذلك أمر عقلي .

ثم قال : (ولو قيل : لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة)
لأنه مجاز في البارئ تعالى [لأنه من الرحمة]^(٣) وهي رقة القلب ، وذلك محال
على الله تعالى ، فيكون مجازاً ، وأيضاً : فعلان وضع للمذكر حقيقة ،

(١) في (ب) : العرفية .

(٢) مثل هذا المعنى ذكره الجرجاني في عدة مواضع من كتابيه «دلائل الإعجاز» ، و «أسرار
البلاغة» . راجع منها في دلائل الإعجاز (ص ٢٩٣-٢٩٨) ، أسرار البلاغة (ص ٣٧٠-٣٨٥) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

فإطلاقه على الله تعالى مجاز ، وعسى فعل حقيقة للحدث والزمان ، فإذا أطلق للحدث مجرداً ، كان من إطلاق الكل للجزء وهو مجاز .

وقولهم : رحمان اليمامة^(١) ، من كفرهم وتعنتهم ، إذ لم يقصدوا به حقيقة ذلك ، وإنما تسمى باسم الله .

وأما عسى فلم يسمع مستعملاً فيما وضع له .

قيل : عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

قلنا : المراد عدم في الجملة ، وقد ثبت .

قال : (مسألة : إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك ، فالجواز أقرب ، [تردد اللفظ

بين المجاز

لأن الاشتراك يخل بالتفاهم ، ويؤدي إلى مستبعد من ضد أو نقيض ، والاشتراك] ويحتاج إلى قرينتين .

ولأن الجواز أغلب ، ويكون أبلغ وأوفق وأوجز ، ويتوصل به إلى السجع ، والمقابلة ، والمطابقة ، والمجانسة ، والروي .

وعورض : بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب ، وبلاشتقاق

فيتسع ، وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة ، وباستغنائه عن العلاقة ، وعن الحقيقة ، وعن مخالفة ظاهر ، وعن الغلط فيهما عند عدم القرينة .

وما ذكر من أنه أبلغ إلى آخرها ، فمشارك فيهما .

والحق أنه لا يقابل الأغلب شيء مما ذكر .

(١) المقصود به مسيلمة الكذاب ، فقد تجاسر وتسمى برحمان اليمامة ، ولم يتسم به حتى قرع مسامعه نعت الكذاب . راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/١٠٦) ، وراجع حاشية البناني على شرح المحلى (١/٣٠٦) .

أقول : التعارض بين المجاز والاشتراك يُتصور إذا عُلِم أن اللفظ حقيقة في شيء ثم استعمل في غيره ، وخفيت العلاقة^(١) السابقة أو عدمت ، وترددنا بين أن يكون وضع للآخر أيضاً فيكون مشتركاً ، أو تُجوز عن الموضوع له إلى هذا المعنى فيكون مجازاً .

قال المصنف : (فالحمل على المجاز أقرب) لمفاسد الاشتراك ، وفوائد المجاز^(٢) .

لا يقال : لا يتصور هذا التعارض ؛ لأنه إن تبادر الذهن إلى ذلك الموضوع فهو مجاز في الآخر ، وإلا فهو مشترك .
لأننا نقول : ليس بعلامة على ما سبق ، أو قد يكون مفقوداً ، إذ لا يلزم انعكاسها .

لا يقال : إن كان بينه وبين الأول علاقة فمجاز وإلا فمشارك ؛ لأن العلاقة قد تكون بين المشتركين ، فلا نعرف هل الاستعمال لأجل العلاقة أو للوضع .

[٧٧/أ] **الأول :** أن الاشتراك / يخل بالتفاهم عند عدم القرينة إذ لا يفهم منه شيء ، ولا كذلك المجاز ؛ لأنه مع القرينة يحمل عليه ، وعند عدمها يحمل على الحقيقة .

(١) في (أ) : العلامات .

(٢) ترجيح المجاز على الاشتراك هو المشهور ، وقد اختاره الرازي وأتباعه ، وابن الحاجب . ذكره الزركشي في البحر المحيط (٢/٢٤٤) ، وراجع المحصول (ج١/ق١/٤٩٢) ، نهاية السؤل (١/١٨١) . وذهب إلى خلاف هذا الرأي الآمدي في أبواب الأوامر ، وقدم عشرة أوجه في ترجيح المشترك على المجاز . راجع الإحكام (٢/١٢٣-١٢٤) .

الثاني : أن المشترك إذا فهم منه المراد^(١) يكون مؤدياً إلى مستبعد ، وهو حمل الكلام على ما لا يناسب مراد المتكلم من ضد أو نقيض ؛ لأنه قد يكون مشتركاً بين الضدين ، كما لو قال : لا تطلق في القراء ، ففهم الطهر ، فطلق في الحيض ، ولا كذلك المجاز ، إن حمل على غير المراد لم يكن مستبعداً ، ضرورة المناسبة بين مفهوميه^(٢) .

وفيه نظر ؛ لأنه لا يؤدي عند القرينة ، وأما عند عدمها فلا نفهم^(٣) شيئاً ، وإلا لم يخل بالفاهم ، وأيضاً : قد يتجاوز عن أحد الضدين إلى الآخر . وما قيل : إنه لما اعتبرت فيه المناسبة بين مفهوميه ، فحملة على غير المراد وإن كان هذا غير مستبعد لأنه حمل على المناسب ، ساقط .

الثالث : أن المشترك يحتاج في استعمال كل من معنيه إلى قرينة خاصة ، بخلاف المجاز فإنه تكفي فيه قرينة واحدة عند استعماله في المفهوم المجازي ، وكلما كان احتياجه أكثر كان محذوره أشد .

لا يقال : قد تكون له مجازات فيحتاج إلى قرائن ؛ لأن المراد الأمر اللازم .

ثم شرع في فوائد المجاز منها :

• أنه أكثر وقوعاً في اللغة ، والأكثر أرجح ، ولذلك قيل : من أحب شيئاً أكثر من ذكره ، حتى قيل : أكثر اللغة مجاز^(٤) ؛ لأنك إذا قلت :

(١) في (ب) : معنى .

(٢) في (أ) : مفهومه .

(٣) في (ب) : يفهم .

(٤) القائل هو أبو الفتح بن جني . انظر الخصائص (٢/٤٤٧-٤٤٨) .

ضربت زيداً ، إنما ضربت بعضه .

• ولأنه أبلغ ؛ لأن قولنا : زيد أسد ، أبلغ في وصفه بالشجاعة [من قولنا : زيد شجاع]^(١) ، ومن قولنا : زيد كالأسد .

• ولأن المجاز قد يكون أوجز ، كقوله تعالى : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ﴾^(٢) ، وقوله : ﴿ أَوْ لَأَمْسَتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(٣) ، وإن كان لفظ الحقيقة تارة أوجز ، مثل : جداراً مائلاً ، لكن عدل عنه لفائدة في ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ ﴾^(٤) مفقودة في الحقيقة .

• ولأنه قد يكون أوفق ، إما للطبع لثقل لفظ الحقيقة ، أو عذوبة في المجاز ، وإما للمقام .

• إما لتعظيم يقتضيه الحال أو لتزيه السماع ، كقوله تعالى : ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾^(٥) ، وكذا ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ﴾^(٦) ، وإما لإهانة يقتضيها الحال .

• ومنها أنه يتوصل به إلى السجع ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾^(٧) ، لو قال : لفي الجنة ، فات السجع^(٨) .

(١) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٢) البقرة آية (١٩٧) .

(٣) النساء آية (٤٣) .

(٤) الكهف آية (٧٧) .

(٥) البقرة آية (١٨٧) .

(٦) المائدة آية (٦) .

(٧) الانفطار آية (١٣) .

(٨) السجع : هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر . التعريفات (ص ١١٧) ،

• والمقابلة ، كقولك : اتخذت للأشهب أدهماً ، ولو قلت : قيلاً ، فاتت المقابلة .

• والمطابقة^(١) ، كقوله تعالى : ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾^(٢) ، لو قال : فهديناه ، فاتت المطابقة .

• والجناس^(٣) ، كقولك : سبع سباع ، لو قلت : شجعان ، فات الجناس .

والروي^(٤) بأن يكون لفظ المجاز يوافق روي القصيدة دون لفظ الحقيقة وهو ظاهر .

وهذه الوجوه ذكرت أسباباً للعدول عن الحقيقة ، وذكرها المصنف مرجحات .

وعورض : بأن الاشتراك أولى أيضاً لفوائد فيه ، وخلوه عن مفاسد يشتمل عليها المجاز .

• منها : أن المشترك حقيقة ومن علاماتها الاطراد ، والمجاز غير مطرد ،

وراجع تعريفه في نهاية الإيجاز (ص ٩٦) .

(١) المطابقة : هي أن يجمع بين شيئين متوافقين وبين ضديهما ، ثم إذا شرطتهما بشرط وجب أن تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط ، كقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴾ [الليل ٥-٦] . التعريفات (ص ٢١٨) .

(٢) الأنعام آية (١٢٢) .

(٣) الجناس : مشابهة إحدى الكلمتين الأخرى . الكليات (ص ٢٧٥) ، وراجع نهاية الإيجاز (ص ٨٧) .

(٤) الروي : هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وتنسب إليه ، فيقال : قصيدة دالية أو تائية . التعريفات (ص ١١٣) ، وراجع مفتاح العلوم (ص ٥٧١) .

وما يكون مطرداً لا يكون مضطرباً ، وقد علمت أن بعض المجازات مطرد .
 • ومنها : أن الحقيقة من خواصها الاشتقاق ، فيشتق عن كل واحد
 فتتسع العبارات ، وذلك أمر مطلوب ، بخلاف المجاز .
 وفيه نظر ؛ لأن المجاز يجمع ، وهو نوع من الاشتقاق .
 • ومنها : أن المشترك يتجاوز عن كل واحد من مفهوميته ، بخلاف الآخر
 إذ لا يتجاوز إلا عن المفهوم الحقيقي ، فتكثر الفوائد فيكون أولى .
 • ومنها : خلو الاشتراك عن مفاصد المجاز ؛ لأن المشترك يستغني عن
 [٧٨/أ] العلاقة بين مفهوميته للوضع / لكل واحد منهما ، بخلاف المجاز فإنه لا يتجاوز
 إلا بعد ملاحظة العلاقة .

• ومنها : أنه لا يفتقر إلى وضع سابق عنه ، بخلاف المجاز .
 وكلام المصنف إنما يتم على القول بالاستلزام ، بخلاف ما ذكرنا ، وعن
 مخالفة ظاهر ، فإن استعمال اللفظ في مفهومه المجازي استعمال في غير الظاهر
 لأن ظاهره ما وضع له ، وعن الغلط لأن المشترك عند عدم القرينة لا يحمل
 على شيء فلا يقع غلط ، ولا كذلك المجاز ؛ لأنه عند عدم القرينة يحمل على
 الحقيقة ، وقد يكون المراد المجاز .

ثم قال : (وما ذكرنا من أن المجاز أبلغ... إلى آخر الوجوه) ، فقد يكون
 للمشارك ؛ لأنها أمور تابعة للبلاغة التي تكون للحقيقة والمجاز ، فيكون أبلغ
 إذا اقتضى المقام الإجمال و^(١) أوجز ، كالعين للجاسوس ، ويتوصل به أيضاً
 إلى المذكور .

(١) في (ب) : أو .

ثم قال : والحق أن كون المجاز أغلب ، لا يقابله شيء مما ذكر .

قال : (مسألة : الشرعية واقعة خلافاً للقاضي ، وأثبت المعتزلة الدينية [الحقيقة الشرعية] أيضاً .

لنا : القطع بالاستقراء أن الصلاة للركعات ، والزكاة والصيام والحج كذلك ، وهي في اللغة للدعاء ، والنماء ، والإمساك مطلقاً ، والقصد مطلقاً .

قولهم : باقية والزيادات شروط .

ردّ : بأنه في الصلاة ، ولا داع ولا متبع .

قولهم : مجاز ، إن أريد استعمال الشارع لها فهو المدعى ، وإن أريد أهل اللغة فخلاف الظاهر ، لأنهم لم يعرفوها ، ولأنها تفهم بغير قرينة) .
أقول : لا نزاع في وقوع الحقيقة اللغوية والعرفية^(١) .

وأما [الحقيقة]^(٢) الشرعية وهي شاملة للمنقول الشرعي ، وهو اللفظ الموضوع لمعنى ثم نقل في الشرع إلى معنى ثانٍ لمناسبة بينهما ، وغلب استعماله في الثاني حتى صار المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق من غير قرينة ، هو المعنى الشرعي^(٣) ، وشاملة للموضوعات المبتدأة وهي ألفاظ وضعها الشارع لمعانٍ ، إما من غير نقل من اللغة ، أو معه لكن من غير اعتبار مناسبة ، ولا نزاع في الإمكان ، والخلاف في الوقوع .

(١) راجع نهاية السؤل (١٤٦/٢) ، الإبهاج (٢٧٤/١) ، البحر المحيط (١٥٤/٢) .

(٢) الحقيقة : ساقطة من (ب) .

(٣) راجع تعريفات الحقيقة الشرعية في البحر المحيط (١٥٨/٢) .

ومختار المصنف وقوعها مطلقاً ، وبه قال المعتزلة^(١) [بالمعنى]^(٢) الثاني .
 قال الإمام فخر الدين : «زعموا أن الحقيقة الشرعية منقسمة إلى أسماء
 أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة ، وإلى أسماء أجريت على الفاعلين
 كالمؤمن والكافر والفاسق ، وهذا الضرب يسمى بالحقائق الدينية»^(٣) ،
 والمصنف لا يوافقهم على أن ما أجري على الفاعلين حقائق شرعية .
 ونفاها القاضي ، وبعض الفقهاء^(٤) .

فأما القاضي فقال : «إن الواقع في الشرع من ذلك باق على حقيقته
 اللغوية ، ولم يزد في معناها ، والزيادات شروط لصحة تلك المدلولات
 الشرعية ، والشرط خارج»^(٥) .

وقال الفقهاء : إن الشرع ما وضع ابتداء ولا نقل ، وإنما تجوز عن المعاني
 اللغوية إلى المعاني الشرعية لمناسبة ، فهي مجازات لغوية^(٦) ؛ لأنها على
 طريقتهم لا حقائق شرعية ، ضرورة انتفاء الوضع الذي هو جزء مفهوم

(١) راجع المعتمد (١٨/١) .

(٢) بالمعنى : ساقطة من (أ) .

(٣) المحصول (ج/١ق/١٤٤) .

(٤) ذكر المازري بأنه رأي المحققين من الفقهاء والأصوليين ، وهو قول القاضي أبي بكر ، وابن
 القشيري ، ونقله أبو منصور عن أبي حامد المرورودي والأشعري ، وحكاه عنه ابن فورك . راجع
 البحر المحيط (١٦٠/٢) ، وراجع المسألة في البرهان (١٧٤/١) ، مستصفي الغزالي (٣٢٦/١) ،
 كشف الأسرار (١٥٩/١) ، المحصول (ج/١ق/١٤٤) .

(٥) راجع البرهان (١٧٤/١) .

(٦) وهذا الرأي اختاره الرازي في المحصول (ج/١ق/٤١٥) ، وراجع نهاية السؤل (١٥٢/٢)

البحر المحيط (١٥٩/٢) .

الحقيقة ، هذا تحقيق النقل في هذا المكان^(١) .

احتج المصنف : بأن القطع حصل بالاستقراء أن الصلاة اسم للركعات بما فيها من الأقوال والهيئات ، والزكاة للمقدار المخرج من النصاب ، والصيام للإمساك الشرعي زماناً مخصوصاً مقروناً بنية ، والحج لقصدٍ مخصوصٍ ، وهذه المعاني متبادرة إلى الذهن عند إطلاق هذه الألفاظ بدون قرينة ، بعد أن كانت في اللغة الصلاة للدعاء ، والزكاة للنماء ، والصيام / للإمساك مطلقاً ، [٧٩/أ] والحج للقصد مطلقاً ، وهذا ما حصل إلا بتصرف الشرع ونقله إليها ، وهو معنى الحقيقة الشرعية .

قيل : قوله : (الصلاة للركعات) يبطل مذهب النافي^(٢) .

وقوله : (وهي في اللغة الدعاء) يبطل مذهب المعتزلة .

وفيه نظر ؛ لأنها عندهم أعم من أن تكون منقولة لم تعتبر فيها المناسبة ، أو غير منقولة فجاز أن يكون المذكور لم يعتبر الشارع فيه مناسبة ، نعم لم ضم

(١) محل النزاع في المسألة : أسماء الأفعال الشرعية كالصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، وأسماء الفاعلين كالكافر ، والمنافق ، والفاسق ، والمؤمن ، والمسلم ، هل نقلت عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية ، أو أنها باقية على أصل وضعها اللغوي ؟ .

في المسألة قولان :

الأول : أنها باقية على أصل وضعها اللغوي ، وبه قال الباقلاني ، وتابعه بعض الأصوليين .

الثاني : أنها حقيقة شرعية ، وبه قال المعتزلة ، والخوارج ، وبعض الفقهاء ، واختاره المصنف إلا أنه يخالفهم في القول بأنها موضوعة ابتداء غير منقولة عن الحقيقة اللغوية . التلخيص (٢٠٩/١) ، البرهان (١٧٤/١) ، شرح اللمع (١٣٦/١) ، المستصفي للغزالي (٣٢٦/١) ، الإحكام (٣٥/١) البحر المحیط (١٦٥-١٦٠/٢) .

(٢) في (ب) : القاضي .

إلى ما ذكر قولنا : لو لم يعتبر الشرع المناسبة لزم الاشتراك ، انتهض عليهم .
واعترض على الدليل المذكور من وجهين :

أحدهما : قولكم : الصلاة للركعات ، تمنعه ، بل هي باقية على معانيها اللغوية ، والشارع أوجب تلك المعاني اللغوية ، واعتبر في إسقاط الفرض بها شروطاً لا يسقط الفرض بدونها ، فلا نقل ، فكانت الصلاة المجزئة شرعاً صلاة لغوية مقترنة بالركعات ، لا أن الصلاة اسم للركعات .

ردّ : بأنها لو كانت باقية على معانيها اللغوية ، لم يصح استعمالها في صورة فقدان تلك المعاني ، لكن الصلاة لغةً إما الدعاء أو الاتباع ، ومنه سمي المصلي وهو التالي في الحلة^(١) ، وقد فقد الأمران في صلاة الأخرس المنفرد .
وفي هذا الرد^(٢) نظر ؛ لأن الدعاء لا يختص باللسان .

وأيضاً : الاتباع موجود ؛ لأنها تابعة الإيمان ، وأيضاً : لا ينحصر معنى الصلاة لغة فيما ذكر ، مع أنه كلام على المستند .

الثاني من جانب الفقهاء^(٣) : لا نسلم أن الاستعمال المذكور بطريق الحقيقة ، وإنما بطريق المجاز والعلاقة متحققة ، والدعاء جزء الركعات ، وتسمية الكل باسم الجزء مجاز^(٤) مشهور ، والركاة للنماء وهو سبب للشرعي ، وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز .

(١) لأن التالي للسابق في الخيل يسمى مصلياً ، لكونه متبعاً . راجع مادة صلا . لسان العرب (٤٦٦/١٤) .

(٢) في (ب) : الدليل .

(٣) راجع أدلة الفقهاء والاعتراضات عليها في الإحكام (٣٩/١-٤١) .

(٤) راجع الإحكام (٣٨/١) .

وقيل : إنه من جانب القاضي ، أي لو سلّم أن الزيادات داخلية في مفهومها ، لزم كونها مجازاً ، فلا تكون حقائق شرعية^(١) .

ثم أجاب : ما تريدون بكونها مجازاً ؟ .

إن أردتم أن الشارع استعملها في معانيها لمناسبة^(٢) للمعنى اللغوي اصطلاحاً لم يعهد من أهل اللغة ثم اشتهر حتى صار يفهم بغير قرينة ، فهو الحقيقة الشرعية .

وإن أريد أن أهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه ، فهو خلاف الظاهر لوجهين :

الأول : أنهم لا يعرفون تلك المعاني ، واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته .

الثاني : أن هذه المعاني تفهم من هذه الألفاظ عند الإطلاق من غير قرينة فلا تكون مجازاً .

قلت : وفيه نظر ؛ إذ له أن يختار الأول ، ولا يلزم من الاستعمال الوضع الذي هو جزء المفهوم الحقيقي ، فقد يكون الشارع تجوز للعلاقة ، واشتهر حتى صارت قرائن الأحوال دالة على أن مراد الشارع عند استعمالها المعنى المجازي ، فلا يلزم أن يكون حقيقة ، وهذا مدعانا لا مدعاكم .
فقوله : (وهو المدعى) ليس كذلك .

قال : (القاضي : لو كان كذلك لفهمها المكلف ، ولو فهمهما لنقل

(١) الإحكام (٣٨/١) .

(٢) في (ب) : المناسبة .

لأننا مكلفون مثلهم ، والآحاد لا تفيد ، ولا تواتر .
وأجيب : بأنها فهمت بالتفهم بالقرائن ، كالأطفال .
قالوا : لو كانت لكنت غير عربية ، [لأنهم لم يضعوها ، وأما الثانية
فلأنه يلزم ألا يكون القرآن عربياً .

وأجيب : بأنها عربية [^(١) بوضع الشارع لها مجازاً ، أو أنزلناه ضمير
[٨٠/٧] السورة ، ويصح إطلاق / اسم القرآن عليها ، كالماء والعسل ، بخلاف
نحو : المائة والرغيف . ولو سلم ، فيصح إطلاق العربي على ما غالبه عربي
كشعر فيه فارسية وعربية) .

أقول : قال القاضي : لا تكون هذه الأسماء حقائق شرعية ، وإلا لزم أن
يُفهمها الشارع للمكلفين أولاً ، لأن الفهم شرط التكليف ، ولو فهمها لنقل
إلينا ، لأننا مكلفون مثلهم ، والفهم شرط التكليف ، ولو نقل إلينا ، فإما
بالتواتر ولم يوجد قطعاً ، وإلا لما وقع خلاف ، وإما آحاد ولا تفيد العلم .

أجاب : بأنها فهمت لنا ولهم بالترديد بالقرائن ، كالأطفال يتعلمون
اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى ، لامتناعه بالنسبة إلى من
لا يعلم شيئاً من الألفاظ ، وهذا طريق قطعي لا ينكر ، فإن عنيتم بالتفهم
والنقل ما ذكرتم معنا الملازمة ، وإن عنيتم ما هو أعم معنا بطلان التالي ،
والشارع فهمهم حال الخطاب لا قبله بالقرائن .

احتجوا أيضاً : بأن الأسماء المذكورة لو كانت حقائق شرعية ، لكنت
غير عربية ، واللازم باطل .

(١) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

أما الملازمة ؛ فلأن نسبة الألفاظ إلى اللغات إنما كنسبة^(١) دلالتها بالوضع على المعاني في تلك اللغة ، وواضعوا لغة العرب لم يضعوها على ذلك التقدير فلا تكون عربية ، وأما الثانية ؛ فلأنه يلزم ألا يكون القرآن عربياً ؛ لأن ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون عربياً كله ، [لكنه عربي كله]^(٢) ، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٣) .

أجاب أولاً : بمنع الملازمة ، أي لا نسلم أنها تكون [غير]^(٤) عربية ، وإنما يلزم ذلك لو لم يضعها الشارع لشيء يكون بينه وبين المعنى اللغوي مناسبة ، والشارع عربي ، فهي مجازات لغوية ؛ لأن معنى كون اللفظ عربياً إفادته لمعناه على طريق العرب ، إما على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ، فلما نقلها واشتهرت في الثاني ، صارت حقائق .

سلمنا ، ومنع بطلان التالي .

قولكم : « لكنه عربي كله » ممنعه ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ ﴾^(٥) ضمير السورة ، وقوله : (ويصح إطلاق اسم القرآن عليها) جواب عن سؤال تقريره : السورة بعض القرآن ، والقرآن اسم للمجموع ، وبعض الشيء غيره .

أجاب : أن القرآن اسم جنس يطلق على القليل والكثير منه ، ولذلك لو

(١) في (ب) : هو بحسب .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٣) يوسف آية (٢) .

(٤) غير : ساقطة من (أ) .

(٥) يوسف آية (٢) .

حلف أن لا يقرأ القرآن حنث بسورة ، وجزء الشيء إذا شارك غيره في معناه صح أن يقال هو كذا ، و^(١) هو بعض كذا بالاعتبارين ، كالماء والعسل ، إذ القرآن الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، فما وجد فيه هذا المعنى أطلق عليه قرآن ، بخلاف ما إذا لم يشارك الجزء الكل في المعنى ، كالمائة والرغيف . سلمنا أن الضمير للقرآن لا للسورة ، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون بعضه غير عربي ، ويطلق العربي على المجموع لكون غالبه عربياً ، كشعر فيه ألفاظ فارسية ، فإنه يقال له عربي وإن كان بطريق المجاز ، لكن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، فالمنع الأول أحسن ، لكن بتقدير أن تكون مبتدأ من غير نقل ، المنع الثاني أولى .

قال : (المعتزلة : الإيمان التصديق ، وفي الشرع العبادات ؛ لأنها الدين المعبر ، والدين الإسلام ، والإسلام الإيمان ، بدليل ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ ﴾ [٨١/١] فثبت أن الإيمان العبادات ، وقال تعالى : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ / فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ، وعورض بقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ . قالوا : لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمناً وليس بمؤمن ؛ لأنه مخزي بدليل : ﴿ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾ والمؤمن لا يخزي ، بدليل : ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾ . وأجيب : بأنه للصحابة ، أو مستأنف) .

أقول : قالت المعتزلة^(٢) : «الإيمان التصديق لغة ، وفي الشرع العبادات

(١) في (أ) : أو .

(٢) راجع الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٧٠٧) ، وراجع الإحكام (٤١/١) .

المخصوصة» ، ولا مناسبة مصححة للتجاوز قطعاً .

أما الأول : فبالإجماع .

وأما الثاني : فلأن العبادات هي الدين المعتر ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ ^(١) أي الملة المستقيمة المعترة ، وذلك إشارة إلى جميع ما ذكر ، فثبت أن العبادات هي الدين المعتر ، والدين المعتر هو الإسلام ، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ ^(٢) ، فغير المعتر لا يكون إسلاماً ، والإسلام الإيمان ؛ لأنه لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ ^(٣) ، لكن الإيمان مقبول من مبتغيه ، ينتج : العبادات إيمان ، ينعكس : الإيمان هو العبادات .

وأيضاً : الإسلام الإيمان لأنه استثنى المسلمين من المؤمنين ، والمنقطع مجاز والمتصل يدل على دخول المستثنى في المستثنى منه فالمسلمون مؤمنون ، فالإسلام إيمان . ثم قال : (وعورض بقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ﴾ ^(٤)) ، وهذا يصلح أن يكون معارضة في المقدمة .

وتقريره : أن ما ذكرتم من الآيتين وإن دلتا على أن الإسلام هو الإيمان ، لكن عندنا ما ينفيه ؛ لأنه لو كان الإسلام هو الإيمان لما ثبت الإسلام عند

(١) البينة آية (٥) .

(٢) آل عمران آية (١٩) .

(٣) آل عمران آية (٨٥) .

(٤) الحجرات آية (١٤) .

سلب الإيمان ، والتالي باطل لقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ ^(١) ، يصح أن يكون معارضة للدليل .

وتقريره : الإيمان ليس العبادات وإلا لكان إسلاماً بعين ما ذكرتم ، وليس بإسلام لقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ﴾ ^(٢) ، وفي هذه المقدمات نظر .

أولاً : نمنع عود الإشارة إلى جميع المذكور ، وظاهر أنه إلى الإخلاص فقط ، سلمنا قولكم : لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه ، نمنعه ، والآية دللت على أن الدين الذي هو غير الإسلام غير مقبول ، لا على أن كل شيء ما عدا الإسلام غير مقبول ، فجاز أن يكون غير دين فلا يلزم أن لا يكون مقبولاً .

قلت : ونلتزمه ، وهو مذهب السلف وأكثر العلماء ؛ لأنهم يقولون : الإيمان في الشرع التصديق والنطق بالشهادة ، بحيث لو أخلّ بأحدهما لم يكن مؤمناً ، وأما الآية فلا تدل إلا على أن المسلم هو المؤمن ، ولا يلزم من صدق شيئين على شيء اتحاد مفهوم ذينك الشيئين ، إذ شرط الاستثناء صدق أحدهما على الآخر ، لا اتحاد المفهومين .

سلمنا ، ولا ينعكس إلا بعض الإيمان عبادات ، وليس المدعى . قالوا : لو لم يكن نفسها ، لكان قاطع الطريق مؤمناً ؛ لأنه لو لم يكن فعل العبادات ، لكان نفس تصديق النبي ﷺ ، إذ لا قائل بثالث إجماعاً ، فحينئذ يكون قاطع الطريق مؤمناً لوجود التصديق الخاص منه .

وأما بطلان التالي ؛ فلأن قاطع الطريق مخزي ، ولا شيء من المؤمن

(١) الحجرات آية (١٤) .

(٢) الحجرات آية (١٤) .

مخزي ، فنتج من الثاني : لا شيء من قاطع الطريق بمؤمن .

أما الصغرى ؛ فلأنه يدخل النار لقوله تعالى : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ / [٨٢/١] عَظِيمٌ ﴾^(١) وهو النار إجماعاً ، وكل من يدخل النار فهو مخزي ، لقوله تعالى : ﴿ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾^(٢) .

وأما الكبرى ؛ فلقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾^(٣) .

والجواب : منع كلية الكبرى ، وسنده أن معه ظاهر في الصحابة وهو براء من قطع الطريق ، هذا إذا عطف «والذين آمنوا» على ما قبله ، أما إذا جعل الواو للاستئناف ، لم يثبت صدقها جزئية ولا كلية .

قال : (مسألة : المجاز واقع خلافاً للأستاذ ، بدليل : الأسد للشجاع [وقوع المجاز في اللغة] والحمار للبليد ، وشابت لمة الليل .

المخالف : يخل بالفاهم ، وهو استبعاد) .

أقول : ذهب أكثر الأصوليين إلى أن المجاز واقع في اللغة^(٤) .

ونفاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^(٥) .

(١) البقرة آية (٧) .

(٢) آل عمران آية (١٩٢) .

(٣) التحريم آية (٨) .

(٤) راجع المعتمد (٢٣/١) ، شرح اللمع (١١٥/١) ، المحصول (ج١/ق١/٤٤٧) ، الإحكام (٤٣/١) ، المسودة (ص٥٦٤) ، الإبهاج (٢٩٦/١) ، البحر المحیط (١٨٠/٢) ، فواتح الرحموت (٢١١/١) ، إرشاد الفحول (ص٢٢) .

(٥) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهرا ن ، فقيه شافعي ، من مؤلفاته : «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدین» ، وله رسالة في أصول الفقه ، توفي سنة (٤١٨هـ) ، تهذيب الأسماء واللغات

حجة الجمهور^(١) : أنهم أطلقوا الأسد على الشجاع ، والحمار على البليد ، وشابت لِمَّة^(٢) الليل لظهور ضوء الصبح ، واستعمالها في المذكور لا يكون بطريق الحقيقة ؛ لأنه يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه ولا تفهم هذه المعاني منها إلا بقرينة ، وهو معنى المجاز .

احتج الأستاذ^(٣) : بأنه لو وقع لزم الإخلال بالتفاهم واللازم باطل . بيان الزوم ؛ أنه عند عدم القرينة يحمل على الحقيقة ، وعند وجودها قد يغفل عنها المخاطب ، أو تكون حقيقة يفهم المعنى الحقيقي فيقع الإخلال بالتفاهم . وأجيب : بمنع الملازمة ، فقد يخل بالفهم التفصيلي لا بالفهم مطلقاً ، ويكون العرض منه الفوائد السابقة ، سلمنا ونمنع بطلان التالي ، وما ذكرتم لا يدل على استحالة الوقوع بل على استبعاده ، ولا يعتبر مع القطع بالوقوع .

قال : (ووقع في القرآن خلافاً للظاهرية ، بدليل : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، ﴿ وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ، ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقِضَ ﴾ ، ﴿ فَاعْتَدُوا ﴾ ، ﴿ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ ، وهو كثير .

قالوا : المجاز كذب لأنه ينفي ، فيصدق .

﴿ ووقع المجاز في القرآن ﴾
﴿ ١٦٩/٢ ﴾ ، سير أعلام النبلاء (٣٥٣/١٧) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ١٣٥) ، وراجع رأي الأستاذ في المصادر السابقة .

(١) راجع هذه الحجج في الإحكام (٤٣/١) .

(٢) بالكسر : هو شعر الرأس ، وقيل : هو الشعر الذي يجاوز شحمة الأذن . راجع مادة ل م م في لسان العرب (٥٥١/١٢) ، ومادة ل م م في القاموس المحيط (ص ١٤٩٦) ، ومادة ل م م في مختار الصحاح (ص ٦٠٥) .

(٣) راجع هذه الحجج في الإحكام (٤٣/١) .

قلنا : إنما يكذب إذا كانا معاً للحقيقة .

قالوا : يلزم أن يكون الباري تعالى متجاوزاً .

قلنا : مثله يتوقف على الإذن) .

أقول : القائلون بوقوعه في اللغة اختلفوا ، هل وقع في القرآن أم لا ؟ .

فنافاه الظاهرية^(١) ، وأثبتته الأكثرون^(٢) .

احتج المثبتون^(٣) بآيات منها قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٤) وهو

من مجاز الزيادة ؛ لأن المراد في الآية نفي المثل ، لأنها لبيان الوجدانية ، إذ لو كان المراد نفي المثل الذي هو حقيقة ، لم تدل على الوجدانية ، إذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل ، بل ظاهره ثبوت المثل ؛ لأن من قال : ليس لابن فلان مثل ، اقتضى ثبوت ابن فلان . وأيضاً كان يلزم نفيه تعالى لأنه مثل مثله ؛ لأن نفي مثل المثل يستلزم تعقل مثل المثل ، وتعقل مثل المثل يستلزم تعقل المثل ، وتعقل المثل يستلزم أن يكون تعالى مثلاً لذلك ، لأن المثلية إنما تتحقق من الجانبين ، فلو كان المراد الحقيقة لزم نفيه .

(١) وتبعهم ابن خوزيمنداد من المالكية ، والإسفرائيني ، وابن القاص من الشافعية ، وحكاه الصيمري من الحنفية عن أبي مسلم الأصفهاني ، وحكاه أبو يعلى عن بعض الخنابلة . راجع الإحكام لابن حزم (٤١٣/١) ، العدة (٢/٦٩٥) ، إحكام الفصول (٦٩) ، شرح اللمع (١١٥/١) ، البحر المحيط (١٨٢/٢) .

(٢) راجع المعتمد (١/٢٤) ، العدة (٢/٦٩٥) ، إحكام الفصول (ص٦٩) ، شرح اللمع (١١٥/١) ، البحر المحيط (١٨٢/٢) ، المحصول (ج١/ق١/٤٦٢) ، الإحكام (١/٤٤) ، كشف الأسرار (٨٠/٢) .

(٣) راجع هذه الحجج في شرح اللمع (١/١١٦) ، الإحكام (١/٤٤) .

(٤) الشورى آية (١١) .

لا يقال : الحكم بكونه مثلاً لمثله موقوف على ثبوت مثله الذي هو محال ، فلا يكون مثلاً لمثله . لأننا نقول : الحكم لا يتوقف على ثبوت المثل في الخارج ، بل على تعقل ما صدق عليه أنه مثل .

والحق : أن الكاف للتشبيه فلا مجاز ، ويلزم منه نفي المثل ؛ لأن وجود مثل المثل لازم لوجود المثل ، فلزم من نفي مثل مثله نفي مثله ؛ لأنه كلما انتفى اللازم انتفى الملزوم ، فهو نفي للتشبيه المستلزم لنفي الشريك ، والمقصود به نفي من يشبه أن يكون مثلاً فضلاً عن المثل حقيقة ، والله تعالى ليس مثلاً لمثله ؛ لأن معنى مثل مثل الله ، هو الشيء الثابت الذي يساويه في تمام الماهية ولوازمها ، ويغايره بالعوارض فلا / يصدق هذا على الله ، والمثل المتعقل إنما هو مفهوم شيء يشارك الله وهذا ليس مثلاً بالحقيقة لاختلافهما في اللوازم . وأيضاً لما ثبت بالبرهان أنه لا مثل له لم يكن مثلاً لمثله فلا يلزم نفيه . ومنها قوله : ﴿ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ﴾ ^(١) والمراد أهلها لامتناع سؤالها ، وليس القرية حقيقة في الجماعة وإلا لزم الاشتراك ، ولا في القدر المشترك الذي هو المجتمع ، وإلا لما تبادر الذهن إلى البناء المجتمع .

لا يقال : يحمل على الحقيقة ؛ لأنه يمكن نطق القرية على سبيل المعجزة لأن ذلك إنما يقع عند التحدي ، ولم يتحقق التحدي حينئذ ، مع أن مثل ذلك بعيد الوقوع .

ومنها قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقِضَ ﴾ ^(٢) والإرادة إنما يوصف بها الحي

(١) يوسف آية (٨٢) .

(٢) الكهف آية (٧٧) .

فشبهه إشرافه على السقوط بالإرادة لوجود الميل ، وفيه استعارة .
ومنها قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ ^(١) أطلق
الاعتداء على القصاص مع أنه أمر جائز والآخر حرام ، لكن الاعتداء سبب
للقصاص أو ضد له أو مشابه له في الصورة ، فالإطلاق بالاعتبارات الثلاث
مجاز .

وكذا ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ ^(٢) بعين ما ذكر .
وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ ^(٣) ، ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ
الذِّلِّ ﴾ ^(٤) ، ﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ ^(٥) إلى غير ذلك .
احتج الظاهرية بوجهين :

الأول : المجاز كذب ، وما هو كذب لا يقع في كلام الله تعالى ، أما أنه
كذب فلأنه ينفي ويصدق النفي فلا يصدق إثباته ، وإلا لصدق النفي
والإثبات معاً .

وجوابه : منع الصغرى ، فإن النفي باعتبار الحقيقة والإثبات باعتبار
المجاز ، والكذب إنما يلزم لو كان الإثبات والنفي معاً بطريق المجاز أو بطريق
الحقيقة ، فلا استحالة للاختلاف في المحمول .

احتجوا : بأنه لو وقع ، لكان الله تعالى متجاوزاً ، واللازم باطل .

(١) البقرة آية (١٩٤) .

(٢) الشورى آية (٤٠) .

(٣) مريم آية (٤) .

(٤) الإسراء آية (٢٤) .

(٥) المائدة آية (٦٤) .

أما الملازمة ؛ فلأن من قام به فعل فإنه يشتق له منه اسم .
أجاب : بمنع الملازمة ؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية .
سلمنا ، ونمنع بطلان التالي ؛ لأن اللازم صحته لغة وعقلاً .
قال : (مسألة : في القرآن مُعَرَّب ، وهو عن ابن عباس ، وعكرمة ،
[المُعَرَّب] ونفاه الأكثرون .

لنا : المشكاة هندية ، وإستبرق وسجيل فارسية ، وقسطاس رومية .
قولهم : مما اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور بعيد .
وإجماع أهل العربية على أن نحو إبراهيم ، منع من الصرف للعجمة
والتعريف، يوضحه .

المخالف : بما ذكر في الشرعية ، وبقوله تعالى : ﴿ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾
فنفي أن يكون متنوعاً .

وأجيب : بأن المعنى من السياق : أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا
يفهمه ، وهم يفهمونها .

ولو سلّم نفي التنويع فالمعنى : أعجمي لا يفهمه ، وهو يفهمونها) .
أقول : هذه المسألة تشارك المجاز في أن كلاً منهما ليس من الموضوعات
الحقيقية للغة العرب ، والجمهور على عدم وقوعه في القرآن^(١) .
وأثبتته ابن عباس ، ومولاه^(٢) .

(١) راجع الرسالة للشافعي (ص ٤٥) ، العدة (٧٠٧/٣) ، الإحكام (٤٧/١) ، المسودة
(ص ١٧٤) ، شرح المحلى على جمع الجوامع (٣٢٦/١) ، فواتح الرحموت (٢١٢/١) ، إرشاد
الفحول (ص ٣٢) .

(٢) عكرمة بن عبد الله ، مولى ابن عباس ، أحد فقهاء مكة من التابعين ، بربري الأصل من أهل
ح

واختاره المصنف^(١) ، واحتج عليه : بأن المشكاة^(٢) هو الكوة في لغة الهند وإستبرق^(٣) غليظ الدياج في لغة الفرس ، [وسجيل^(٤) من لغة الفرس]^(٥) أيضاً ، وقسطاس^(٦) وهو الميزان في لغة الروم^(٧) .

قيل : المذكور مما وافق فيه وضع العرب وضع غيرهم ، كالصابون والتنور ، فإن اللغات متفقة فيه .

أجاب : بأن هذا الاحتمال بعيد ؛ لأن مثل هذا نادر ، والاحتمالات البعيدة لا تدفع^(٨) بالظهور .

ثم قال : / ومما يوضح أن المعرب في القرآن ، إجماعهم على أن نحو [٨٤/١] «إبراهيم» منع من الصرف للعجمة والتعريف ، وليس مما اتفق فيه اللغات ، لكن كونه عربياً يناهز منع صرفه للعجمة ، إذ ما اتفق فيه^(٩) اللغات لا يمنع

المغرب ، توفي سنة (١٠٤هـ) . تذكرة الحفاظ (١/٩٥) ، شذرات الذهب (١/١٣٠) ، طبقات المفسرين للداودي (١/٣٨٠) .

(١) راجع العدة (٣/٧٠٧) ، الإحكام (١/٤٧) ، البرهان في علوم القرآن للزركشي (١/٢٨٧) المزهري للسيوطي (١/٢٦٨) .

(٢) وردت في الآية (٣٥) من سورة النور بلفظ مشكاة .

(٣) وردت في الآية (٣١) من سورة الكهف .

(٤) وردت في الآية (٤) من سورة الفيل .

(٥) ما بين المعقوفين ساقطة من (أ) .

(٦) وردت في الآية رقم (٣٥) من سورة الإسراء .

(٧) راجع المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم للمجريطي (ص٦٣، ٣٣٩، ٥٤٠) .

(٨) في (ب) : ترفع .

(٩) في (ب) : عليه .

من صرفه لكونه أعجمياً أيضاً .

وفي هذا الاستدلال نظر ؛ إذ الخلاف ليس في الأعلام^(١) ، بل في أسماء الأجناس^(٢) .

احتج المخالف : بما تقدم في الحقيقة الشرعية فإنها لو كانت لكانت غير عربية ، وأيضاً لو كانت لفهما المكلف ، وقد تقدّم تقريرهما^(٣) وجوابهما .
احتجوا أيضاً : بأنه لو وقع المعرب في القرآن ، لكان القرآن متنوعاً .
أما الملازمة فيينة ، لكنه غير متنوع لقوله تعالى : ﴿ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾^(٤) لأنه للإنكار .

والجواب : منع بطلان التالي .

قوله : «نفي أن يكون متنوعاً» ، قلنا : إنما يلزم ذلك لو كان كله صفة للكلام وليس كذلك ، إذ المعنى من السياق : أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فيبطل الغرض من إنزاله ، وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الإنكار ، أو نقول : يجوز أن يكون انتفاء كونه أعجمياً بكونه ليس كله أعجمياً فلا يلزم نفي التنوع ، ولو سلم أنهما صفتان للكلام ، فلا نسلم أنه نفي التنوع مطلقاً ، بل التنوع الذي لا يفهمونه وهم يفهمون المعرب .

(١) العلم : هو ما كان نفس تصوره مانعاً من الشركة فيه . المحصول (ج ١/ق ٣١١/١) ، وعرفه القرافي بأنه : «الموضوع الجزئي كزيد» . شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢) .

(٢) اسم الجنس : هو ما وضع لأن يقع على شيء وعلى ما أشبهه ، كالرجل فإنه موضوع لكل فرد خارجي على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه . التعريفات (ص ٢٥) .

(٣) في (أ) : تقريرها .

(٤) فصلت آية (٤٤) .

قال : (مسألة : المشتق : ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه . [المشتق]
وقد يزداد : بتغير ما ، وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره ، وقد يختص
كالقارورة والدبران) .

أقول : المشتق^(١) : كلمة وافقت أصلاً ، أي كلمة أخرى في حروفه
الأصول ومعناه ، فما لم يوافق أصلاً له^(٢) لا يكون مشتقاً ؛ لأن المشتق فرع
المشتق منه ، فلو كان أصلاً في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقاً
فضارب ومضروب ليس أحدهما مشتق من الآخر ، إذ ليس أحدهما أصلاً .
وقوله : (بحروفه الأصول) ، لأن المشتق فرع ، والأصالة والفرعية لا
تتحقق بدون الحروف الأصول ، فيخرج نحو جلس بالنسبة إلى العقود ؛ لأنه
موافق لأصله معنى فقط ، وحروف الزيادة^(٣) لا عبرة بها ، فيخرج نحو
استرد من الاسترجاع ، فإنه وافق أصلاً في معناه وحروفه لكن الزوائد لا
الأصول .

وقوله : (ومعناه) يخرج نحو ضرب ، والضرب بمعنى السير في الأرض
للاختلاف في المعنى .

(١) عرفه الآمدي بأنه : «ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو
الحركات أو فيهما ، وجعل دالاً على ذلك المعنى ، وعلى موضوع له غير معين ، كتسمية الجسم
الذي قام به السواد أسود ، والبياض أبيض ، ونحوه» . الإحكام (٥٠/١) ، وراجع تعريف
الاشتقاق في نهاية الإيجاز (ص ٩٠) ، البحر المحيظ (٧٢/٢) ، التعريفات (ص ٢٧) ، شرح
الكوكب المنير (٢٠٤/١) .

(٢) في (ب) : أصله .

(٣) في (ب) : وحروفه الزائدة .

وقال : (ما وافق أصلاً) حتى نعم ما كان من اسم عين أو اسم معنى ، بل ويتناول مذهب البصريين القائلين إن المصدر اسم للفعل ، ومذهب الكوفيين القائلين بعكس ذلك .

واعلم أن الأصالة والفرعية لا تتحقق إلا بتغير^(١) ما ، ولفظ الموافقة يدل عليه أيضاً ، وإلا كان أحدهما عين الآخر إن اتفقا في المعنى ، أو كان مشتركاً إن اختلفا فيه ، فعلم من التعريف أنه لا بد من مغايرة بينهما لفظاً ومعنى ، فلا حاجة إلى زيادة بتغير^(٢) ما ، فاستقط ما اعترض به على الطرد مما يوافق معنى كالتكلى والتكلى^(٣) ، وهي التي لا ولد لها ، والجلب والجلب^(٤) ، والمعدول مثل : ثلاث عن ثلاثة [ثلاثة]^(٥) لإتحاد المعنى .

وقيل : فائدة القيد ليعلم منه بطريق المطابقة أنه يكفي التغير الاعتباري كما في ذلك مفرداً وجمعاً ، فإن الضمة فيه جمعاً ، غيرها مفرداً ، وكذا ناقة هجان^(٦) ، ونوق هجان ، ورجل عدل من العدل ؛ لأن التغير في الجميع اعتباري ، وبعض المحققين لم يجعله قيداً وإنما جعله تمهيداً للقسمة ، أي لا بد من تعبير إما بزيادة أو نقصان أو بهما إلى آخره .

(١) في (ب) : بتغير .

(٢) في (ب) : بتغير .

(٣) التكلّي والتكلى : المرأة التي تقعد وأنها أو زوجها . لسان العرب مادة ت ك ل (٨٨/١١) .

(٤) الجلب : الحياة ، والجلب : ما جلب من خيل وغيرها . القاموس المحيط مادة ج ل ب

(ص ٨٧) .

(٥) ثلاثة : سقطت من (ب) .

(٦) الهجان : الداقة التي تدر بها الفحل ، وهي بنت لهن فلتحت وأنجحت . القاموس المحيط مادة

ه ج ن (ص ١٥٩٩) .

ولعل قوله المصنف : (وقد يراد) إشارة إلى / التضعيف .

وأورد على الثاني : نحو طلب من الطلب لعدم التغيير .

وأجيب : بأن حركة الفعل لما كانت حركة بناء كالجزم من الكلمة للزومها ، وإن كان أصل البناء الوقف لكن عدل عنه لعلية ، فصارت لازمة فكانت كالجزم ، وحركة المصادر عارضة لتبديلها ، فكان التغيير حاصلًا ؛ لأن حركة الإعراب إنما عرضت له حالة التركيب ، وهي تتبدل بحسب العوامل فالتغيير حاصل .

واعلم أن الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب ، كضرب وضارب ويسمى الأصغر ، أو بدونه نحو رمي ورام ، وسمي وسام ويسمى الصغير ، أو المناسبة في الحروف ويسمى الأكبر ، نحو تَلَمَّ (١) وتَلَّب (٢) ويعتبر في الأصغر الموافقة في المنى ، وفي الآخرين مناسبتة ، وينبغي أن يكون مراده (بحروفه الأصول) أن تكون على ترتيبها .

واعلم أن الاشتقاق يحدّ باعتبار العلم ، كما قيل (٣) : هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فيرد أحدهما إلى الآخر ، ويحدّ باعتبار العمل ، كما قيل (٤) : هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه ، وهما معاً يخرجان من حدّ المصنف .

واعلم أن التغيير اللفظي ينتهي إلى خمسة عشر ؛ لأنه إما أن يكون بزيادة

(١) تَلَمَّ : أحدث خلة وفتحة . مختار الصحاح مادة ث ل م (ص ٨٦) .

(٢) تَلَّبَ : تنقص وصرح بالعيب . المصدر نفسه (ص ٨٥) .

(٣) راجع البحر الخيط (٧٣/٢) .

(٤) المصدر نفسه .

حروف ، أو زيادة حركة ، أو زيادتهما ، أو نقصانه ، أو نقصانهما ، أو
زيادة حرف ونقصان حرف ، أو زيادة حركة ونقصان حركة ، أو بزيادة
حرف ونقصان حركة ، أو عكسه ، أو زيادتهما ونقصان حرف ، أو
زيادتها ونقصان حركة ، أو بنقصانهما وزيادة حرف ، أو بنقصانهما وزيادة
حركة ، أو زيادتهما ونقصانهما .

- الأول : كاذب من الكذب .
- الثاني : ضرب من الضرب .
- الثالث : ضارب من الضرب .
- الرابع : خاف من الخوف .
- الخامس : رجل فرّح بالإسكان من الفرح .
- السادس : غلا من الغليان ، وفي هذا المثال نظر ؛ لزيادة الألف .
- السابع : مسلمة ومسلمات .
- الثامن : حذّر من الحذر .
- التاسع : عادّ بالتشديد من المعد^(١) .
- العاشر : نبت من النبات .
- الحادي عشر : قائل من القول .
- الثاني عشر : اضرب من الضرب .
- الثالث عشر : كالّ بالتشديد من الكلال .
- الرابع عشر : استخرج من الاستخراج .

(١) في (أ) : العدد .

الخامس عشر : ارم من الرامي .

ثم المشتق قد يطرد كأسماء الفاعلين والمفعولين ، والصفة المشبهة ، واسم التفضيل ، فإن الضارب شيء له الضرب يطلق على كل من له ذلك ، وقد لا يطرد كالقارورة والدبران^(١) ، فإنها لا تطلق على كل ما يكون مقراً للمائعات ، بل تختص بالزجاجة المخصصة ، وكذا الدبران لا يطلق على كل ذي دبور ، بل يختص بمجموع كواكب خمسة من الثور^(٢) ، وعلته^(٣) أن وجود معنى الأصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث إنه داخل في التسمية فهذا يطرد ، وقد يعتبر من حيث إنه مصحح لها مرجح لها من غير دخوله في التسمية ، والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها ، بل باعتبار خصوصها ، فهذا لا يطرد .

[اشتراط بقاء
المعنى في كون
المشتق حقيقة]

قال : (مسألة : اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة .

ثالثها : إن كان ممكناً اشترط .

المشترط : لو كان حقيقة وقد انقضى ، لم يصح نفيه .

وأجيب : بأن المنفي الأخص ، فلا يستلزم نفي الأعم .

قالوا : لو صح بعده لصح قبله .

أجيب : إذا كان الضارب من ثبت له الضرب ، لم يلزم) .

أقول : المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب حالة الضرب

(١) الدبران : منزل للقمر . القاموس المحيط مادة د ب ر (ص ٤٩٩) .

(٢) الثور : برج من بروج السماء على التشبيه . راجع مادة ث و ر لسان العرب (٤/١١٢) .

(٣) في (ب) : وعلامته .

[٨٦/١] حقيقة اتفاقاً^(١) ، وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب / مجاز اتفاقاً ، وبعد

وجوده منه وانتفائه عنه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن غير ضارب .

قيل : إطلاق الضارب عليه بطريق المجاز ، وهو مذهب المتأخرين^(٢) .

الثاني : أنه بطريق الحقيقة ، وهو مذهب ابن سينا^(٣) .

الثالث : إن كان المشتق مما يمكن بقاءه كقائم وقاعد فإنه مجاز ، فإن

كان مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم فهو حقيقة^(٤) .

وهذا معنى قوله : (اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة) أي

صدق المشتق حقيقة مشروط ببقاء معنى المشتق منه^(٥) .

وقيل : لا^(٦) ، وقيل : بالتفصيل^(٧) .

والمشترط مطلقاً لا يصدق عنده المتكلم والمخبر حقيقة إلا حالة التكلم

(١) راجع الإحكام (٥١/١) ، شرح تنقيح الفصول (٤٧/١) ، نهاية السؤل (٨٠/٢) ، المسودة (ص ٥٧٠) ، البحر المحيط (٩١/٢) ، شرح الكوكب المنير (٢١٣/١) ، تيسير التحرير (٧٢/١) .

(٢) ورجحه الرازي والقراقي والبيضاوي . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٢٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٩٦) ، نهاية السؤل (٨٢/٢) ، البحر المحيط (٩١/٢) .

(٣) راجع نهاية السؤل (٨٢/٢) ، البحر المحيط (٩١/٢) .

(٤) نقله الآمدي وتبعه عليه ابن الحاجب . راجع الإحكام (٥١/١) ، البحر المحيط (٩١/٢) .

(٥) وهو رأي ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٢٩) ،

البحر المحيط (٩١/٢) .

(٦) ذكر الرازي بأنه الأقرب . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٢٩) .

(٧) القول بالتفصيل نقله الآمدي وابن الحاجب . راجع الإحكام (٥١/١) ، البحر المحيط

(٩١/٢) .

ولو عند آخر جزء منه ، وأصحاب المذهبين الباقيين يصدق عندهما بعد ذلك .
وكان المصنف مال إلى الوقف .

احتج المشتري : بأنه لو كان الإطلاق بعد انقضاء المعنى بطريق الحقيقة لم يصح نفيه واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن الحقيقة لا يصح نفيها لما تقدم .
وأما [بيان]^(١) بطلان التالي ؛ فلأنه عند انقضاء الضرب يصدق [أنه]^(٢) ليس بضارب في الحال ، وإذا صدق ذلك ، صدق ليس بضارب مطلقاً ؛ لأن النفي في الحال أخص من النفي في الجملة ، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم ، وإذا صدق ليس بضارب لا يصدق ضارب ، وهو المدعى .
أجيب : بمنع انتفاء التالي .

قوله : إذا صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب مطلقاً ،
منعه ، فإن الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً ، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم .

قيل^(٣) على الجواب : المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال ،
فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقاً ؛ لأن النفي^(٤) المطلق لازم للنفي المقيد .

وجوابه حينئذ : لا نسلم حينئذ صدق قولنا : ليس بضارب في الحال ؛
لأنه يكون معناه : زيد ليس في الحال بضارب ، وهو عين المتنازع فيه .

(١) بيان : ساقطة من (أ) .

(٢) أنه : ساقطة من (أ) .

(٣) القائل هو الأصمهباني . انظر بيان المختصر (١/٢٤٦) .

(٤) في (ب) : نفي .

قيل^(١) عليه أيضاً : إذا صدق زيد ليس بضارب في الحال ، وجب أن يصدق زيد ليس بضارب مطلقاً ، وإلا صدق نقيضه وهو : ضارب دائماً ، وهو يناهض ليس بضارب في الحال الذي ثبت صدقه بالاتفاق .

وأجيب : بأنه إن أراد بقوله : ليس بضارب مطلقاً ، أنه ليس بضارب في شيء من الأزمنة ، فلا نسلم صدقه على تقدير صدق ليس بضارب في الحال . قوله : وإلا لصدق نقيضه ، وهو زيد ضارب دائماً .

قلنا : لا تناقض بين الدائمتين ، وإن أراد أنه ليس بضارب في الجملة فصدق مسلم على تقدير صدق المذكور ، لكن لا يلزم من صدق ليس بضارب مطلقاً كذب ضارب مطلقاً ؛ لأن المطلقين لا يتناقضان . قيل : يتنافيان للتكاذب بينهما عرفاً .

رد : بأنه لا تناقض من حيث الوضع وإن تنافيا عرفاً من حيث أن استعمال المتخاطبين يدل على توافقهما على إرادة زمان معين ، والمطلوب في التناقض الأول لا الثاني .

احتج ثانياً : بأنه لو صح إطلاق الضارب حقيقة باعتبار [ما قبله ، لصح باعتبار ما بعده]^(٢) واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأنه يصح باعتبار الحال . فقيده كونه في الحال ، إما أن يعتبر في المصحح للإطلاق ، فتنتفي الصحة باعتبار ما قبله لانتهائه وهو خلاف الفرض ، أو يلغى فتتحقق الصحة باعتبار ما بعده ، لتحقق الضرب بعده .

(١) القائل هو التستري . انظر النقود والردود (١/٧٥) .

(٢) في (ب) : ما بعده لصح باعتبار ما قبله .

أجاب : بمنع الملازمة ، ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد / عدم اعتبار [٨٧/أ] غيره ، إذ المشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الضرب .
وفي نفس العبارة مناقشة ؛ لأن من ثبت له الضرب الماضي لا الحال ،
وأيضاً الضارب من له الضرب ، إذ لو كان من ثبت له الضرب ، لزم دخول
الزمان في مفهومه وانتقض تعريف الفعل به .

قال : (النافي : أجمع أهل العربية على صحة «ضارب أمس» ، وأنه
اسم فاعل . أجيب : مجاز ، كما في المستقبل باتفاق .

قالوا : صح مؤمن وعالم للنائم .

أجيب : مجاز ؛ لامتناع كافر لكفر تقدم .

قالوا : يتعذر في مثل متكلم ومخبر .

أجيب : بأن اللغة لم تبين على المشاحة في مثله ، بدليل صحة الحال .

وأيضاً : فإن يجب أن لا يكون كذلك) .

أقول : احتج النافي للاشتراط : بأن أهل العربية أجمعوا على صحة

ضارب أمس ، وأنه اسم فاعل ، والأصل في الإطلاق الحقيقة^(١) .

أجيب : بأنه مجاز ، [بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً ، وعلى أنه

اسم فاعل ، مع أنه مجاز]^(٢) اتفاقاً .

وفيه نظر ؛ لأن الدليل دلّ عليه ، وفي المستقبل الإجماع منع منه ، وفيه

(١) راجع الحجج في المحصول (ج ١/ق ١/٣٢٩) ، الإحكام (١/٥٢) ، وراجع الفصل لابن
يعيش (٦/٧٦) ، الكوكب الدرّي في تخريج الفروع الفقهيّة على المسائل النحويّة للأسنوي
(ص ١٣٥) ، مختصر من قواعد العلاني وكلام الأسنوي (١/٣٤٥) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

تقليل الجواز ، ولا يلزم الاشتراك لجواز كونه للمشارك بين الحال والماضي .
احتج النافي أيضاً : بأنه لو لم يصح الإطلاق بعد انقضاء المعنى ، لم يصح
إطلاق مؤمن وعالم على النائم ، لخلوه حينئذ عن الإيمان والعلم ، لكنه يصح
والأصل الحقيقة .

أجيب : بأن إطلاقه عليه حالة النوم مجاز ، إذ لو كان حقيقة لا طرد ،
فكان من تقدم منه كفر كافرأ مؤمناً حقيقة في حال واحدة ، وما قيل من
عدم الاطراد إنما هو لمانع من الشرع فلا يقدح في كونه حقيقة لما تقدم ،
ساقط بما تقدم أيضاً ، وبأن اللازم اتصافه بهما معاً في حالة واحدة ، والمنع
إنما هو من الإطلاق فقط .

احتج ثالثاً^(١) : بأنه لو اشترط بقاء المعنى لم يكن مثل : متكلم ومخير
حقيقة ، واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأنه لا يتصور حصوله إلا بحصول
أجزائه ، وأنها حروف تنقضي أولاً فأولاً ولا تجتمع في وقت ، فقبل حصولها
لم تتحقق وبعده قد انقضت وليس بمجاز ، لأنه لم يوضع لغير ذلك .

أجيب : بمنع الملازمة ، وإنما يلزم ذلك لو وجب وجود ما منه الاشتقاق
بتمامه ، وليس كذلك بل بقاء معنى المشتق منه شرط إذا أمكن وجود المعنى
بتمامه ، وبقاء الجزء الأخير منه شرط إذا تعذر اجتماع أجزاء المعنى ، واللغة
لم تبني على المشاحة [بدليل فعل الحال حقيقة]^(٢) ، بدليل صحة يتكلم ويخير
الذي هو حقيقة اتفاقاً ، فلو كان ذلك شرطاً لم يكن حقيقة بعين ما ذكرتم .

(١) في (ب) : ثانياً .

(٢) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

أو نقول : وإلا لم يكن فعل الحال حقيقة ؛ لأن الزمان غير قار الذات ،
فليس الموجود منه إلا جزء واحد ، مع أنه يطلق الحال على زمان الفعل
الحاضر حقيقة ، هذا جواب من جانب المشترب مطلقاً .

ثم أجاب من جانب من فصل ، فقال : يجب ، إلا أن يكون بقاء المعنى
شروطاً فيما لا يمكن بقاءه ، بل يكون شرطاً فيما يمكن بقاءه .

قال : (مسألة : لا يشتق اسم فاعل لشيء والفعل قائم بغيره ، خلافاً [اشتقاق اسم
فاعل لشيء
والفعل قائم
بغيره] .
للمعتزلة .

لنا : الاستقراء .

قالوا : ثبت ضارب وقاتل ، والضرب والفعل للمفعول .

قلنا : القتل التأثير ، وهو للفاعل .

قالوا : أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو اللائق ؛ لأن

الخلق المخلوق ، وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل .

وأجيب : بأنه ليس بفعل قائم بغيره .

وثانياً : أنه للتعلق / الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الإيجاد ، فلما [٨٨/١]

نسب إلى الباري صح الاشتقاق جمعاً بين الأدلة) .

أقول : لا يشتق اسم فاعل لشيء والصفة المشتق منها قائمة بغير ذلك

الشيء^(١) ، خلافاً للمعتزلة حيث قالوا : الله تعالى متكلم بكلام خلقه الله في

الشجرة ، ثم لا يسمون ذلك الجسم متكلماً ؛ لأن المتكلم عندهم من فعل

(١) راجع المحصول (ح ١/١ ق ١/٣٤١) ، التحصيل (٢٠٧/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٨) ،

نهاية السؤل (٩٨/٢) ، شرح الكوكب المنير (٢٢٠/١) .

الكلام لا من قام به ، كما لو خلق الرزق في محل ، فإنه يقال للخالق رازق لا للمحل^(١) .

لنا : الاستقراء ، فإننا تتبعنا أوضاع العرب ولم نعثر على صورة وُجد الاشتقاق لها والفعل قائم بغيرها وذلك كاف ، إذ المراد غلبة الظن ؛ لأنها من مباحث الألفاظ .

احتج المعتزلة^(٢) : بأنه اشتق قاتل وضارب للفاعل ، من القتل والضرب وهما قائمان بالمفعول لا بالفاعل ؛ لأنهما أثران حاصلان في المفعول .
أجاب : أننا لا نسلّم أن القتل هو الأثر بل هو التأثير ، والتأثير قائم بالفاعل ، والتأثر والانفعال هو القائم بالمفعول .

قيل^(٣) : التأثير غير التأثر ، إذ لو كان غيره فيما أن يكون وجودياً أو اعتبارياً ، والأول باطل ، وإلا لكان أثراً أيضاً لكونه صادراً عن الفاعل ، فيستدعي تأثيراً سابقاً ويتسلسل ، ويلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين : الأثر ، ومؤثره .

والثاني يستلزم المطلوب ؛ لأنه اشتق اسم فاعل لشيء ، والصفة غير قائمة به .

أجيب أولاً : بأنه تشكيك في الضروريات ؛ لأننا نفرق بين التأثير والتأثر بديهية .

(١) راجع متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (٥٤٥/٢) ، التفسير الكبير للرازي (٢٤٤/٢٤) .

(٢) راجع حجج المعتزلة في المصادر نفسها ، وراجع مناقشتها في المحصول (ج١/١ق/٣٤٢) .

(٣) القائل هو القطبي . النقود والردود (أ/٧٧) .

سلمنا ، ونختار الأول ، ويكون أثراً قائماً بالفاعل وتأثيره غير زائد عليه
إذ الفرض أن بعض التأثيرات غير الأثر لا كلها .

سلمنا أن تأثيره زائد عليه ، ونمنع بطلان التسلسل من جانب المعلولات ؛
لأن البرهان إنما قام على امتناعه في العلل^(١) .

وفيه نظر ؛ للزوم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين .

سلمنا ، ونختار الثاني ، وهو وإن كان اعتبارياً لكن نسبته بين الفاعل
والمفعول ، فله تعلق بالفاعل فاشتق له منه ، إذ القائم بالقائم بالشيء قائم
بذلك الشيء ، ثم نقول : لو كان عينه افتقر الشيء إلى نفسه ؛ لاحتياج الأثر
إلى التأثير بديهة ، وإلا لما وجدنا .

احتجوا ثانياً : بأنه أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق
إذ لو كان غيره لكان هو التأثير ، فإما أن يكون قديماً أو حادثاً ، والأول
باطل وإلا لزم قدم العالم ؛ لأنه نسبة بين الخالق والعالم ، وإذا كانت النسبة
قديمة يلزم قدم المنتسبين ضرورة تأخرها عنهما ، وإن كان حادثاً افتقر إلى
تأثير آخر ولزم التسلسل ، فقد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق ،
وهو غير قائم به .

أجاب بجوابين :

أحدهما : أنه غير محل النزاع ؛ إذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس
كذلك بل هو نفس الغير ، فلا يلزم من جواز الاشتقاق باعتبار الخلق الذي
هو نفس الغير جواز الاشتقاق مع قيام الفعل بالغير .

(١) في (أ) : في الحال .

وفيه نظر ؛ لأنه قد يكون فعلاً قائماً بالغير كضرب زيداً مثلاً فإنه مخلوق
 لله تعالى ، فيطلق الخالق على الله تعالى باعتبار خلقه ضرب زيد ، وخلق
 ضرب زيد نفس^(١) ضرب زيد بما سلمتم من أن نفس الخلق نفس المخلوق
 وهو قائم بغيره تعالى . وأيضاً إنما تمسكوا بالمذكور على جواز الاشتقاق ، مع
 [٨٩/١] أن الفعل لا يكون قائماً به ، لا على جواز الاشتقاق مع أن الفعل قائم بغيره .
 والجواب الثاني : أن الخلق عبارة عن التعلق الحادث ، فإن للقدرة تعلقاً
 حادثاً ، وذلك التعلق إذا نسب إلى الأثر فهو صدوره عن المؤثر ، وإذا نسب
 إلى القدرة فهو إيجادها^(٢) له ، وإذا نسبت إلى المؤثر فهو فعله ، فالخلق كون
 قدرته تعالى تعلقت وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها اشتق له ، فصح ما
 ذكرنا ، لأننا لا نعني به كونها صفة حقيقية وسائر الإضافات قائمة بمحالتها ،
 وصح ما ذكرتم أيضاً على أنه ليس أمراً مغايراً للمخلوق ، فيحمل عليه جمعاً
 بين الأدلة ، إذ لو حمل على أنه إطلاق الخالق عليه باعتبار المخلوق بطل
 الاستقراء ، ولو حمل على أنه فعل قائم به الحقيقة كما ذكرنا أولاً ، يلزم
 إهمال دليلكم ، والتعلق لما لم يكن وجودياً لم يتصف بقدم ولا حدوث ،
 لأنهما من أقسام الموجود ، فالخلق منع الملازمة .

قال : (مسألة : الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة
 بسواد لا على خصوص من جسم أو غيره ، بدليل صحة الأسود جسم) .
 أقول : الأسود ونحوه من المشتقات كالأحمر والأبيض يدل على ذات ما

[دلالة الأسماء
 المشتقة]

(١) في (أ) : نفي .

(٢) في (ب) : إيجادها .

متصفة بالمشتمق منه ، لا على خصوصية تلك الذات من جسمية أو غيرها^(١) ، فإن علم شيء من ذلك فإنما هو بدلالة الالتزام ، وذلك أن العرض لا يقوم بعرض ، ويدل على ذلك أن قولنا : الأسود جسم ، كلام مفيد ، فلو دلّ الأسود على خصوص الجسم ، لكان المعنى : الجسم ذو السواد جسم ، فيكون تكراراً بلا فائدة ، ولو دلّ على غير الجسم ، لكان المعنى : غير الجسم الأسود جسم ، فيكون تناقضاً .

قيل : إنما يلزم التكرار لو دلّ عليه مطابقة ، أما إذا دلّ عليه تضمناً فلا ، كما يقال : الإنسان حيوان ، مع أن معناه : الحيوان الناطق حيوان ، ولا يعد تكراراً .

وأيضاً : يصح أن يقال : الأسود ذات ، مع أنه يدل على ذات متصفة بسواد ، فيكون معناه : الذات الأسود ذات ، ولا يعد تكراراً ، بل الأولى في عدم دلالاته على خصوص الجسم أو غيره النقل ، فإنه وضع لشيء متصف بسواد أعم من أن يكون جسماً أو غيره .

وفيه نظر ؛ لأن الإنسان حيوان وإن صح الحمل ، لكنه غير مفيد بخلاف المذكور . وكذا الثاني أيضاً ، ثمع كونه مفيداً من غير تكرار ، على أن تمنع دلالة الإنسان على الحيوان الناطق لغة .

(١) الاسم المشتق كأسود أو أحمر يدل على شيء ما له السواد أو الحمرة ، وكذلك ضارب يدل على قيام الضرب بذات ، أما حقيقته ككونه إنساناً أو حيواناً أو غيرهما ، فلا يدل عليه اللفظ ، بل يعرف بدلالة العقل على أن السواد لا يقوم إلا بجسم ، فدلّ على الجسمية بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمن . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٣٤٤) ، البحر المحيط (١٠٣/٢) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (٢٨٩/١) ، شرح الكوكب المنير (٢٢٠/١) ، فواتح الرحموت (١٩٦/١) .

وفي لفظ المصنف مناقشة ، إذ الأحمر لا يدل على ذات متصفة بسواد .
قال : ([مسألة]^(١)) : لا تثبت اللغة قياساً خلافاً للقاضي وابن
سريج ، وليس الخلاف في نحو : رجل ، ورفع الفاعل .
أي لا يسمى مسكوت عنه إلحاقاً بتسمية لمعين لمعنى يستلزمه وجوداً
وعدماً ، كالخمر للنبيد للتخمير ، والسارق للنباش للأخذ خفية ، والزاني
للانط للوطء المحرم ، إلا بنقل أو استقراء التعميم .
لنا : إثبات اللغة بالاحتمال (.

أقول : هذه كالحاتمة للمشتق من حيث أطلق الاسم في كل صورة وجد
فيها المشترك ، واختلف في جواز إثبات اللغة بالقياس^(٢) .
فمنعه الحنفية^(٣) ، وأكثر الشافعية^(٤) ، وجماعة / من الأدباء . [٩٠/١]
] واختاره المصنف^(٥) . وجوزه القاضي أبو بكر منا^(٦) .

(١) مسألة : ساقطة من (أ) .

(٢) مثاله : تسمية الخمر من العنب خمراً لأنها تخمر العقل ، فيسمى النبيذ خمراً للتحقق ذلك المعنى
فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم النهي عن شرب الخمر ، وسمى الزاني زانياً لأنه مولوج فرجه في
فرج محرم ، فيقاس عليه اللانط في إثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم النهي عن الزنا ، وسمى
السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير خفية ، وهذه العلة موجودة في النباش ، فيثبت له اسم السارق
قياساً حتى يدخل في عموم النهي عن السرقة . راجع المستصفي للغزالي (١/٣٢٢) .

(٣) راجع تيسير التحرير (١/٥٦) .

(٤) راجع شرح اللمع (١/١٤١) ، الإبهاج (٣/٣٣) .

(٥) وهو اختيار الآمدي في الإحكام (١/٥٤) .

(٦) ما ذكره القاضي خلاف هذا . راجع التلخيص (١/١٩٥) ، وراجع إحكام الفصول

(٢/٢١٢) .

وابن سريج^(١) من الشافعية ، وأكثر الفقهاء ، وأكثر الأدباء^(٢) [٣].
ثم حرر المصنف محل^(٤) الخلاف فقال : ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه
بالنقل كالرجل والضارب ، إذ الرجل موضوع لواحد من ذكور بني آدم أي
واحد كان ، وكذا الضارب وما في معناه لأنه الموصوف بتلك الصفة ، فهو
موضوع لكل من تحقق فيه معنى المشتق منه . وليس الخلاف فيما ثبت تعميمه
بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول فإننا إذا لم نسمع رفع الفاعل مثلاً من
العرب لا نرفعه بالقياس ، بل تتبعنا أوضاعهم فوجدناهم يرفعون كل ما أسند
الفعل أو شبهه إليه وقدم عليه ، فعلمنا أن كل فاعل مرفوع .

ثم قال : (أي لا يسمى مسكوت عنه) فأني تفسير يعني أن محل
الخلاف هل يسمى مسكوت عنه باسم إلحاقاً له بمعين سمي بذلك الاسم ،
لمعنى تدور معه التسمية بذلك الاسم في غير المسكوت عنه وجوداً وعدمياً ،
فيظن أنه ملزوم للتسمية ، وأنه حيث ما وجد وجدت التسمية به .

فقوله : «لا يسمى مسكوت عنه» ، بدل من قوله : «لا تثبت اللغة
قياساً» ، و «إلحاقاً» مفعول من أجله وبه يتعلق بتسمية ، ويصح أن يتعلق بلا

(١) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي ، كان شيخ الشافعية في عصره ، شرح المذهب
اختصره ، من مؤلفاته الكثيرة : «الرد على محمد بن داود الظاهري في إبطال القياس» ، و «التقريب
بين المزني والشافعي» ، توفي سنة (٣٠٦هـ) . انظر طبقات الشافعية للسبكي (٨٧/٢) ، الفتح
المبين (١٦٥/١) .

(٢) راجع الخصائص لابن جني (٣٥٧/١) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقطة من (أ) .

(٤) في (ب) : موضع .

يسمى ، و «المعين» يتعلق بتسمية ، و «المعنى» يتعلق بلا يسمى ولا يتعلق بتسمية ، إذ لم يتحقق أن التسمية لأجل المعنى ، والضمير في «يستلزمه» يعود على الاسم الذي هو معنى التسمية .

وهذا كتسمية النبيذ خمراً إلخافاً له بالعقار ، لأجل التخمير الموجود فيهما الذي دارت معه التسمية ، فماء العنب إذا لم توجد فيه لا يسمى خمراً ، وإذا وجدت سُمي به ، وإذا زالت سُمي خلاً ، وكذا تسمية النباش سارقاً للأخذ خفية ، وتسمية اللائط زانياً للإيلاج المحرم .

وقوله : (إلا بنقل أو استقراء التعميم) يصح أن يكون متصلاً من قوله : لا تثبت اللغة إلا بنقل أو استقراء التعميم ، فلا تثبت قياساً .

وليس الخلاف في [نحو]^(١) رجل ، ورفع الفاعل ؛ لأن الأول بالنقل ، والثاني بالاستقراء ، ويصح أن يكون استثنى من لا يسمى مسكوت عنه إلا بنقل التعميم أو استقراء التعميم ، فحذف الأول للدلالة الثاني عليه ؛ لأنه وإن سكت عن هذا الشخص مثلاً لكن التعميم منقول عنهم ، وإن لم يظهر ذلك وحملنا النقل على التنصيص عليه عيناً لم يكن مسكوتاً عنه ، فيكون الاستثناء منقطعاً .

وقيل : إنه راجع إلى المثل ، أي إلا أن يثبت في شيء من هذه الصور نقل أو استقراء فيخرج عن محل النزاع ، ولا يكون المثل مطابقاً ولا يضر ذلك ، إذ المراد بالمثال التفهيم لا التحقيق .

احتج : بأنه لو جاز القياس في اللغة ، لكان إثباتاً للغة بالمحتمل واللازم

(١) نحو : ساقطة من (ب) .

باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن الواضع يجوز أن يكون الحامل له على التسمية وجود المعنى المشترك ، ويجوز أن يكون الحامل له على التسمية معنى يختص بذلك المعين ، ولا ترجيح لأحدهما . وأما بطلان التالي ؛ فبالاتفاق .

وقد يقرر بوجه آخر وهو : أنه يحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلاً على التعدية ، ويحتمل أن لا يكون لاحتمال تصريحهم بالمنع ، كما منعوا طرد الأدهم^(١) ، والأبلق^(٢) ، والأحول^(٣) ، والأخيل^(٤) ، والقارورة ، فعند السكوت يبقى على احتمال المنع .

وأما الثانية ؛ فلأنه بمجرد احتمال وضع / اللفظ للمعنى ، لا يصح الحكم [٩١/أ] بالوضع فإنه تحكم . وأيضاً : [كان]^(٥) يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس إذا قام الاحتمال وهو باطل اتفاقاً .

والتقرير الأول أظهر ؛ لقوله بالاحتمل ، وإلا لقال : مع الاحتمال . قيل : فيه مصادرة ، إذ الغرض أن التسمية لمعنى يستلزمه وجوداً وعدمياً فكيف يقال : يحتمل أن يكون علة للتسمية ، ولا^(٦) يكون علة له . وأجيب : بأن ذلك إنما يستلزم^(٧) لو كان [لمعنى]^(١) يتعلق بتسمية .

(١) الأسود . القاموس مادة ده م (ص ١٤٣٣) .

(٢) الأبلق : من البلق وهو البياض والسواد . المصدر نفسه مادة ب ل ق (ص ١١٢٢) .

(٣) الأحول : من الحول ، ظهور البياض في مؤخرة العين ، أو إقبال الحدقة على الأنف . المصدر

نفسه مادة ح و ل (ص ١٢٧٩) .

(٤) الأخيل : المتكرر . المصدر نفسه مادة خ ي ل (ص ١٢٨٨) .

(٥) كان : ساقطة من (أ) .

(٦) في (أ) : وإلا .

(٧) في (أ) : يلزم .

لا يقال : من قال لمعنى يستلزم التسمية وجوداً وعدمياً فلا يكون إثباتاً لها بالمحتمل . لأننا نقول : يستلزمه في غير المسكوت ، فسقط الاعتراض .

قال : (قالوا : دار الاسم معه وجوداً وعدمياً .

قلنا : ودار مع كونه من العنب ، ومال الحي ، وقبلأ .

قالوا : ثبت شرعاً والمعنى واحد .

قلنا : لولا الإجماع لما ثبت ، وقطع النباش وحده النبيذ ، إما لثبوت

التعميم ، وإما بالقياس ، لا لأنه سارق أو خمر بالقياس) .

أقول : احتج المثبت بوجهين^(٢) :

الأول : أن الاسم دار مع المعنى وجوداً وعدمياً ، أما وجوداً ففي ماء

العنب الذي فيه الشدة فإنه يسمى خمراً ، وأما عدمياً فلأنه قبلها يسمى عصيراً

وبعدها خلاً ، فقد دار الاسم مع التخمير ، وكذا اسم السارق مع الأخذ

خفية ، وكذا اسم الزاني مع الوطء المحرم ، والدوران^(٣) دليل على المدار

الذي هو المعنى ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة .

أجاب : بالمعارضة على سبيل القلب^(٤) ، أي دار أيضاً مع المحل ككونه

ماء العنب ، ومال الحي ، ووطء في القبل ، وإذا كانت العلة نفس المحل أو

(١) معنى : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع حجاج المثبتين في الإحكام (٥٤/١) .

(٣) الدوران : هو عبارة عن اقتراب ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف ، وعدمه مع عدمه . شرح

تنقيح الفصول (ص٣٩٦) ، وراجع الإيضاح (ص٤١) .

(٤) عرّف الباجي القلب بأنه : «مشاركة الخصم المستدل في دليله» . راجع المنهاج في ترتيب

الحجاج (ص١٤) ، والحدود (ص٧٧) ، إحكام الفصول (ص٥٣) .

جزؤه ، بطل الإلحاق على ما سيأتي ، وكما جاز أن تكون العلة ما ذكرتم ، جاز أن تكون جزء علة ، فلو أثبتنا به التسمية لكان إثباتاً بالمحتمل ، مع أن الدوران لا يفيد العلية .

الثاني : لو لم يثبت القياس لغة لم يثبت شرعاً ، أما الملازمة ؛ فلأن ما ذكرت من الاحتمال قائم فيه ، فلو كان مانعاً منع من القياس الشرعي .
وجوابه : المنع ، وإنما يلزم ذلك لو لم يقم الإجماع على جواز الإلحاق عند الاحتمال .

وله تقرير آخر وهو : أنه ثبت القياس شرعاً فيثبت لغة ، إذ المعنى الموجب للإلحاق واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره .

أجاب : بأنا لا نسلم أن المعنى الموجب واحد ، إذ الموجب الشرعي هو الإجماع ، أو الإجماع مع ظن اعتبار المشترك المذكور .

قوله : (وقطع النباش وحدّ النبيذ) جواب عن سؤال مقدر تقريره : لو لم يصح القياس لغة لما قطع النباش ، ولما حدّ شارب النبيذ ؛ لأن النص إنما ورد في السارق وشارب الخمر ، وقد أوجب مالك^(١) والشافعي^(٢) الحدّ فيهما .

أجاب : بأن ذلك إما بتعميم اسم الخمر للنبيذ ، والسارق للنباش بالنقل ، على ما ذكر في نحو : رجل ، لا بالقياس لغة ، وإما بالقياس الشرعي للأمر الجامع بينهما ، لا بالقياس اللغوي .

(١) راجع جواهر الإكليل شرح مختصر خليل (٢/٢٩٢) .

(٢) راجع مغني المحتاج (٤/١٦٥) .

قال : (الحروف ، معنى قولهم : الحرف لا يستقل بالمفهومية : أن نحو «من» ، و «إلى» مشروط في دلالتها على معناها الإفرادي ذكر متعلقها .

ونحو الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهى ، غير مشروط فيهما ذلك .

وأما نحو «ذو» ، و «فوق» ، و «تحت» وإن لم تذكر إلا بمتعلقها / لأمر [٩٢/أ]

فغير مشروط فيه ذلك ، لما علم من أو وضع «ذو» بمعنى صاحب ليتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس اقتضى ذلك ذكر المضاف إليه ، وأن وضع «فوق» بمعنى مكان ليتوصل به إلى علو خاص ، اقتضى ذلك ، وكذلك البواقي) .

أقول : لما كان الحرف من أقسام المفرد^(١) ، وكان الأصولي مفتقراً إلى معرفته لوقوعه في الأدلة الشرعية ، ولم يكن في المبادئ اللغوية ما يختص بالفعل وكان ما يختص بالحرف ، أراد تحقيق معناه أولاً ثم البحث عن بعض أقسامه . ولما كان قول النحاة : الحرف لا يستقل بالمفهومية^(٢) مشكلاً ، أراد تقرير المراد أولاً ، ثم الإشارة إلى الإشكال ثانياً ، ثم حلّه ثالثاً .

فقال : إن نحو [«من»]^(٣) و «إلى» شرط الواضع في إفادتها معناها الإفرادي ذكر متعلقها الذي منه الابتداء أو الذي إليه الانتهاء ، والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو ابتداء وانتهى غير مشروط فيهما ذلك حالة الإفراد ، وأما معاني الأسماء الذي يكون لها حالة التركيب فذلك مشروط

(١) راجع الإحكام (١٧/١) .

(٢) راجع تعريف الحرف في اصطلاح النحويين في شرح المفصل لابن يعيش (٢/٨) ، الأمالي

النحوية (١٠١/٣) ، وراجع شرح اللمع (١١٣/١) ، الإحكام (٥٧/١) .

(٣) من : ساقطة من (ب) .

بذكر متعلقه وكذا الأفعال فلا يفهم معنى «في» إلا حال ذكر المتعلق أو حال
اعتباره ، بخلاف الابتداء والانتهاه وابتداء وانتهى ، فإن معانيها مفهومة من
ألفاظها حالة الأفراد ، والذي يوضحه : أن اللفظ قد يوضع لأمر مخصوصة
كوضع «ذا» لكل مشار إليه مخصوص و «أنا» لكل متكلم ، و «الذي» لكل
معين بجملة ، وليس وضع المذكور كوضع رجل ، فإنه موضوع للحقيقة لا
للخصوصيات ، وهذه وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحته ،
حتى إذا استعمل رجل في زيد بخصوصه كان مجازاً ، وإذا أريد المعنى العام
المطابق له كان حقيقة بخلاف «هذا» ، و «أنا» ، و «الذي» فإنه إذا أريد بها
الخصوصيات كانت حقائق ، ولا يراد بها العموم أصلاً ، فلا يقال : «هذا»
والمراد أحدٌ مما يشار إليه ، ولا : «أنا» والمراد به متكلمٌ ما ، فالحرف وضع
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاه لكل ابتداء وانتهاء
معين بخصوصه ، والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه ، فالابتداء الذي للبصرة
يتعين بالبصرة ، والانتهاه الذي إلى الكوفة يتعين بها ، فما لم يذكر متعلقه لا
يتحصل فرد من ذلك النوع ، وهو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج
وإنما يتحصل بالمنسوب إليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه
كالابتداء والانتهاه ، وبخلاف ما وضع لذات باعتبار نسبه نحو «ذو» و «فوق»
و «على» ، و «عن» ، و «الكاف» إذا أريد بها علو وتجاوز وتشبيهه مطلقاً .
ولما بيّن المراد ، أشار إلى الإشكال وهو : أن نحو : «ذو» ، و «فوق» ،
و «تحت» أسماء باتفاق ، والخاصة المذكورة للحرف ثابتة لها ؛ لأنها غير
مستقلة بمعناها الإفرادي ، فإنها ما لم يذكر متعلقها لا تفيد فائدة .

وجوابه : أنه وإن لم يتفق استعمالها إلا كذلك ، فغير مشروط في وضعها للدلالة على معناها الإفرادي ذلك ؛ لأن «ذو» يفهم منه عند الإفراد معنى صاحب ، لكن لما وضع لغرض التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس ، [٩٣/١] فوضعه ليتوصل به إلى ذلك هو المقتضي لذكر المضاف إليه / ؛ [لأنه] ^(١) لو ذكر دونه لم يدل على معناه ، ولا يلزم من توقف حصول الغرض من وضع «ذو» بمعنى صاحب على ذكر المضاف إليه توقف دلالاته عليه ؛ لأنها وضعت بإزاء صاحب كوضع الأسد بإزاء الحيوان المفترس ، لكن ذلك لم يشترطوا فيه شيئاً ، وهذا شرط في استعماله بالإضافة الغرض المذكور ، وكذا «فوق» وضع بإزاء مكان عال ويفهم منه عند الإفراد ذلك ، لكن وضعه له ليتوصل به إلى علو خاص اقتضى ذكر المضاف إليه ، وكذلك بواقى الألفاظ .

قال : (مسألة : الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين .
لنا : النقل عن الأئمة أنها كذلك .

[الواو للجمع
المطلق]

واستدل : لو كانت للترتيب لتناقض ﴿ وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حَطَّةً ﴾ مع الأخرى ، ولما صح : تقاتل زيد وعمرو ، ولكان : جاء زيد وعمرو بعده تكراراً ، وقبله تناقضاً .
وأجيب : مجاز لما سيذكر .

أقول : الواو العاطفة لمطلق الجمع ^(٢) لا لترتيب ، وهو كونها في زمانين

(١) لأنه : ساقطة من (ب) .

(٢) وهو مذهب جمهور النحويين . راجع الجني الداني في حروف المعاني للمرازي (ص ١٨٨) ، وراجع الكتاب لسيبويه (٤٣٨/١) ، الصاحبي لابن فارس (ص ٩٠) ، حروف المعاني للمرازي (ص ١٨٩) ، شرح المفصل لابن يعيش (٨/٩٠) ، وإليه ذهب كثير من الأصوليين . راجع

مع تأخر ما دخلت عليه ، ولا معية وهو اجتماعهما في زمان واحد ، بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ، ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب .

فقوله : (لا لترتيب) تنبيه على الخلاف^(١) .

وقوله : (ولا معية) تنبيه على أنه لا يلزم من نفي الترتيب المعية ، واحتج على ذلك بالنقل عن أئمة اللغة ، والنقل عنهم حجة في المباحث اللغوية ، ونقل أبو علي الفارسي^(٢) إجماعهم على ذلك^(٣) .

قال بعضهم : نص سيبويه على أنها للجمع لا لترتيب ولا معية في سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٤) .

وقول المصنف : (لنا النقل عن أئمة اللغة^(٥) أنها كذلك) ، يحتمل أن يكون النقل أنها وضعت لذلك ، أو أنهم استعملوها في ذلك ، والأصل في

التلخيص (٢٢٨/١) ، العدة (١٩٤/١) ، الحصول (ج/١ق/١/٥٠٧) ، الإحكام (٥٩/١) ، تيسير التحرير (٦٤/٢) .

(١) وهو منقول عن قطرب ، وثلعب ، وأبي عمرو الزاهد غلام ثعلب . راجع الجني الداني (ص ١٨٨) ، وذكر إمام الحرمين أنه اشتهر من مذهب الشافعي أنه للترتيب . البرهان (١٨١/١) .

(٢) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي ، تلميذ الزجاج وأبي بكر السراج ، ومن تلامذته ابن جني ، وكان فيه اعتزال ، من مصنفاته : «الحجة في علل القراءات» ، وكتاب «الإيضاح» ، و«التكملة» ، و«معجم مقاييس اللغة» ، و«الصاحبي» ، توفي سنة (٣٧٧هـ) . معجم الأدباء (٢٣٢/٧) ، سير أعلام النبلاء (٣٧٩/١٦) .

(٣) راجع الصاحبي (ص ٩٠) .

(٤) من هذه المواضع (١/١٥٠، ٣٢٤، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣٨) .

(٥) في () : الأئمة .

الإطلاق الحقيقة ، والأول أظهر .

وذكر صاحب الإحكام^(١) عن الفراء^(٢) أنها للترتيب ، حيث يستحيل الجمع مثل ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾^(٣) .

قال : وعن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً^(٤) ، ونقل ابن عبد البر^(٥) عن الفراء أنها للترتيب مطلقاً .

واستدل من طرف المختار : بأنها لو كانت للترتيب لتناقض ﴿ وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً ﴾^(٦) مع قوله تعالى في الآية الأخرى : ﴿ وَقُولُوا حِطَّةً وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾^(٧) ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلأن القصة واحدة أمراً ومأموراً وزماناً ، مع دلالة الأولى على تقدم طلب الدخول ، والثانية على تأخره ، والتالي باطل ؛ لأن التناقض محال على كلام الله .

(١) الإحكام (٥٩/١) .

(٢) أبو زكريا بن زياد بن عبد الله الأسدي الكوفي النحوي صاحب الكسائي ، قيل : عرف بالفراء لأنه كان يفري الكلام ، من مؤلفاته : «البهية» ، توفي سنة (٢٠٧هـ) . معجم الأدباء (١٢/٢٠) ، السير (١١٨/١٠) .

(٣) الحج آية (٧٧) .

(٤) الإحكام (٥٩/١) .

(٥) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ، وصفه الباجي بأنه أحفظ أهل المغرب ، من مؤلفاته : «التمهيد» ، و «الاستيعاب» ، و «الكافي» ، و «الاستذكار» ، و «الدرر» توفي سنة (٤٦٣هـ) . الديباج المذهب (٣٦٧/٢) ، شجرة النور الزكية (ص ١١٩) .

(٦) البقرة آية (٥٨) .

(٧) الأعراف آية (١٦١) .

الثاني : لو كانت للترتيب لما صح : تقاتل زيد وعمرو ، لاقتضاء باب تفاعل الشروع في الفعل معاً المنافي للترتيب .

وأما بطلان اللازم ؛ فالاتفاق أهل اللغة على الصحة .

الثالث : لو كانت للترتيب لكان : جاء زيد وعمرو بعده تكراراً لإفادة الواو البعدية ، ولكان : جاء زيد وعمرو قبله تناقضاً لإفادتها البعدية ، والتالي باطل .

أجاب : بأن ما ذكرتم غايته أنه يفيد أنها استعملت في غير الترتيب ، ولا يلزم كونها حقيقة فيه ، لما سيذكر أنها حقيقة في الترتيب ، فلا تكون حقيقة فيما ذكرتم دفعاً للاشتراك ، والمجاز وإن كان على خلاف / الأصل ، لكنه [٩٤/١] خير من الاشتراك^(١) .

والحق أن هذا الردّ ليس بشيء ؛ لأن دليلهم على الترتيب لم يتم على ما سيأتي ، وقد استعملت في الترتيب وبدونه ، وليس جعلها حقيقة في أحدهما بأولى من العكس ، فيترجح جعلها للجمع المشترك بالوجوه المذكورة .
نعم لو رده : بأن منع اتحاد القصة أولاً ، وقال ثانياً : [بأنها]^(٢) إنما

(١) فالمجاز خير من الاشتراك لأمر منها :

١- أنه أبلغ وأوجز وأوفق في بديع الكلام ونظمه ونثره ، للسجع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر .

٢- أنه أكثر استعمالاً في لغة العرب من الاشتراك .

٣- إعمال اللفظ فيه مع القرينة فيكون مجازاً وعند عدم القرينة يكون حقيقة ، بخلاف المشترك عند عدم القرينة يتوقف فيه . راجع المحصول (ج/١ق/١/٤٩٢) ، الإحكام (١٢٢/٢) ، البحر المحيط (٢٤٤/٢) .

(٢) بأنها : ساقطة من (أ) .

تكون للترتيب حين يمكن ، وثالثاً : أن البعدية لدفع توهم إرادة المجاز ،
ورابعاً : أنها ظاهرة في المذكور ، ولا تناقض بين الصريح والظاهر ، لكان^(١)
مسموعاً ، على أن الثاني قوي .

قال : (قالوا : ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾) .

قلنا : الترتيب مستفاد من غيره .

قالوا : قال : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ ﴾ وقال : «ابدؤوا بما بدأ الله به» .

قلنا : لو كان له ، لما احتج إلى ابدؤوا .

قال : ردّ على قائل ومن يعصهما .

قلنا : لترك أفراد اسمه بالتعظيم ، بدليل أن معصيتهما لا ترتيب فيها .

قالوا : إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، وقعت

واحدة ، بخلاف : أنت طالق ثلاثاً .

وأجيب : بالمنع وهو الصحيح ، وقول مالك : والأظهر أنها مثل ثم ،

إنما قاله في المدخول بها ، يعني تقع الثلاث ولا ينوي في التأكيد ، لا أنها

بمعنى ثم) .

أقول : احتج القائلون أنها للترتيب بوجه^(٢) :

الأول : قوله تعالى : ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾^(٣) والركوع مقدم [على

(١) لكان تعود على الحجج التي اقترحها ، بمعنى لو قلت كذا وكذا لكان احتجاجك مسموعاً
ومقبولاً ، فيكون قوله : لكان مسموعاً متعلقاً بقوله : نعم لو رده ، وما بينهما جملة اعتراضية .

(٢) راجع هذه الحجج في الإحكام (٦٢/١) .

(٣) الحج آية (٧٧) .

السجود] ^(١) إجماعاً ، واستفاد تقديمه من الآية ، إذ الأصل عدم الغير .
الجواب : لا نسلم أنه استفيد منها ، بل من فعله ﷺ ^(٢) ، وإلا لكان
الركوع كله مقدماً على جميع السجود .
الثاني : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ ﴾ ^(٣) ولما نزلت قالوا : بم نبدأ
يا رسول الله ؟ فقال : «ابدؤوا بما بدأ الله به» ^(٤) ، فصرح بالابتداء بما بدأ الله
به ، فلو لم تكن للترتيب ، لم يأمرهم عينا بالابتداء بما بدأ الله به .
أجاب : بالقلب ، وهو إثبات نقيض دعوى الخصم بدليله ، أي لو
كانت للترتيب لفهموه من الآية ولم يسألوه عليه السلام ، ولكان يقول لهم :
ألستم أهل لسان ، فدلّ على أن الترتيب من ابدؤوا لا من الآية ، وبدأ به
النبي ﷺ إما لكونه أوجب ، أو للتبرك ببداية الله به ، لا لأنها للترتيب .
قيل ^(٥) : يمنع الملازمة ، لجواز كون بعض الصحابة غير عالمين بكونها

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ب) .

(٢) وقد قال الرسول ﷺ في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه : «صلوا كما رأيتموني أصلي» . فتح الباري شرح صحيح البخاري ، كتاب الأذان - باب الأذان للمسافرين ... إلخ ،
(حديث رقم ٦٣١، ٣١٥/٣) .

(٣) البقرة آية (١٥٨) .

(٤) أخرجه النسائي بلفظ «فابدؤوا» ، كتاب المناسك - باب القول بعد ركعتي الطواف
(٢٣٦/٥) ، وأخرجه أبو داود ، والترمذي بلفظ : «نبدأ بما بدأ الله به» ، سنن أبي داود ، كتاب
مناسك الحج - باب صفة حج الرسول ﷺ (الحديث رقم ١٩٠٥، ٤٩٥/٢) ، سنن الترمذي ،
كتاب المناسك - باب ما جاء أنه يبدأ بالصفاء قبل المروة (الحديث رقم ٨٦٣) ، وقال : «هذا حديث
حسن صحيح» (١٧٦-١٧٧) .

(٥) القائل هو القطبي . النقود والردود (٨٣/أ) .

للترتيب ، أو لتجويز كونها مستعملة في غير الترتيب بناء على الغالب .
 وفيه نظر ؛ لأنهم أئمة اللسان ، والأصل عدم المحاز . قلت : على أن
 لفظ الحديث في مسلم ^(١) ، وفي النسائي ^(٢) أنه عليه السلام لما دنا من الصفا
 قرأ : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ ^(٣) وقال : «أبدأ بما بدأ الله به» لا
 كما ذكره المصنف ، لكن وقع في رواية النسائي «ابدؤوا» على الجمع .
 احتجوا ثالثاً: بأن أعرابياً خطب عند رسول الله ﷺ فقال : من يطع الله
 ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى ، فقال عليه السلام : «بئس
 الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله» ، بهذا اللفظ أخرجه مسلم ^(٤)
 ولولا أنها للترتيب لم يكن بين العبارتين فرق ، فلا يصلح النص .
 أجاب : لا نسلم عدم الفرق ، إذ الإفراد بالذكر أظهر في تعظيم الله ،
 فردّ عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالإفراد لو أفرد ، ويدل على ذلك
 [٩٥/١] أن معصية الله ورسوله لا انفكاك / لأحدهما عن الأخرى حتى يتصور الترتيب
 بينهما في الزمان .

قلت : وفي هذا الجواب نظر ؛ لأن النبي ﷺ قال : «لا يؤمن أحدكم
 حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» ^(٥) فدلّ على أن الذمّ لإيهام

(١) كتاب الحج - باب حجة النبي ﷺ . شرح صحيح مسلم للنووي (١٧٧/٨) .

(٢) كتاب المناسك - باب القول بعد ركعتي الطواف . سنن النسائي (٢٣٦/٥) .

(٣) البقرة آية (١٥٨) .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الجمعة - باب تحقيق الصلاة والخطبة (١٥٩/٦) .

(٥) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ، وإنما ورد بلفظ آخر ، وهو قوله ﷺ : «ثلاث من كنّ فيه وجد
 حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما...» ، متفق عليه ، رواه البخاري في
 ٥

التساوي ممن يجوز عليه جهل ذلك ، والنبي ﷺ عالم فساغ له ذلك ، على أن في الترمذي من طريق صحيح «علمنا رسول الله ﷺ خطبة الحاجة الحمد لله نحمده... الحديث» إلى أن قال : «من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فلا يضر إلا نفسه»^(١) فهذا مما علمنا أن نقوله أن فيه ومن يعصهما . قال النووي : «وإنما قال : بئس خطيب القوم أنت ؛ لأنه موضع إطناب لا موضع الإيجاز والاختصار»^(٢) .

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه على هذا لا يستحق مثل هذا الذم بتركه الإطناب .

واحتجوا رابعاً : بأن الرجل إذا قال لزوجة غير مدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، لزمته طلقة واحدة ، ولولا أن الواو للترتيب وأنها بانة بالأولى وصار المحل غير قابل لطلاق آخر ، لكان مثل أنت طالق ثلاثاً ، حيث لا ترتيب ، فلحق الجميع دفعة .

أجاب : بالمنع ، وأن الصحيح لزوم الثلاث .

قلت : إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ،

كتاب الإيمان - باب حلاوة الإيمان . فتح الباري (١١٦/١) ، ورواه مسلم في كتاب الإيمان - باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان . صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/٢) .
 (١) لم أجده في سنن الترمذي ، والذي جاء فيه : «علمنا رسول الله ﷺ التشهد في الصلاة والتشهد في الحاجة» - باب ما جاء في خطبة النكاح (٢٨٥/٢) ، وهذه الصيغة الأخيرة في الحديث «ومن يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فلا يضر إلا نفسه» ، وردت في سنن أبي داود في كتاب النكاح ، وقال المنذري : «في إسناد الحديث عمر بن داود القطان وفيه مقال» . انظر سنن أبي داود مع معالم السنن (٥٩٢/٢) .

(٢) انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الجمعة (١٥٩/٦) .

ففي كتاب الأيمان بالطلاق من المدونة^(١) عن ربيعة^(٢) لزوم الثلاث ، وهو وفاق لمذهب مالك^(٣) .

وقال في كتاب إرخاء الستور منها : «إذا أتبع الخلع طلاقاً نسقاً^(٤) لزمته طلقتان»^(٥) .

أما لو نسق بالواو في غير المدخول بها ، فالرواية أيضاً لزوم الثلاث^(٦) وهو مختار ابن أبي زيد^(٧) والمصنف^(٨) ، وجمع من الأشياخ .
وقال القاضي إسماعيل : «لا يلزمه^(٩) إلا واحدة»^(١٠) .

(١) راجع المدونة ، كتاب الأيمان بالطلاق (١١٥/٢) .

(٢) أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ المشهور بربيعة الرأي القرشي التيمي ، روى عن أنس بن مالك ، وعن سعيد بن المسيب وغيرهم ، وكان من أئمة الاجتهاد ، وعنه أخذ مالك بن أنس ، توفي بالمدينة سنة (١٣٦هـ) . سير أعلام النبلاء (٨٩/٦) ، شجرة النور الزكية (ص ٤٦) .

(٣) راجع مواهب الجليل (٥٨/٤) ، جواهر الإكليل (٣٤٨/١) .

(٤) نسق الكلام : عطف بعضه على بعض ، والنسق ما جاء من الكلام على نظام واحد . مادة ن س ق القاموس المحيط (ص ١١٩٤) ، قال المواق : «ومعنى النسق ذكر اللفظ المتأخر عقب المتقدم بلا فصل» . جواهر الإكليل (٣٤٨/١) .

(٥) المدونة (٢٣٢/٢) .

(٦) راجع جواهر الإكليل (٣٤٨/١) .

(٧) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني ، كان إمام المالكية في وقته ، وجامع مذهب مالك وشارح أقواله ، من مؤلفاته : «النوادر والزيادات على المدونة» ، «تهذيب العتبية» ، «الرسالة» توفي سنة (٣٨٠هـ) . الدباج المذهب (٤٢٧/١) ، شجرة النور الزكية (ص ٩٦) ، وراجع كلامه في الثمر الداني في شرح الرسالة للأبي (ص ٣٩٢) .

(٨) راجع منتهى السؤل (ص ٢٧) .

(٩) في (أ) : لا يلزم .

(١٠) راجع حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل (١٠٠/٤) .

واختاره اللخمي^(١) ، وهو ظاهر كتاب الظهار من المدونة^(٢) فيمن قال لغير المدخول [بها]^(٣) : أنت طالق ، وأنت عليّ كظهر أمي ، أنه لا يلزمه ظهار إن تزوجها ، ولقوله فيمن قال للمدخول بها : أنت طالق ثلاثاً ، وأنت عليّ كظهر أمي ، أنه لا يلزمه ظهار^(٤) . قال اللخمي : وهو حسن^(٥) ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ﴾^(٦) وهذه ليست من نسائه ؛ لأنها بانت بنفس الطلاق . قال : فكذا في نسق الطلاق ، وفرق ابن أبي زيد بينهما^(٧) ؛ لأن الطلاق من جنس واحد ، والطلاق والظهار جنسان ، يريد وإذا كان من جنسه لحقه كما له أن يستثنى نسقاً ، وأن يقيد بشرط ، وأي يردف بغير حرف العطف فكذا بالحرف ، ولا كذلك إذا لم يكن من جنسه ؛ لأنه خرج من ذلك إلى غيره ، فتحققت البيونة فلا يلحق الظهار . قلت : وهذا إنما جاء من كونه حكم له بكونه واقعاً بعده ، وهذا معنى

(١) أبو الحسن علي بن محمد الربعي ، وهو ابن بنت اللخمي ، قيرواني نزل سفاقس ، حاز رياسة أفريقية جملة ، أخذ عنه المازري ، له تعليق كبير على المدونة سماه : «التبصرة» ، لكنه ربما اختار فيه فخرجت اختياراته عن المذهب ، توفي سنة (٤٧٨هـ) . الديباج (١٠٤/٢) ، شجرة النور الزكية (ص١١٧) .

(٢) راجع المدونة فيمن قال : إن تزوجتك فأنت عليّ كظهر أمي وأنت طالق . (٣٠٣/٢) .

(٣) بها : ساقطة من (أ) .

(٤) المصدر نفسه (٣٠٣/٢) .

(٥) لم أقف عليه .

(٦) المجادلة آية (٣) .

(٧) لم أقف عليه في الرسالة ، ولا في النوادر .

الترتيب ؛ إذ لو حكم بوقوعه قبله أو معه لزما معاً . وقد قال مالك فيمن قال إن تزوجتك فأنت طالق وأنت عليّ كظهر أمي : إنه أن تزوجها طلق ، ثم إن تزوجها لزمه الظهار^(١) ، قالوا : لأنه لم يقع عليه شيء بنفس اللفظ ، وإنما أمره مترقب ، فإذا تزوج وقعا معاً ؛ لأنهما توجهتا جميعاً على العقد ، بخلاف القائل لزوجه لأنها بنفس اللفظ حرمت ، فصار الظهار واقعاً في غير زوجة . وزعم السيوري^(٢) ، والتونسي^(٣) أن هذا كله اختلاف قول^(٤) .

[٩٦/أ] قلت : وهو أظهر ، ومسألة الطلاق تدل على / أنها عنده ليست للترتيب ، ومسألتي الظهار الأوليين تدلان على الترتيب ، ولا يمنع أنها للترتيب بناء على أن لزوم الواحدة فقط إنما هو لكون الإنشاءات مترتبة بترتب الألفاظ لا من أن الواو للترتيب للنقض بالنسق بغير الواو ، وبمسألة الطلاق المذكورة.

وقوله : (وقول مالك إلى آخره) جواب عن سؤال مقدر توجيهه : أن

(١) راجع المدونة (٣٠٣/٢) .

(٢) أبو القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث السيوري ، آخر شيوخ القيروان ، وأخذ علماء المذهب المالكي الأفاضل القائمين ، كان عارفاً بخلاف العلماء ، عليه تفقه اللخمي والبربري ، وله تعليقات على المدونة ، توفي سنة (٤٦٠هـ) . الديباج (٢٢/٢) ، شجرة النور الزكية (ص١١٦) .

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن إسحاق التونسي ، إمام فقيه حافظ أصولي ، له شروح حسنة وتعليق على كتاب ابن المواز والمدونة ، امتحن بسبب تقسيمه الشيعة : كافر وهو من يفضل علياً ويسب غيره ، وغيره وهو من يفضل علي غيره ، توفي سنة (٤٤٣هـ) . الديباج (٢٦٩/١) ، شجرة النور الزكية (ص١٠٨) .

(٤) لم أقف عليه .

ابن القاسم^(١) سئل عن قال لزوجته : أنت طالق وأنت طالق وأنت طالق ؟ فقال : «قد وقف عنها مالك»^(٢) ، وقال : في النسق بالواو إشكال»^(٣) .
قال ابن القاسم : «رأيت الأغلب من قوله : إنها مثل ثم»^(٤) .
فهذا الكلام يقتضي أنها للترتيب ، كما أن ثم للترتيب اتفاقاً^(٥) .
أجاب المصنف : بأنه إنما قال ذلك في المدخول بها ، يعني تقع الثلاث ولا ينوي في التأكيد ، إذ لا يعطف الشيء على نفسه ، فلا يصدق إذا قال : أردت واحدة ، كما لو قال لها بعد الدخول : أنت طالق ، ثم طالق ، ثم طالق فإن الثلاث تلزمه ولا ينوي في التأكيد لأجل العطف ، فكذا هنا ، فهي مثل ثم في لزوم الثلاث والحمل على التأسيس ، لا أنها بمعنى ثم في الترتيب .
قال القاضي إسماعيل : «وإنما قال مالك : وفي الواو إشكال ؛ لأن الرجل يقول لآخر : أنت محسن وأنت محسن ، وهو يريد الإحسان الأول ، والعطف يقتضي المغايرة»^(٦) .

-
- (١) أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن جنادة العتقي ، روى عن مالك والليث وابن الماجشون ، وروى عنه أصبغ وسحنون ويحيى بن يحيى الأندلسي ، وخرج عنه البخاري في صحيحه سئل عنه مالك فقال : فقيه ، ولابن القاسم «سماع من مالك» له عشرون كتاباً ، وكتاب «المسائل في بيوع الآجال» توفي بمصر سنة (١٩١هـ) . الديباج (٤٦٥/١) ، سير أعلام النبلاء (١٢٠/٩) .
(٢) انظر المدونة (٩/٣) .
(٣) انظر مواهب الجليل للحطاب (٥٩/٤) .
(٤) لم أقف عليه .
(٥) راجع شرح اللمع (٢٥٩/٢) ، الإحكام (١/٥٩، ٦٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص٩٩-١٠٠) ، البحر المحيط (٢/٢٥٥-٣٢٠) .
(٦) لم أقف عليه .

قال : (ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية .
لنا : وضع اللفظ للشيء ونقيضه ، وضده ، وبوقوعه كالقرء
والجون .

قالوا : لو تساوت لم تختص .

قلنا : تختص بإرادة الواضع المختار .

أقول : البحث الثالث في ابتداء الوضع ، زعم عباد بن سليمان
الصيمري^(١) وأهل تكسير الحروف^(٢) ، وبعض المعتزلة ، أن بين اللفظ
ومدلوله مناسبة طبيعية^(٣) .

واعلم أن اختصاص دلالة اللفظ بمعنى دون آخر أمر ممكن يحتاج إلى مؤثر
مخصص ، وذلك المخصص إما ذات اللفظ أو غيره ، فذهب بعض السلف
ومن تقدم ذكره إلى الأول .

واحتج المصنف على فساده : بأنا قاطعون بجواز وضع اللفظ للشيء

(١) أبو سهل عباد بن سليمان البصري المعتزلي ، من أصحاب هشام الفوطي ، يخالف المعتزلة في
أشياء اخترعها لنفسه ، وله كتاب «إنكار أن يخلق الناس أفعالهم» ، وكتاب «تثبيت دلالة الأعراس»
وكتاب «الجزء الذي لا يتجزأ» ، ربما تكون وفاته سنة (٢٥٠هـ) . طبقات المعتزلة (ص ٢٨٥) ،
سير أعلام النبلاء (٥٥١/١٠) ، الفهرست لابن نديم (ص ٣٥٨) .

(٢) هم أصحاب علم الحروف ، قالوا : إن للحروف خواص ولوازم وحقائق مختلفة ، فيها أنبياء
وملائكة وسائر المخلوقات ، يحكى عنهم أن الحروف ذواتها تقتضي أن تكون موضوعة للمعاني
المخصوصة . انظر النقود والردود (٨٣/ب) .

(٣) راجع الإحكام (٧٥-٧٠/١) ، وراجع مسألة ابتداء اللغات في الخصائص لابن جنى
(٤٧-٤٠/١) ، التلخيص (١٧٩-١٧٦/١) ، البرهان (١٧٠-١٧١) ، المستقصى
(٣٢٢-٣١٨/١) ، المحصول (ج/١ ق/١-٢٤٣-٢٦٠) .

ونقيضه وضده ، وبوقوعه كالقراء الموضوع للطهر والحيض ، والجون الموضوع للأسود والأبيض ، وحينئذ يلزم أن يكون الشيء يناسب بطبعه النقيضين وما بالذات لا يتخلف ، فيلزم من ثبوت اللفظ ثبوت المعنى وانتفاؤه ويلزم أن يكون لشيء واحد لازمان متنافيان ، مع أنه لو كان كذلك ما اختلفت اللغات باختلاف الأمم ؛ لأن ما بالذات لا يزول كحرارة النار ، ويلزم امتناع نقل اللفظ إلى معنى آخر لا ينتقل الذهن عند سماعه إلى المعنى كما في المجاز المنقول والأعلام ؛ لأن ما بالذات لا يتغير .

وأشار صاحب المفتاح إلى أن هذا تنبيه على ما ادعاه أهل الاشتقاق وأهل التفسير من أن للحروف في أنفسها خواص بها تختلف ، كالجهر والهمس والشدة والرخاوة ، وأن الواضع لاحظ تلك المناسبة بين اللفظ ومدلوله حين [الوضع] ^(١) ، فوضع للأمر الذي فيه شدة كلمة حروفها شديدة ، وللأمر الذي فيه رخوة كلمة حروفها رخوة ، كالفصم مثلاً بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير بينونة ، والقضم / بالقاف الذي هو حرف شديد [٩٧/١] للكسر مع البينونة ^(٢) ، فيكون لأنفس الكلم تأثير في اختصاصها بالمعاني ، وهذه المناسبة هي المرجحة لإرادة الواضع في تخصيصه بعض الألفاظ ببعض المعاني ، فحينئذ لا يلزم المحال المذكور ؛ لأنه يكون ببعض الحروف مناسباً لمعنى ، وبعضها مناسباً لآخر ، أو تكون جهة مناسبة اللفظ لمعنيين متعددة من غير تناف بين الجهتين ، وبأن يدل مثلاً على شيء وبالوضع على آخر ،

(١) الوضع : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع مفتاح العلوم للسكاكي (ص ٣٥٧) .

ولم سلّم الاتحاد أو التعدد مع التنافي ، لكن لا يلزم من مناسبة الشيء بطبعه للمتنافين حصول طبيعتهما فيه ؛ لأن المناسبة الطبيعية بين نسبتين عبارة عن اتحادهما في إضافة تقتضيانهما ، ولا يلزم منه حصول طبيعة أحدهما في الآخر ، ولا يخفى ما فيه مما تقدم .

احتج عباد^(١) وأتباعه : بأنه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية ، لكان نسبة اللفظ إلى جميع المعاني على السوية فلا يختص معنى بلفظ ، وإلا كان ترجيحاً من غير مرجح .

أجاب : بمنع الملازمة ؛ إذ لا ينحصر المخصص في المناسبة ، وإرادة الواضع المختار تصلح مخصصة من غير انضمام شيء إليها ، كتخصيص الله إيجاد العالم في وقت دون آخر ، وتخصيص الناس الأعلام بالأشخاص .

قال : (مسألة : قال الأشعري : علمها الله بالوحي ، أو بخلق الأصوات ، أو بعلم ضروري .

[اختلاف
العلماء في
الواضع]

البهشية : وضعها البشر واحد أو جماعة ، وحصل التعريف بالإشارة والقرائن كالأطفال .

الأستاذ : القدر المحتاج في التعريف توقيف ، وغيره محتمل .

وقال القاضي : الجميع محتمل ممكن ، ثم الظاهر قول الأشعري .

قال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ .

قالوا : أهمه أو علمه ما سبق .

قلنا : خلاف الظاهر .

(١) راجع المحصول (ج ١/ق ١/٢٤٦) ، الإحكام (١/٧٠) .

قالوا : الحقائق ، بدليل ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ .

قلنا : ﴿ أَنْبِؤْنِي ﴾ يبين أن التعليم لها ، والضمير للمسميات .
واستدل : بقوله تعالى : ﴿ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ ، والمراد اللغات باتفاق .

قلنا : التوقيف والإقذار في كونه آية سواء .

أقول : لما كانت الدلالة وضعية ، قال الأشعري ، وابن فورك ، وبعض الفقهاء^(١) : الواضع هو الله تعالى ، والعلم به بالتوقيف^(٢) الإلهامي ، ولهذا سمي هذا المذهب توقيفياً ، والتوقيف إما على طريق الوحي ، أو بخلق الأصوات والحروف في بعض الأجسام ويسمى لواحد أو جماعة إسماع قاصد للدلالة على المعاني ، مع خلق علم ضروري في ذلك السامع بدلالة^(٣) تلك الألفاظ على تلك المعاني ، وأنها موضوعة لها ، أو لا هذا ولا ذاك بل بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً أن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى .

وذهب أبو هاشم^(٤) وأتباعه إلى أنها اصطلاحية^(٥) وضعها البشر واحد أو جماعة ، بأن انبعثت دواعيهم إلى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني للفائدة

(١) ومن ذهب إلى هذا المذهب وصححه ابن حزم . راجع الإحكام لابن حزم (٢٨/١) .

(٢) راجع المحصول (ج١/ق١/٢٤٤) ، الإحكام (٧٠/١) ، البحر المحيط (١٤/٢) ، شرح

المحلي على جمع الجوامع (٢٦٩/١) .

(٣) في (ب) : بدلالات .

(٤) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام ، تتلمذ على والده ، اشتهر بالاعتزال ، وهو

رئيس فرقة تنسب إليه لقبّت بالبهشمية ، من مؤلفاته : «كتاب الاجتهاد» ، توفي سنة (٣٢١هـ) .

طبقات المعتزلة (ص ١١٥) ، العبر للذهبي (١٨٧/٢) .

(٥) المحصول (ج١/ق١/٢٤٤) ، الإحكام (٧١/١) ، البحر المحيط (١٤/٢) .

السابقة في مبادئ اللغة ، وحصل التعريف للباقيين بالإشارة والقرائن ، كما يحصل التعريف بذلك للأطفال .

قيل^(١) : تعريف الأطفال يجوز أن يكون بعلم ضروري فيهم ، والإشارة والقرائن شرطه هنا .

قلنا^(٢) : اعتراض على المثال ، والمصنف نسب إلى أبي هاشم فقال : [٩٨/١] «بهشمية» ؛ لأن النسب إلى الكناية على وجهين : ينسب إلى / الثاني فتقول في النسب إلى أبي بكر : بكري ، وقد يصاغ منهما اسم فينسب إليه ، كما يقال في النسب إلى امرئ القيس ، مرقسي ، وهنا صاغ منهما بهشمي ونسب إليه .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى الوضع توقيف ، وغيره يجوز أن يكون اصطلاحياً وأن يكون توقيفياً^(٣) .

وقال القاضي أبو بكر : كل واحد من المذاهب الثلاثة لو فرض لم يلزم منه محال ، ولا شيء من أدلة المذاهب المذكورة بمفيد للقطع ، فوجب الوقف^(٤) ، اللهم إلا أن يكون النزاع في الظهور لا في القطع ، فالظاهر قول

(١) القائل هو القطبي . النقود والردود (٨٤/ب) .

(٢) في (أ) : هنا .

(٣) راجع البرهان (١٧٠/١) ، المحصل (ج١/ق١/٢٤٥) ، الإحكام (٧١/١) ، البحر المحيط (١٥/٢) .

(٤) وذهب إلى هذا الرأي إمام الحرمين ، وابن القشيري ، وابن السمعاني ، وابن برهان ، والغزالي ، وجمهور المحققين . راجع التلخيص (١٧٧/١) ، البرهان (١٧٠/١) ، المستصفي للغزالي

الأشعري لظهور أدلته^(١) .

قال الله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(٢) والتعليم ظاهر في التفهيم بالخطاب ، وأنه تعالى الواضع لا البشر ، فكذا الأفعال والحروف إذ لا قائل بالفرق ، ولأن التكلم بالأسماء وحدها يعسر ؛ ولأن الجميع أسماء في اللغة ومن حيث إنها ترفع المسمى إلى الأذهان والتخصيص اصطلاح نحوي ، فيكون المعنى : وعلم آدم أسماء المسميات ، فحذف المضاف إليه لدلالة الاسم على المسمى وعض منه الألف واللام ، مثل : ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾^(٣) والمخالف تارة تأول التعليم ، وتارة تأول ما وقع فيه التعليم .

أما الأول فقالوا : المراد بقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ ﴾^(٤) أي ألهمه أن يضع ، مثل : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ ﴾^(٥) ، أو علمه ما سبق وضعه من خلق قبل آدم .

أجاب : بأنه خلاف الظاهر ، إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها ، والأصل عدم وضع سابق .

وأما تأويلهم ما وقع فيه التعليم ، فقالوا : المحذوف المضاف لا المضاف إليه .

(١/٣١٨) ، المحصول (ج/١/٢٤٥) ، الإحكام (١/٧١) ، البحر المحيط (٢/١٥) .

(١) هذا الترجيح ذكره الأمدى . الإحكام (١/٧١) .

(٢) البقرة آية (٣١) .

(٣) مريم آية (٤) .

(٤) البقرة آية (٣١) .

(٥) الأنبياء آية (٨٠) .

والمعنى : وعلم آدم مسميات الأسماء ، يدل عليه ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾^(١) ؛ لأن ضمير المذكر لا يصلح للأسماء ، فهو للمسميات التي دلّ عليها الأسماء ، ولما كان في المسميات العقلاء أغلبهم مذكر .

أجاب : بأن التعليم متعلق بما تعلق به الإنبياء ، والذي تعلق به الإنبياء الأسماء ، لقوله : ﴿ أَنْبِئُنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾^(٢) ، ﴿ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾^(٣) ، ويحققه أن الكلام في معرض الامتنان على آدم بأنه علمه ما لم تعلم الملائكة ، وإنما يتبين ذلك إذا سأل الملائكة عما علمه آدم ، أما لو سألهم عن شيء آخر ، لم^(٤) يتم الإلزام ، لجواز أن يكونوا عالمين بما علمه آدم .

وأما الضمير في ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾^(٥) فللمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر ؛ لأن القرينة الدالة على المسميات وهي كالأسماء مذكورة .

ولو قيل : المراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها ، كان متجهاً .

لا يقال : المراد في الجميع الحقائق .

لأننا نقول : يلزم تكثير المجاز وإضافة الشيء إلى نفسه .

واعلم أن ما ذكره على الآية إن لم يقدر على أنه معارضة في المقدمة ،

وإلا كان الجواب كلاماً على المستند .

(١) البقرة آية (٣١) .

(٢) البقرة آية (٣١) .

(٣) البقرة آية (٣٣) .

(٤) في (أ) : فلا .

(٥) البقرة آية (٣١) .

واستدل على أنها توكيفية بقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ ^(١) وليس المراد الجارحة ، إذ لا كبير اختلاف في العضو ، وإذ بدائع الصنع في غير اللسان من العين والأذن أكثر ، بل المراد اللغات تسمية للشيء باسم محله ، أي من آياته خلق اختلاف لغاتكم ، وكونه فاعلاً لاختلاف الألسنة من غير واسطة أبلغ ، وإلا كانت من آيات غيره / .

[٩٩/٧]

أجاب : بأن الحقيقة التي هي الجارحة لما لم تكن مرادة ، جاز أن يكون المراد من الألسنة القدرة على الوضع ، وحينئذ التوكيف عليها بعد الوضع وإقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الألسنة آية من آيات الله سواء . لا يقال : الحمل على اللغات أولى لما ذكرنا أولاً ، ولأنه مجاز مشهور ولزيادة الإضمار في الحمل على الإقدار ؛ [إذ المعنى حينئذ] ^(٢) : ومن آياته [الإقدار على وضع لغاتكم ، ولما يلزم من اختلاف الإقدار] ^(٣) ، لقوله : ﴿ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ ^(٤) وهو واحد ؛ لأنه معارض بأن القدرة على اللغات أقرب إلى المفهوم الحقيقي ؛ لأن القدرة واسطة بين المفهوم الحقيقي واللغات ، والأقرب إلى الحقيقة أولى ، فتعارض وتبقى المساواة .

قلت : والحق أن قوله : والمراد اللغات باتفاق لا يصح .

نعم الجارحة ليست مرادة باتفاق ، لكن لا يلزم إرادة اللغات ؛ لأنه

(١) الروم آية (٢٢) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٤) الروم آية (٢٢) .

أظهر في اختلاف النغمات وأجناس النطق وأشكاله ، إذ لا تكاد تسمع منطقتين متفقيين في همس واحد ، أو جهازة واحدة ، أو رخاوة واحدة ، أو فصاحة ، أو لُكْنَة ، أو نظم ، أو أسلوب ، يدل عليه اختلاف ألوانكم ، إذ لا ترى لونين من ألوان البشر متفقيين ، ولا كذلك اللغات ؛ لأن الخلق الكثير تكون لهم لغة واحدة ، ولو كان المراد اللغات لكان التوقيف أظهر من الإقدار لكثرة وجوه ترجيحه كما تقدم .

قال : (البهشمية : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾) ، دلّ على سبق اللغات ، وإلا لزم الدور .

قلنا : إذا كان آدم هو الذي علمها ، اندفع الدور .
وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات أو بعلم ضروري ، فاختلاف المعتاد .

الأستاذ : إن لم يكن القدر المحتاج في التعريف توقيفاً لزم الدور ، لتوقفه على اصطلاح سابق .

قلنا : يعرف بالقرائن والترديد كالأطفال) .

أقول : احتج القائلون بأنها اصطلاحية^(١) بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٢) أي بلغتهم ، فدلّ على أن اللغة سابقة على الإرسال ، فلو كانت بالتوقيف ، وهو متوقف على الإرسال ، لزم الدور .
أجاب : بمنع الملازمة ؛ لأن الله تعالى علمها لآدم كما تقدم ، [ولا

(١) راجع حججهم في المحصول (ج١/ق١/٢٥٣-٢٥٥) ، الإحكام (٧١/١) .

(٢) إبراهيم آية (٤) .

قوم^(١)] له ، فتأخرت اللغات عن نبوته وتقدمت عن بعثة جميع الرسل ، وإن صح إطلاق القوم على بنيه الذين أرسل إليهم ، فالله تعالى علمه ذلك قبل نزوله إلى الأرض ، ثم بعد نزوله وحدث بنيه وإرساله إليهم ، أرسل إليهم باللسان الذي علمهم آدم ، فهو لسان قومه ، وهو مما علم آدم قبل ذلك بالتوقيف ، فلا دور .

قال في المنتهى : وأما الجواب بأنه يجوز أن يكون التوقيف بغير الرسل من خلق الأصوات أو خلق علم ضروري كما تقدم فلا يلزم الدور ، بخلاف المعتاد^(٢) ، وإن كان جائزاً لكنه خلاف الظاهر ، إذ المعتاد في التعليم هو التفهيم بالخطاب ، على أن الكلام في شيء غير معتاد ، فيصلح ما ذكره لدفع الدور .

احتج الأستاذ^(٣) : بأن القدر المحتاج إليه في التنبيه على الاصطلاح ، وهو القدر الذي به يدعو الإنسان غيره إلى الوضع ، لو لم يكن توفيقاً لزم الدور ، أما الملازمة ؛ فلأنه / لو كان الجميع اصطلاحياً ، لاحتج في تعليمها إلى [١٠٠/] اصطلاح آخر سابق عليه ، لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر ، والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح ، فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح على معرفته ، وذلك دور .

قيل^(٤) : المراد من قوله : على اصطلاح سابق ، أي موصوف بالسبق لا

(١) في (ب) : بياض .

(٢) المنتهى (ص ٢٩) .

(٣) راجع حجج الأستاذ في المحصول (ج ١/ق ١/٢٥٥) ، الإحكام (١/٧١) .

(٤) قاله العضد في شرحه (١/٩٧) .

أنه يحتاج إلى اصطلاح آخر سابق عليه بالزمان ، وإلا لكان اللازم التسلسل لا الدور .

وفيه نظر ؛ لأن الدور لازم أيضاً ، لأننا نقول : لو كان الجميع اصطلاحياً ، احتيج في تعلمها إلى اصطلاح آخر سابق ، وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح آخر سابق ، ولا بد وأن يعود إلى الأول ، ضرورة تناهي الاصطلاحات ، فيلزم الدور^(١) .

أجاب : بمنع توقفه على اصطلاح سابق ، لجواز أن يعرف قصدهم إرادة الوضع بالإشارة والقرائن ، كما تعرف الأطفال بها لغة آبائهم .

لا يقال : هو معارض بمثله ، أي لو لم يكن القدر المحتاج اصطلاحياً لزم الدور ؛ لتوقف التوقيف على معرفة كون تلك الألفاظ للدلالة على المعاني ، وذلك لا يعرف إلا بأمر خارج عن تلك الألفاظ ، فإن كان توقيفاً فالكلام فيه كما مر ، ويدور أو يتسلسل .

وجوابه : أنه يجوز أن يكون بعلم ضروري ، أو بالإشارة العقلية لا الحسية لاستحالتها .

قال : (طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالأرض ، والسماء ، والحر ، والبرد ، والآحاد في غيره) .

[طريق معرفة
اللغة]

أقول : لما كان العقل لا يستقل بمعرفة الموضوعات اللغوية ، كان طريق معرفتها النقل^(٢) ، فما لا يقبل التشكيك أي يعلم وضعه لما استعمل فيه قطعاً

(١) راجع بيان المختصر (٢٨٦/١) .

(٢) راجع المسألة في المحصول (ج/١/ق/٢٧٦) ، الإحكام (٧٥/١) .

كالأرض ، والسماء ، والحرّ ، والبرد ، طريقه التواتر .
وما يقبل التشكيك ، فما يظن وضعه لما استعمل فيه طريق الأحاد ،
والنقل يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة عقلية ، إذ صدق المخبر لا بد
منه ، وهو أمر عقلي ، فليس المراد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة من غير
مدخل للعقل ، فحينئذ إذا علم بالنقل [أن الجمع]^(١) المعرف باللام يدخله
الاستثناء ، وعلم به أيضاً أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله ،
استنبط العقل من هاتين المقدمتين أن الجمع المعرف باللام للعموم .
فهذا طريق من الطرق المثبتة^(٢) للغة ، وقد صرح به المصنف في قوله :
(إلا بنقل أو استقراء التعميم) .
وفي غير ما موضع يقول : لنا الاستقراء ، وقال : قلنا ثبت بالاستقراءات
المتقدمة .

(١) ما بين المعرفتين ساقطة من (ب) .

(٢) في (ب) : من الظن .

[الأحكام التحسين والتفصيح العقلي] قال : (الأحكام : لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى ، ويطلق لثلاثة أمور إضافية : لموافقة الغرض ومخالفته ، ولما أمرنا^(١) بالثناء عليه والذم ، ولما لا حرج فيه ومقابله .

وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الأخيرين .
وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة : الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها ، فالقدماء من غير صفة ، وقو بصفة ، وقوم بصفة في القبيح ، والجبائية بوجوه واعتبارات .

لنا : لو كان ذاتياً لما اختلف ، وقد وجب الكذب إذا كان في عصمة نبي ، والقتل والضرب وغيرهما .
وأيضاً : لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في صدق من قال : لأكذب غداً ، وكذبه .

[١٠١/أ] أقول : هذا هو القسم الثالث / من الاستمداد ، وهو مبادئ الأصول من الأحكام ، والحكم يستدعي حاكماً ، ومحكوماً فيه ، ومحكوماً عليه .
أما الحاكم فهو الله تعالى ، فلا حكم للعقل بحسن أو قبح^(٢) في شيء من أفعال المكلفين المتعلقة بحكم الله تعالى الوضعي والتكليفي إذ لا حكم فوقه ، فالنبي هو الموصل إلى معرفة حسن الأحكام وقبحها ، ومعنى هذه العبارة على ما فيها : أن يكون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلاً أو آجلاً ، وكونه على

(١) بداية الطمس في (ب) .

(٢) قال الخليل في العين : «القبح والقباحة نقيض الحسن» (٥٣/٢) ، ونفس المعنى ذكره الجوهري في الصحاح (٣٩٣/١) ، وابن منظور في اللسان (٨٧٧/٢) ، والفيروزآبادي في القاموس (ص ٣٠٠) .

وجه فيه حرج ، أو لا يثبت إلا بالشرع ولا استقلال للعقل فيه .

وهذه العبارة وقع للشهرستاني^(١) ما يشابهها ، وهو أبين^(٢) .

قال : «مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه في حكم التكليف من الله تعالى شرعاً»^(٣) ، يريد أنه يحكم العقل بذلك بمعنى موافقة الغرض ومخالفته ، ولا يحكم به بهذا المعنى الآخر .

ثم حقق محل النزاع ، فأشار إلى أن الحسن والقبح عند الأصحاب يطلق لإرادة ثلاثة أمور إضافية لا حقيقية .

يطلق الحسن لفعل وافق الغرض والقبيح لفعل خلافه ، والغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار ، وهذا ليس بذاتي لتبدله واختلافه ؛ لأن موافقة غرض شخص قد يكون مخالف غرض آخر^(٤) ، فهو إضافي لحسنه

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، شيخ أهل الكلام والحكمة ، إماماً أصولياً ، من مؤلفاته : «نهاية الإقدام» ، و «الملل والنحل» ، توفي سنة (٥٤٩هـ) . سير أعلام النبلاء (٢٠/٢٨٦) طبقات الشافعية للسبكي (٦/١٣٠) .

(٢) قال الرازي في معرض تحديد محل النزاع : «والحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً ، ولا نزاع في كونهما عقليين ، وقد يراد كونه صفة كمال أو نقص ، كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع في كونهما عقليين ، وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً ، فعندنا ذلك لا يثبت إلا بالشرع» . المحصول (ج١/ق١/١٥٩) بتصرف قليل وراجع المحصل (ص٢٩٣) .

(٣) عبارة الشهرستاني : «وأما السمع والعقل فقال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضي ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب» . الملل والنحل (١/٥٣) .

(٤) نهاية الطمس في (ب) .

بالنسبة إلى من وافق غرضه ، وقبحه بالنسبة إلى من خالف غرضه .
الثاني : يطلق الحسن لفعل أمر الشارع الثناء على فاعله ، ويدخل فيه أفعال الله تعالى ، والقبيح لفعل أمرنا الله تعالى بدم فاعله ، وذلك^(١) يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في تلك الأفعال بحسب الأشخاص والأوقات فيكون إضافياً .

الثالث : يطلق الحسن لفعل لا حرج في الإتيان به ، والقبيح لفعل في الإتيان به حرج ، وهذا أيضاً يختلف بالأزمان والأشخاص فيكون إضافياً .
وفعل الله تعالى لا يوصف بالحسن بالاعتبار الأول عندنا ؛ لأنه منزّه عن أن يفعل لغرض ، ويكون حسناً بالآخرين^(٢) ، أما بالثالث فطلقاً ، وأما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله ، وأفعال العقلاء موصوفة بالحسن والقبح بعد ورود الشرع بالاعتبارات الثلاث ، وقبله بالاعتبار الأول والثالث ، والحسن بالتعبير الثاني أخص منه بالثالث ؛ لتناوله بالثالث المباح والمكروه .
وإنما قال : «وفعل الله تعالى حسن» ، ولم يقل : غير قبيح ؛ لأن ذلك يقتضي عدم قبح أفعال العباد ؛ لأنه هو الفاعل لأفعالهم .

نعم بالنسبة إليه لا يقبح شيء ، وبالنسبة إلى العبد يقبح ، والفعل في نفسه موصوف بالقبح .
قيل^(٣) : لو قال الموافق الغرض ومخالفه لكان أولى ؛ لأنه في بيان الحسن

(١) في (أ) : وقد .

(٢) راجع بيان المختصر (٢٨٨/١) .

(٣) القائل هو القطبي . النقود والردود (٨٧/أ) .

والقبح ، ولا يلزم ؛ لأن اللام للتعليل ، أي يطلق عليه حسن لأجل موافقة الغرض .

واعلم أنه لا نزاع في أن الحسن [والقبح]^(١) بالمعنى الأول بما يستقل فيه العقل ، وإنما النزاع فيه بالاعتبارين الأخيرين ، فقال الأصحاب : لا استقلال للعقل فيه بهما .

وقال المعتزلة ، والكرامية^(٢) ، وبعض الخوارج^(٣) ، والبراهمة^(٤) من الكفار^(٥) : الأفعال الاختيارية حسنة وقبيحة لذاتها ، أي من ذات الفعل لا

(١) القبح : ساقطة من (ب) .

(٢) هم أصحاب أبي عبد الله بن كرام المتوفى سنة (٢٥٥هـ) ، وهو ثبت الصفات إلى أن ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ، والكرامية طوائف يبلغ عددهم إلى اثني عشرة فرقة ، وأصولها ستة : العابدية ، القونية ، الزرينية ، الإسحاقية ، الواحدية ، وأقربهم الهيصمية ، ولكل واحدة منها رأي . راجع الملل والنحل للشهرستاني (١/١٠٨) .

(٣) هذا المصطلح يطلق على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، وأول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ممن كان معه في صفين جماعة منهم : الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكي ، وزيد بن حصين الطائي ، وكبار فرق الخوارج ستة : الأزارقة ، النجدات ، الصفرية ، العجاردة ، الإباضية ، الثعلبية ، وعنهم تفرعت سائر الفرق الخارجية ، ومن عقائدهم تكفير مرتكب الكبيرة . راجع أخبار الخوارج في الكامل للمبرد الجزء الثالث ، الملل والنحل (١/١٥٤) ، المواقف (ص ٤٢٤) .

(٤) البراهمة من الطوائف الهندية ينسبون إلى رجل منهم يقال له : براهم ، مهّد لهم نفي النبوات وقرر استحالة ذلك في العقول ، والبراهمة تفرقوا أصنافاً ، منهم أصحاب البدرة ، ومنهم أصحاب الفكرة ، ومنهم أصحاب التناسخ . الملل والنحل (٢/٢٥٢) .

(٥) قال القطبي : « لو لم يتعرض للبراهمة لكان أولى ؛ لأن هذا خلاف بين المسلمين ، فلا وجه لذكر غيرهم » . النقود والردود (٨٧/ب) .

من الشرع ، لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل ، كحسن الإيمان وقبح الكفر ، ومنها ما يدرك حسنه بنظر العقل ، كحسن الصدق المضر ، وقبح الكذب النافع ، ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالسمع ، [١٠٢/١] كحسن صوم آخر / يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، فالشارع كاشف الحسن والقبح لا موجب لهما عندهم^(١) .

ثم القائلون بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا ، فذهب قدماء المعتزلة إلى أن الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها^(٢) ، بمعنى أنه ليس في العقل صفة توجب الحسن أو القبح ، بل ذات الفعل موجبة لأحدهما .

وقال قوم منهم : الفعل يقتضي لذاته صفة ، وتلك الصفة تُوجب حسن الفعل وقبحه ، كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة ، وكالزنا المشتمل على اختلاط الأنساب المقتضي ترك تعهد الأولاد^(٣) .

وقال قوم : إن القبح لصفة تقتضيه ، والحسن لذات الفعل ، ووجه هذا التخصيص أن المعتزلة يرون أن الذوات متساوية والتمييز إنما هو بالصفات ، فلو كانت الأفعال قبيحة لذاتها لزم قبح أفعال الله تعالى ، لتساوي الأفعال عندهم في الذوات^(٤) .

(١) الملل والنحل (٥٦/١) ، التلخيص (١٥٩/١) ، البرهان (٨٦/١) ، المستصفي (٥٥/١) ، الإحكام (٧٧/١) .

(٢) راجع البرهان (٨٨/١) ، الإحكام (٧٧/١) ، البحر المحيط (١٦٩/١) ، المواقف (ص ٣٢٤) .

(٣) المصادر نفسها .

(٤) المصادر نفسها .

وقال الجبائي^(١) وأتباعه : الفعل يحسن بصفة موجبة ، لكنها صفة غير حقيقية ، ويقبح لصفة توجهه وليست أيضاً صفة حقيقية ، وإنما هو وجوه واعتبارات^(٢) ، كلطم اليتيم للتأديب أو للتعذيب ، والفرق بين الوجه^(٣)]^(٤) والاعتبار^(٥) أن الوجه هو الصفة المفارق ، لكنها صفة للفعل لا بالقياس إلى غيره ، والاعتبار الصفة الغير اللازمة ، لكن تعرض للفعل باعتبار غيره ، وظاهر الإحكام أن مذهب الجبائي هو الثاني^(٦) .

ثم احتج على إبطال المذاهب الثلاثة الأول بوجهين :

الأول : لو كان الفعل يقتضي الحسن لذاته أو لصفة لازمة لذاته ، لما اختلف الفعل الواحد فكان مرة حسناً ومرة قبيحاً .

أما الملازمة ؛ فلاستحالة انفكاك اللازم لذات الشيء عن الشيء ، أعم من أن يكون لزومه بوسط هو لازم وبغير وسط .

وأما بطلان التالي^(٧) ؛ فإن الكذب قبيح وقد يحسن ، فإنه يجب إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم ، وكذا يجب في إنقاذ برئ ممن يقصدُ سفك دمه ،

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام ، من معتزلة البصرة ، انفرد وابنه أبو هاشم عن أصحابهما بمسائل ، وانفرد أحدهما عن الآخر بمسائل ، توفي سنة (٣٠٣هـ) . الملل والنحل (٧٨/١) ، طبقات المعتزلة (ص ٩٠) .

(٢) راجع البرهان (٨٨/١) ، البحر المحيط (١٦٩/١) ، المواقف (ص ٣٢٤) .

(٣) راجع تعريف الوجه في المصباح المنير (ص ٦٤٩) .

(٤) بداية طمس في (ب) .

(٥) راجع تعريف الاعتبار في المصباح المنير (ص ٣٩٠) .

(٦) راجع الإحكام (٧٧/١) .

(٧) في (أ) : الثاني .

وكذلك القتل والضرب وغيرهما مما يجب تارة ويحرم أخرى .
وأيضاً : لو كان كذلك لاجتمع النقيضان .

بيان اللزوم ؛ أن من قال : لأكاذبن غداً^(١) فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب ؛ لأنه إن وقع منه الكذب في الغد يلزم قبحه لكونه كذباً وحسنه لاستلزامه صدق الخبر الأول ، والمستلزم الحسن حسن ، فيكون الكذب حسناً وقبيحاً ، وإن صدق في الغد يلزم كذب قوله : لأكاذبن غداً والمستلزم للقبیح قبيح ، ويلزم حسنه لصدقه ، فيجتمع النقيضان .

قيل^(٢) على الأول : لا نسلم بطلان التالي ؛ إذ لا يتعين الكذب في الصورة المذكورة بخلاص النبي ؛ لإمكان تخليصه بالمعاريض^(٣) .

سلمنا تعينه ، ونمنع حسنه بل هو قبيح ، لكننا ارتكبناه لأن القبح الناشئ من تركه أعظم ، أو نقول : الحسن خلاص النبي اللازم للكذب ، وحسن اللازم لا يوجب حسن الملزوم ، وأيضاً : لم لا يجوز اقتضاء الشيء الأمرين المتنافيين ، أو يكون مشتتماً على صفتين إحداهما تقتضي الحسن والأخرى تقتضي القبح .

وجواب الأول : أنه إن التجأ إلى حيث لا تكون المعاريض كافية ، تعين

الإخبار .

ثم نقول : لا تجوز المعاريض .

(١) نهاية الطمس في (ب) .

(٢) ذكره الرازي في المحصول (ج/١ق/١٧٨) .

(٣) المعاريض : من التعريض وهو خلاف التصريح . القاموس مادة ع ر ض (ص٨٣٤) ،

المصباح المنير (ص٤٠٣) .

والحديث الوارد فيه^(١) ، لا يفيد إلا الظن^(٢) ، وهو معارض بما هو أقوى^(٣) ، إذ لو جازت لم / يحكم على خير بكونه كذباً ، إذ ما من كلام إلا [١٠٣/أ] ويمكن أن يضمن فيه ما يصير به صدقاً ، مع أن ذلك يوجب عدم الجزم بفهم الحقيقة من شيء من ألفاظ لجواز أن يكون فيه مصلحة تقتضي صرفه عن ظاهره ولا سبيل إليه ، أي إلى العلم بعدمها ، وحينئذ يرتفع الوثوق [عن الشرع]^(٤) ، فلا بد من صريح الأخبار .

وجواب الثاني : أن ارتكابه واجب ، فلو كان قبيحاً لكان حسناً قبيحاً لذاته أو لصفة لازمة لذاته ، وهو باطل قطعاً ، لكن بعضهم يقول : لم يزل قبيحاً ووجوبه لكونه أخف المحذورين لا يقتضي حسنه ، إذ ليس كل واجب حسناً ، وحسن اللازم يقتضي حسن الملزوم ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به

(١) في صحيح البخاري ورد : باب المعارض مندوحة عن الكذب ، قال ابن حجر : «وهذه الترجمة لفظ حديث أخرجه المصنف في الأدب المفرد من طريق قتادة ، عن مطرف بن عبد الله قال : صحبت عمران بن حصين من الكوفة إلى البصرة ، فما أتى عليه يوم إلا أنشدنا فيه شعراً وقال : إن في معارض الكلام مندوحة عن الكذب ، أخرجه ابن عدي من وجه آخر عن قتادة مرفوعاً ووهاه ، وأخرجه أبو بكر بن كامل في الفوائد ، والبيهقي في الشعب من طريقه ذلك ، وأخرجه ابن عدي أيضاً من حديث علي مرفوعاً بسند واه أيضاً» . فتح الباري ، كتاب الأدب - باب المعارض مندوحة عن الكذب (٤٠٨/٢٢) ، وراجع فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد للجيلاني ، باب المعارض (٣٣٢/٢) .

(٢) لأن الأحاديث التي وردت في هذا الباب ليست صريحة في جواز التعريض .

(٣) من ذلك ما رواه أبو داود ، عن سفيان بن أسيد الحضرمي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق وأنت له به كاذب» . سنن أبي داود مع معالم السنن ، كتاب الأدب - باب المعارض (٢٥٣/٥) .

(٤) عن الشرع : ساقطة من (أ) .

واجب عقلاً عندهم .

وجواب الرابع : أن تنافي اللوازم^(١) يقتضي تنافي الملزومات ، فحينئذ يكون ملزوم المحال محال بالضرورة .

لا يقال : اتصف الفعل بصفة اقتضت حُسْنَهُ ثم زالت ، واتصف بأخرى تقتضي قُبْحَهُ ، إذ الفرض أن الصفة لازمة .

قال : (واستدل : لو كان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى ؛ لأن حسن الفعل زائد على مفهومه ، وإلا لزم من تعقل الفعل تعلقه ويلزم وجوده لأن نقيضه : لا حسن ، وهو سلب ، وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً ولم يكن ذاتياً ، وقد وصف الفعل به ، فيلزم قيامه به .
واعترض : بإجرائه في الممكن .

وأجيب : بأن الإمكان أمر تقديري لا وصف وجودي .

واعترض : بأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور ؛ لأنه قد يكون ثبوتياً أو منقسماً ، فلا يفيد ذلك .

واستدل : بأن فعل العبد غير مختار ، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً ؛ لأنه إن كان لازماً فواضح ، وإن كان جائزاً فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم ، وإلا فهو اتفاقي وهو ضعيف ، لأننا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ، ويلزم عليه فعل الباري تعالى ولا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً ، والتحقيق أنه يترجح بالاختيارية) .

أقول : استدل أيضاً على إبطال مذاهبهم الثلاثة : بأن الحسن لو كان

(١) في (أ) : اللازم .

ذاتياً على الوجه المذكور ، لزم قيام المعنى بالمعنى^(١) ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلأن حسن الفعل زائد على مفهومه ، إذ لو كان نفسه أو جزؤه ، لزم من تعقل الفعل تعقله ، لكننا نتعقل الفعل ويتوقف حسنه وقبحه على النظر ، كحسن الصدق الضار ، فثبت أنه زائد على الفعل ، وهذا مستغنى عنه ، إذ لا نزاع أنه زائد على ما فسرنا به الذاتي هنا وهو وجودي والدليل عليه أن نقيضه : لا حسن ، ولا حسن عدمي لوجهين^(٢) :

الأول : أنه لو كان وجودياً لاستدعى محلاً موجوداً لكونه عرضاً ، فلم يصدق على المعدوم ، لكنه يصدق : المعدوم لا حسن .

الثاني : لو لم يكن لا حسن عدمياً لكان ثبوتياً ، فيكون الحسن عدمياً لوجوب عدمية أحد النقيضين ، وحينئذ لا يكون الحسن وصفاً ذاتياً إذ العدم لا يكون صفة ذاتية للذات ، لأن السلب ليس من الصفات الحقيقية للذات .

[^(٣) والحق أن لا يحتاج إلى إثبات كون الحسن ثبوتياً ؛ لأن المعتزلة ما عدا الجبائية يسلمون أن ثبوتي ، وإذا كان نقيضه سلباً ، كان هو موجوداً ، وإلا ارتفع النقيضان / ، فثبت أنه زائد وجودي ، وهو معنى والفعل^[١٠٤/١] موصوف .

(١) أي قيام العرض بالعرض . راجع بيان المختصر (٢٥٩/١) ، وقال الكرمانى : «قيام المعنى بالمعنى أي العرض بالعرض اصطلاح للأصوليين ، وهو إطلاق المعنى على الموجود القائم بالغير الذي العرض عبارة عنه ، وهو مقابل الذات أي القائم بنفسه ، وهو غير ما في اصطلاح أهل اللسان من كونه مقابلاً للفظ» . النقرود والردود (٨٩/أ) .

(٢) راجع الإحكام (٨٠/١) .

(٣) بداية الطمس في (ب) .

لأننا نقول : الفعل حسن ، فيلزم قيام الحسن بالفعل ؛ لامتناع [^(١) أن يوصف الشيء بمعنى يقوم بغيره ، والفعل معنى فيلزم قيام العرض بالعرض ^(٢) .
وأما بيان بطلان التالي ؛ فلأنه يلزم إثبات الحسن محل الفعل لأنهما معاً قائمان بالجوهر ، لما تقرر في علم الكلام من امتناع قيام العرض بالعرض .
واختلف الشراح في قوله : (ولم يكن ذاتياً) ^(٣) .
فبعضهم جعله دليلاً على أن لا حسن ^(٤) يصدق على المعدوم ^(٥) ، وإلا لصدق نقيضه عليه وهو الحسن ، فلا يكون الحسن وصفاً ذاتياً ، إذ لا يكون الصفة الحقيقية الذاتية لما لا ذات له ولا حقيقة .
وبعضهم جعله دليلاً ثانياً على أن الحسن وجودي ، إذ لو لم يكن كذلك لم يكن ذاتياً ؛ لأن السلب ليس من الصفات الذاتية .
وبعضهم جعله بياناً لكون الحسن زائداً ، أي ليس نفس الفعل ولا جزؤه ولا عدمياً ^(٦) .

(١) نهاية الطمس في (ب) .

(٢) يقول العضد : « لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة » . المواقف (ص ١٠٠) .

(٣) قال التفتازاني : « قوله : ولم يكن ذاتياً ، ظاهر عبارة المتن أنه عطف على استلزام ، بمعنى أنه لو لم يكن اللاحسن سلباً لم يكن ذاتياً ، وهذا مما لا معنى له » . راجع حاشية التفتازاني على شرح العضد (٢٠٣/١) .

(٤) في (أ) : الأحسن .

(٥) مال العضد في شرحه إلى هذا ، حيث جعله دليلاً على صدق اللاحسن على المعدوم . شرح العضد (٢٠٣/١) .

(٦) قال الحلبي : « ويمكن حمله - أي ولم يكن ذاتياً - على أنه لم يكن جزءاً من الفعل وليس دليلاً
☞

أما الأول : فإمكان تعقل الفعل بدون تعقل حسنه .
 وأما الثاني : فلأن حسن الفعل يقع صفة له ، وكل ما كان صفة لشيء لا يكون جزءاً له ، قال : وهذا معنى قوله : ولم يكن ذاتياً .
 وأما الثالث : فلأن نقيضه لا حسن^(١) ... إلخ ، وهذا أبعدها ، فإنه حمل الذاتي على جزء الماهية وليس مراداً هنا ، والذي دعاه إلى ذلك أن العدمي قد يكون من الصفات الذاتية للوجودي ، فإن الإنسان مقتضياً لاتصافه بلا فرس والمصنف ما ادعى صحته ، لأنه مزيف عنده ، غايته أنه ذكر نقضاً إجمالياً أبطل به الدليل ، وذكر نقضاً تفصيلاً على أحد الوجهين الدالين على أن لا حسن عدمي ، ولم يذكر^(٢) نقضاً على الوجه الآخر ، إما استغناء بالإجمالي أو لظهور فساد ، وما ذكرنا أسعد باللفظ ؛ لأنه يكون نقضاً على قوله : وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً .

ثم قال : (واعترض بإجرائه في الممكن) أي لو صح ما ذكرتم ، لزم أن لا يكون الإمكان ذاتياً للممكن ، فلا يكون الفعل ممكناً ، وإلا لزم قيام العرض بالعرض .

وتقريره : أن الإمكان زائد كما تقدم وهو وجودي ؛ لأن نقيضه لا إمكان ، والإمكان عدمي إذ لو كان وجودياً ، استلزم حصوله محلاً موجوداً فيمتنع حمله على المعدوم إلخ .

آخر على أن الحسن ثبوتي ، إلا أن هذا مرجوح ، إذ قد تبين أن الحسن زائد على الفعل ، وإذا كان زائداً لم يكن ذاتياً . النقود والردود (١٩/ب) .

(١) ساق هذه التعليقات الثلاث الخنجي . راجع النقود والردود (١٩/أ) .

(٢) في (أ) : يكن .

وأيضاً : لو كان لا إمكان وجودياً ، لكان الإمكان عديمياً ، فلا يكون ذاتياً للممكن ؛ لأن العدمي لا يكون ذاتياً للأمر الموجود ، أو نقول : الدليل المذكور يجري في أن الإمكان وجودي ، فإنه نقيض الإمكان ... إلخ ، وليس بوجودي قطعاً وإلا وجب أو تسلسل ، والتقرير الأول هو ظاهر المنتهى^(١) .

وأما النقض التفصيلي ، فتقريره أن نقول : ما ذكرتم لبيان كون الحُسن ثبوتياً ملزوم للدور ؛ لأنه لما لم يثبت كون الحسن موجوداً ، لم يلزم أن يكون مقابله عديمياً فيتوقف الشيء على نفسه ، وذلك أن صورة النفي قد تكون ثبوتية كلاً معدوم ، فإن اللامعدوم صورة نفي ولا يكون إلا موجوداً ، أو قد تكون صورة النفي منقسمة إلى الوجودي والعدمي كالامتناع الصادق على الممكن المعدوم والممكن الموجود ، فلا يفيد الاستدلال بمجرد صورة النفي كون الحُسن موجوداً .

وبعضهم جعل الضمير في (لأنه قد يكون ثبوتياً) عائداً على المنفي^(٢) لكونه ضميراً مذكراً ، ومثل المنقسم بلا معلوم ، فإن المعلوم منقسم إلى [١٠٥/] الوجودي والعدمي ، وردّ في المنتهى النقض / الإجمالي ، فإن الإمكان تقديري فنقيضه سلب التقدير^(٣) وليس بعدمي ، فلا يلزم من وصف الفعل به قيام العرض بالعرض ، وأيضاً : الإمكان ليس عديمياً لموجود حتى يكون نقيضه الذي هو الإمكان موجوداً .

(١) راجع المنتهى (ص ٣٠) .

(٢) يرى الكرمانني أن جميع الشراح أرجعوا الضمير «لأنه» إلى النفي ، والأستاذ أرجعه إلى المنفي . راجع النقود والردود (١/٩١) .

(٣) راجع المنتهى (ص ٣٠) .

قيل^(١) : والاعتراض على الدليل المذكور أن يقال : لا نسلم أن الحسن ثبوتي .

قوله : لأن لا حُسن عدمي ، يمنع قوله : لو كان وجودياً لم يحمل على المعدوم ، مسلّم إن عنى بحسب العدول ، إذ الحمل بهذا الاعتبار يقتضي وجود الموضوع ، وإن عنى بحسب السلب منعناه ، إذ لا يستدعي وجود الموضوع ، وفيه نظر .

سلمنا أن لا حسن عدمي ، قوله : فيكون الحسن ثبوتياً نمنعه ، ولا يلزم أن يكون أحد النقيضين وجودياً كالامتناع ولا امتناع فإنهما متناقضان ، ولا يصدق على الممكن المعدوم إلا أحدهما ولا تحقق لشيء منهما في الخارج فيه . سلمنا ، ونمنع بطلان التالي ، فإن السرعة^(٢) قائمة بالحركة^(٣) كما تقول الحكماء^(٤) [قد مرَّ]^(٥) .

قيل^(٦) : هذا الدليل يقتضي ألا يكون الحسن والقبح شرعيين ، لأنه لو

(١) القائل هو الأصفهاني : بيان المختصر (٢٩٧/١) .

(٢) السرعة : هي اشتداد الحركة في نفسها . المبين (ص ٩٥) ، وراجع تعريفها في معيار العلم (ص ٢٩٥) .

(٣) الحركة : هي كمال بالفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، لا من كل وجه ، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان ، والاستحالة من كيفية إلى كيفية . المبين (ص ٩٥) ، وفي تعريف ثاب للغزالي : «هي خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد» . راجع معيار العلم (ص ٢٩٣) ، وراجع التعريفات (ص ٨٤) ، المواقف (ص ١٦٧) .

(٤) راجع المواقف (ص ١٦٦) .

(٥) وفي المخطوط «ومعمر» هكذا .

(٦) القائل هو القطبي . النقود والردود (٩١/أ) .

كان شرعياً ، لزم قيام العرض بالعرض ... إلخ .

وجوابه : أن الشارع حسنه أو قبحه أو جعله متعلق الحسن والقبح ،
فليس صفة لازمة للفعل حتى يلزم قيام العرض بالعرض .

واستدل أيضاً للمذهب المختار : بأن فعل العبد واقع بغير اختياره ،
وكلما كان كذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً^(١) .

أما عندنا ، فلعدم اتصاف الفعل بهما لذاته ، سواء كان الفعل مختاراً أو
لا ، وأما عندهم ؛ فلأنه إنما يتصف به [^(٢) الفعل إذا كان الفاعل قادراً على
الفعل عالماً به .

وأما الصغرى ؛ فلأن الفعل إن كان لا بد من وقوعه من المكلف بحيث لا
يتمكن من تركه فواضح أنه اضطرار ، وإن كان جائزاً وجوده وعدمه من
المكلف بحيث يسعه تركه ، فإن افتقر صدوره إلى مرجح يعود التقسيم بأن
يقال : الفعل مع المرجح إن كان لازم الوقوع فهو اضطراري [^(٣) ، وإن كان
جائز الوقوع عاد التقسيم ، فيما أن ينتهي إلى ما يكون لازماً فيثبت الاضطرار
أو إلى ما لا يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى ، مع
تساوي الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون اتفاقاً^(٤) ، فلا يوصف
بحسن ولا قبح إجماعاً أيضاً ، أو لا ينتهي فيلزم التسلسل^(٥) .

(١) راجع الأحكام (٧٩/١) .

(٢) بداية طمس في (ب) .

(٣) نهاية الطمس في (ب) .

(٤) هو الذي يصدر عن العبد بغير قصد ولا تعلق قدرة وإرادة . حاشية الفتاواني (٢٠٨/١) .

(٥) المصنف حذف الكبرى وأشار إلى صدقها بقوله : « إجماعاً » ، فإن القائلين بالحسن العقلي

ورده المصنف من أربعة وجوه :

الأول : أنه تشكيك في الضروريات^(١) ، لأننا نفرق بالضرورة بين الأفعال الضرورية والاختيارية ، كالسقوط والصعود ، وكحركتي الاختيار والارتعاش فلا يستحق جواباً ، وتقرر على أنه نقض تفصيلي ، وهو أن نقول : إن أردتم في قولكم : إن كان لازماً فواضح ، أي أنه غير مختار كحركة المرتعش الصادرة لا عن إرادة فممنوع ، لأننا ندرك بالضرورة أن أفعالنا ليست كذلك ، وليس في دليلكم ما يدل على أنها كذلك ، وإن أردتم به أن يكون واجب الصدور ، فإن كان مع الإرادة فمسلّم ، لكن لا نسلم أنه لا يقبح عقلاً بالإجماع ، إذ الاتفاق إنما هو على ما كان اضطرارياً بالمعنى الأول .

والثاني : لو صح ما ذكرتم ، لزم ألا يكون الله تعالى مختاراً بعين ما ذكرتم ، وذلك كفر .

الثالث : لو صح ما ذكرتم ، لزم ألا يتصف الفعل بحسن ولا قبح شرعاً لأن فعل العبد غير مختار كما ذكرتم ، وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعاً ، إذ لا تكليف بغير المختار .

ثم أشار المصنف إلى الجواب الحق ؛ لأن الأول لا يدفع الشبهة ؛ لأن المشكك يقول : / إن كان ما أورده صحيح النظم والإنتاج ، لم تكن تلك [١٠٦/أ]

وقبحه يقولون : إن الفعل إنما يكون حسناً أو قبيحاً إذا صدر عن اختيار . انظر بيان المختصر (٢٩٩/١) .

(١) التشكيك في الضروريات لا يستحق جواباً ؛ لأن التفرقة بين الأفعال الضرورية والاختيارية يتم بضرورة العقل . المصدر نفسه (٣٠٠/١) .

القضية ضرورية فلا بد من حل الشبهة ، وكذا الثاني والثالث لأنهما إلزاميان .
فأجاب بالنقض الذي هو الحق ، وذلك أن فعل العبد جائز صدوره ولا
صدوره ، ويفتقر في صدوره إلى مرجح وهو مجرد الاختيار عندنا ، أو مع
القدرة عند المعتزلة ، سواء قلنا : يجب به الفعل أو لا ، فإن الفعل يكون
اختيارياً إذ لا معنى للاختياري إلا ما يترجح بالاختيار ، وإن وجب فوجوب
الشيء شرط إرادته لا ينافي القدرة ، والمصحح للمقدورية نسبة الإمكان
الذاتي إليه ، وإلا لزم نفي قدرة الله تعالى ، لوجوب صدور معلوماته عنه
بشرط إرادته الجازمة .

قيل ^(١) عليه : إذا كان ما ^(٢) يجب الفعل عنده من الله تعالى ، بطل
استقلال العبد به ، فلا اختيار .

قلنا : بطلان الاستقلال لا ينافي الاختيار ؛ لأن فعل الواقع منه إن كان
تابعاً لإرادته فهو معنى الاختيار ، وما تعلق به إرادته وقوي عليه عزمه ولم
يقع ، فهو لعدم إرادة الله تعالى ، لا يؤاخذ بتركه .

قيل ^(٣) على الوجه الأول : الضروري وجود القدرة لا أثرها ، وعلى
الثاني : إن تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح مجرد فلا تسلسل ، وعلى
الثالث : إن الأفعال عندنا توصف بهما شرعاً وإن لم يكن العبد مختاراً ،
وعندهم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلاً ، فإذا استقل فهو مختار

(١) القائل هو العضد في شرحه (٢٠٩/١) .

(٢) في (أ) : مما .

(٣) القائل هو العضد في شرحه (٢٠٨/١) .

فيتصف بهما شرعاً أيضاً .

قال : (وعلى الجبائية : لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب ، لم يكن ^[الرد على الجبائية] تعلق الطلب لنفسه ، لتوقفه على أمر زائد ، وأيضاً : لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفته ، لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم ؛ لأن الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار .
ومن السمع : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ، لاستلزام مذهبهم خلافه) .

أقول : لما كان ما تقدم^(١) لا ينهض على الجبائية^(٢) ؛ لأنه إذا كان بوجه واعتبار اندفع الأول بجواز الاختلاف والثاني بجواز الاجتماع ، احتج الآن عليهم بالعقل والنقل . أما العقل فوجهان :

الأول : لو حسن الفعل أو قبح لأمر حاصل للفعل غير أمر الشارع ونهيه ، لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب ، واللازم باطل .
أما الملازمة ؛ فتوقف تعلق الطلب حينئذ على الوجه والاعتبار الزائدين على الفعل .

وأما بيان بطلان التالي ؛ فلأن الطلب من حقيقته التعلق ، لأن الطلب صفة ذات إضافة تستلزم مطلوباً عقلاً ، ولا تتعلق إلا متعلقة بمطلوب ، وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على أمر زائد ، ثم التعلق نسبة بين الفعل

(١) أي من الاعتراضات التي ساقها لإبطال المذهبين السابقين للمعتزلة .

(٢) هي إحدى طوائف المعتزلة ، تنسب إلى أبي علي الجبائي ، من معتقداتهم أن الله متكلم بكلام يخلقه في جسم ، وهو لا يرى في الآخرة ، والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار . الملل والنحل (٧٨/١) ، الموافق (٤١٨) .

والطلب ، والنسبة عقلاً وخارجاً لا تتوقف على غير المنتسبين .
قيل^(١) عليه : تعلق الطلب يتوقف على الفعل ، والطلب يتوقف على
الاعتبار الحاصل للفعل الموجب للحسن أو القبح ، والمتوقف على المتوقف
متوقف ، فحينئذ لا نسلم بطلان التالي .

وردّ : بأن الوجه حادث والطلب قديم ، والقديم لا يتوقف على الحادث
فالتوقف إنما يكون للتعلق ، على تقدير كون الجهة موجبة للحسن ، لأنه ما لم
تكن الحجة لم يتعلق الطلب به ، فيعود السؤال .

قلت : وفيه نظر ؛ لأننا نريد التعلق العقلي ، فحينئذ يكون أيضاً عقلياً ،
فلا يلزم توقيف القديم على الحادث ، ويكون أحد المنتسبين الفعل الموصوف
[١٠٧/أ] بتلك الصفة ، فما لم / تحصل لا يتعلق الطلب بالفعل ، واستلزام الطلب
المطلوب عقلاً إنما يدل على وجوب تعلقهما معاً لكونهما إضافيين ، لا عدم
توقف تعلق الطلب بالمطلوب في الخارج على أمر زائد .

قيل^(٢) : الضمير في نفسه يعود على الفعل ، والتقرير ... إلخ .
وقيل : إن عاد إلى الطلب كان دليلاً على الجميع ، وإن عاد على الفعل
كان دليلاً على الجبائية فقط .

واستدل^(٣) الأصحاب أيضاً بدليل ينهض على جميعهم ، تقريره : لو
حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة لازمة أو عارضة ، لم يكن الباري تعالى

(١) القائل هو الأصفهاني . بيان المختصر (٣٠٢/١) .

(٢) القائل هو القطبي . النقود والردود (٩٣/أ) .

(٣) هذا الوجه الثاني من الأدلة العقلية .

مختاراً في الحكم ، واللازم باطل إجماعاً .

بيان اللزوم ؛ أن الأفعال حينئذ غير متساوية بالنسبة إلى الأحكام ؛ لأن الفعل الحسن يكون راجحاً على القبيح في كونه متعلق الوجوب ، والقبيح راجح على الحسن في كون متعلق التحريم والحكم بالراجح متعين لأن الحكم بالمرجوح خلاف صريح العقل ، فلا يتمكن من تحريم الحسن ولا من إيجاب القبيح فلا يكون مختاراً لوجوب حكمه بالبعض وامتناع حكمه بالبعض .

قيل^(١) : إنما يتم لو كان ترك الراجح مطلقاً قبيحاً ، أما لو لم يكن كذلك بل كان تركه مع الإتيان بالمرجوح قبيحاً فلا .

وهو فاسد ؛ لأنه قبيح مطلقاً عندهم ، ثم قد لا يكون بينهما واسطة .

قيل^(٢) : الوجوب بالغير الذي هو الحسن لا ينافي الاختيار .

قلنا : إن كان الحكم فيه لكونه على وفق الحكمة ، لزم تعليل أحكامه تعالى بالحكم والأغراض وهو باطل ، وإن لم يكن لذلك كان منافياً للاختيار وهو الجواب على قول من قال : امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينافي الاختيار ، نعم يقال من جانب الجبائية : الحكم بالمرجوح الاعتباري غير ممتنع وبالراجح الاعتباري غير لازم .

احتج الأصحاب أيضاً على إبطال مذاهب جميع المعتزلة بدليل من السمع تقريره : أن العقل لو كان مدركاً للأحكام ، لزم التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعض قبل البعثة ، واللازم باطل .

(١) القائل هو القطبي . النقود والردود (٩٤/أ) .

(٢) القائل هو الحلبي . النقود والردود (٩٤/أ) .

أما الملازمة ؛ فلتحقق الوجوب والتحريم قبل البعثة على ذلك التقدير ،
وهما يستلزمان التعذيب عندهم ؛ لأنهم لا يجوزون العفو عن الكبائر قبل
التوبة .

وأما بطلان اللازم ؛ فلقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ
رَسُولاً ﴾^(١) ، ومعنى لاستلزام مذهبهم خلافه ، أي في عدم جواز العفو ؛
لأن حسن بعض الأفعال وقبح بعضها قبل البعثة مستلزم لوجوب بعضها
وحرمة البعض ، ومن ترك الواجب أم فعل الحرام عذب ، والتعذيب قبل
البعثة مناف لمقتضى الآية الثابت ، فيبقى مذهبهم وهو إلزامي ؛ لأن استحقاق
العذاب عن الترك هو لازم الوجوب لا وقوع العذاب ، والآية لم تدل على
نفي استحقاق العذاب ، لكن لما كان لازم الوجوب عندهم العقاب على
الترك انتهض عليهم .

أو نقول : وقوع العذاب وإن لم يكن لازماً لهما ، فعدم الأمن من
العذاب لازم ؛ لترك الواجب وفعل المحرم ، وقد دلت الآية على نفيه قبل
الشرع ؛ لأن الله تعالى آمنهم من العذاب قبل البعثة بإخباره بذلك ، وعلى
هذا يكون إلزامياً ، بل برهانياً .

قيل^(٢) : المقصود من الرسول العقل ، أو المقصود وما كنا معذبين
بالأوامر والنواهي الشرعية ، أو في الأوامر التي لا يستقل بها العقل ، حتى
نبعث رسولاً .

(١) الإسرائ آية (١٥) .

(٢) القائل هو الحلبي . النقود والردود (١/٩٥) .

قلنا : خلاف الظاهر ، فلا يصر إليه مجرد الاحتمال .

قال : (قالوا : حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار [أدلة المعتزلة] والكفران ، معلوم بالضرورة من غير نظر إلى عرف أو شرع أو غيرهما .

والجواب : المنع / ، بل بما ذكر . [١٠٨/]

قالوا : إذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر ، أثر العقل الصدق .

وأجيب : بأنه تقدير مستحيل ، فلذلك يستبعد منع إشار الصدق ، ولو سَلَّم فلا يلزم في الغائب ، للقطع بأنه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي ، ويقبح منّا .

قالوا : لو كان شرعياً لزم إفحام الرسل ، فيقول : لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس ، أو لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس .

والجواب : أن وجوبه عندهم نظري ، فلقوله بعينه ، على أن النظر لا يتوقف على وجوبه ، ولو سَلَّم فالوجوب بالشرع نظر أو لم ينظر ، ثبت أو لم يثبت .

قالوا : ولو كان كذلك لجازت المعجزة من الكاذب ، ولا تمنع الحكم بقبح نسبة الكذب إلى الله تعالى قبل السمع ، والتثليث ، وأنواع الكفر من العالم .

وأجيب : بأن الأول إن امتنع فلمدرك آخر ، والثاني ملزم إن أريد التحريم الشرعي) .

أقول : احتج المعتزلة على إثبات حكم العقل بوجوه^(١) :

قالوا : حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران ، معلوم بالضرورة من غير نظر إلى عرف أو شرع أو مصلحة أو مفسدة ، ولذلك اتفق عليه العقلاء مع اختلاف عرفهم وشرعهم وغرضهم يدل على أنه ذاتي ، وإذا كان ذاتياً في البعض كان ذاتياً في الجميع ، إذ لا قائل بالفرق .

أجاب : بمنع كونه معلوماً بالضرورة ، بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما ، أو لقول بمنع الضرورة في حسنه وقبحه بالمعنى المتنازع فيه . نعم بمعنى موافقة الغرض ومخالفته مسلّم ، لأننا لو قدرنا أنفسنا خالية عن المذكور ، لم يحصل لنا جزم بحسنها ولا قبحها بالمعنى المتنازع فيه .

احتجوا ثانياً : بأنه إذا استوى الصدق والكذب في جميع الأمور التي يمكن أن تكون متعلق الغرض العاقل بحيث لا يختلفان ، إلا أن أحدهما صدق والآخر كذب ، مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحاً للصدق من شرع أو عرف أو مصلحة أو مفسدة ، آثر العقل الصدق ، ولولا أن الحسن ذاتياً للصدق لما آثر العقل الصدق .

أجاب : لا استواء في نفس الأمر ؛ لأن لكل واحد منهما لوازم وهما أيضاً متنافيان ، ومحال تساوي المتنافيين ، فحينئذ تقدير تساويهما تقدير مستحيل ، فيمتنع إثثار الصدق على ذلك التقدير استبعاد منعه في نفس الأمر وإنما يلزم لو كان ذلك التقدير واقعاً .

(١) راجع حجج المعتزلة في الحصول (ج/١/ق/١٦٦) ، المحصل (ص/٢٩٤) ، الإحكام

سلمنا أن ذلك التقدير ممكناً ، فيكون دليلاً على أن حسن الصدق في الشاهد ذاتي ، ولا نسلم أنه كذلك في حق الغائب الذي النزاع فيه ، إذ الكلام في الحسن والقبح بالإضافة إلى أحكام الله تعالى ، إذ لا دليل عليه إلا القياس على الشاهد ، والقياس متعذر لانعقاد الإجماع على الفرق بأنه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي لأنه واقع ، والقبح منه تعالى لم يقع ، ويقبح من السيد تمكين عبده منها ، وإذا جاز ألا يكون الشيء قبيحاً منه وكان ذلك الشيء قبيحاً منّا ، لا يثبت قياس حسن الصدق في حقه على حسن الصدق في حقنا .

قيل^(١) عليه : منع إمكان استوائهما في المقصود مكابرة .

وأيضاً : اختلاف حسن الصدق بالنسبة إلى الغائب والشاهد فيه نظر ؛ لأن الذاتي لا يختلف بالنسبة إلى الأشياء^(٢) .

قولكم : «لأنا نقطع ... إلخ» .

قلنا : هو واقع بقدرة العبد لا بقدرة الله ، وعند النظام^(٣) : الله تعالى غير قادر على منعه منها^(٤) .

(١) القائل هو الحلبي . النقود والردود (٩٦/ب) .

(٢) قاله السيد . المرجع السابق (٩٧/أ) .

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري ، وهو شيخ لطائفة نسبت إليه تسمى «النظامية» ، ومن خلال مزجه بين آراء المعتزلة والفلاسفة الطبيعيين والإلهيين ومذهب المانوية من الماجوس تكوّن له مذهب خاص ، ومن مؤلفاته : كتاب «النكت» الذي قال فيه بعدم حجية الإجماع توفي سنة (٢٢١هـ) . تاريخ بغداد (٩٧/٦) ، الفتح المبين (١٤١/١) .

(٤) راجع قوله النظام في الملل والنحل (٦٨/١) ، وفي المواقف (ص ٤١٦) .

وأجيب عن الأول : أن إثثار العقل الصدق عند استوائهما في المقصود
بمعنى الملازمة والمنافرة مسلّم ، وبمعنى الثواب والعقاب ممنوع .

وعن الثاني : لو ثبت أنه ذاتي لم يختلف ، لكن النزاع فيه ، ثم نفس
[١٠٩/١] التخلية بين العبد وبين المعاصي وافق جمهورهم عليه ، وهو غير قبيح / منه
تعالى ، ويقبح من السيد التخلية مع العلم والقدرة .

احتجوا ثالثاً : بأنه لو كان الحسن والقبح شرعيين ، لزم إفحام الرسل
أي قطعهم وعدم تمكينهم من إثبات نبوتهم ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلأن الرسول إذا ادّعى النبوة وأتى بالمعجزة على وفق
دعواه ، وقال للمعاند : انظر في معجزتي كي تعلم صدقي ، فله أن يقول :
لا أنظر حتى يجب عليّ النظر ويعكس ، أي ويقول : لا يجب عليّ النظر حتى
أنظر ، لتوقف جميع الواجبات بتقدير كون الحسن والقبح شرعيين على ثبوت
الشرع المتوقف على النظر في المعجزة ، وذلك دور مفحم فيلزم الانقطاع ،
أو يقول المعاند : لا أنظر في معجزتك حتى يجب عليّ النظر ، ولا يجب عليّ
النظر حتى يثبت الشرع ، ضرورة توقف الوجوب عليه على ذلك التقدير ،
ويعكس بأن يقول : ولا يثبت الشرع ما لم يجب عليّ النظر ، لأنه لا يثبت إلا
بنظري ، وأنا لا أنظر حتى يجب النظر ، وهذا القول حق ولا سبيل للرسول
إلى دفعه ، فهو حجة عليه ، وذلك معنى الإفحام .

أجاب عنه بنقيضين : إجمالي وتفصيلي :

أما الإجمالي : فبأنه مشترك الإلزام ، لأن وجوب النظر وإن كان عقلياً
عند المعتزلة ، لكنه ليس بضروري لتوقفه على إفادة النظر العلم ، وعلى أن

المعرفة واجبة ، وعلى أنها لا تحصل إلا بالنظر ، وعلى أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، والكل مما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة ، وإذا كان وجوب النظر لا يعلم إلا بالنظر ، فنقوله نحن بعينه عليهم ، أي لو كان الحسن عقلياً لزم الإفحام بعين ما ذكرتم ، بأن يقول المعاند للرسول : لا أنظر حتى يجب النظر ولا يجب النظر حتى أنظر ، أو يقول : لا يجب النظر ما لم يحكم العقل بوجوبه ، ولا يحكم العقل بوجوبه ما لم يجب ، فيلزم الإفحام أيضاً ، فكلما تجعلونه جواباً عنه فهو جواب لنا .

وأما التفصيلي : فهو أن نقول : قولك : لا أنظر حتى يجب عليّ النظر غير صحيح ؛ لأن النظر لا يتوقف على وجوب النظر ، لجواز أن ينظر المعاند قبل وجوب النظر أو قبل العلم بوجوب النظر ، بسبب خطور إمكان الوجوب بباله واستلزام ترك ذلك إمكان العقاب ، أو سبب آخر .

لا يقال : نحن ما ادعينا توقف حصول النظر على وجوبه حتى يدفع بأن النظر لا يتوقف على وجوبه ، بل للمكلف أن يمتنع عن النظر حتى يعلم وجوبه . لأننا نقول : قوله «لا أنظر» إن كان معناه لا يقع مني النظر حتى يجب فممنوع ، والسند ما مرّ ، وإن كان معناه لا أتوجه إلى النظر حتى يجب عليّ النظر ، فوجوب النظر لا يتوقف على التوجه إلى النظر ، لجواز أن يحصل من غير توجه إليه ، مع أنه لا يلزم من امتناع المكلف من النظر بقوله : «لا أنظر» عدم النظر فلا إفحام ، ولو سلّم أن النظر يتوقف على وجوب النظر لكن وجوب النظر لا يتوقف على النظر ، بل المتوقف على النظر العلم بوجوب النظر لا وجوب النظر .

فقوله : «لا يجب حتى أنظر ، أو لا يجب حتى يثبت الشرع» غير صحيح ؛ لأن الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ، ثبت الشرع عنده أو لم يثبت ، وتحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به ، لأن العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب ضرورة أن العلم تابع للمعلوم ، فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور ، بل شرط الوجوب تمكن المخاطب من العلم به وهو حاصل لأنه إذا نظر في المعجزة علم صدق النبي ، وبعد ذلك يعلم وجوب النظر ، فليس من تكليف العاقل في شيء ، لأنه يفهم التكليف وإن لم يصدق به .

قال نصير الدين الطوسي^(١) : أهل السنة يقولون : [استماع]^(٢) الأمر بالوجوب وإمكان العلم به يوجبان في المستمع التفحص ، فإذا تفحص حصل له العلم السمعي بالوجوب ، قال : وهو المراد من قولهم : وجوب المعرفة سمعي^(٣) .

[١١٠/١] ثم قال : والصواب إمكان العلم بصدق / الأوامر السمعية ، يقتضي وجوب النظر فيها^(٤) .

(١) أبو عبد الله محمد بن محمد بن حسن ، أخذ عن سالم بن بدار المعتزلي ، مما أفسد اعتقاده ، عمل وزيراً لهولاءكو ، وكان معه لما دخل بغداد ، صنف في علم الكلام ، وأهم مصنفاته : «شرح الإشارات» ، «تلخيص المحصل للرازي» ، توفي سنة (٦٧٢هـ) . العبر للذهبي (٣٢٦/٣) ، البداية والنهاية (٢٨٣/١٣) .

(٢) في (أ) : إجماع ، وفي (ب) : اجتماع ، والصواب ما أثبتته نقلاً عن تلخيص المحصل للطوسي (ص ٦٢) .

(٣) المصدر نفسه (ص ٦٢) .

(٤) هذه الإضافة لم ترد في تلخيص المحصل ، ولعله نقلها عنه من مصدر آخر ، والله أعلم .

احتجوا رابعاً : بأنه لو كان شرعياً ، لجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب ويلزم انسداد باب إثبات النبوة .

أما الملازمة ؛ فلانتفاء القبح الذاتي الموجب لامتناع إظهاره على يده ، أو نقول : لو كان شرعياً لحسن من الله تعالى كل شيء ، ولو حسن منه كل شيء لجازت المعجزة من الكاذب .

وأيضاً : لو كان الحسن والقبح شرعياً ، امتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إلى الله تعالى قبل ورود السمع ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلما تقدم ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنه يلزم ألا نجزم بصدقه أصلاً ؛ لأنه مما لا يمكن إثباته بالسمع ؛ لأن حجية السمع فرع صدقه تعالى ، إذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي إلا على صدق النبي ، فيستد باب إثبات النبوة وترتفع الثقة عن كلام الله تعالى . وأيضاً : لو كان شرعياً امتنع الحكم بقبح التثليث وأنواع الكفر ، كنسبة الزوجة والولد إليه تعالى وغير ذلك من العالم قبل ورود السمع ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلما تقدم ، وأما بطلان التالي ؛ فلأن العقلاء لا يحكمون بقبح ذلك ، وبعضهم شرحه : وأنواع الكفر من العالم بقبح ذلك بكسر اللام ، وأكثرهم شرح بفتحها^(١) ، والكل صحيح .

أجاب المصنف : لا نسلم امتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعاً عقلياً ، ولو سلم امتناعه فلا نسلم أن القبح العقلي استلزم انتفاء الجواز أن يمتنع لمدرک آخر ، إما لأننا نعلم علماً عادياً امتناع المعجزة على يد الكاذب ،

(١) راجع النقود والردود (٩٩/أ، ب) .

أو امتنع [لالتباس النبي بالمتنبي المؤدي]^(١) إلى سدّ باب إثبات النبوة .
وأما عن الملازمة الثانية ، فالجواب : أنا لا نسلّم انتفاء التالي ؛ لأنه إن
أريد بقبح هذه الأمور التحريم الشرعي وهو المنع من الله تعالى الذي الراجح
فيه التزامنا عدم قبحه ، وإن أريد غيره لم يضر ؛ لأنه إثبات لغير المتنازع فيه ،
أو نمنع اللزوم لجواز أن يحكم بقبح هذه الأشياء لكونها صفة نقص ، والعقل
يحكم بالقبح بهذا المعنى .

قال : (مسألان على التنزل ، الأولى : شكر المنعم ليس بواجب عقلاً
لأنه لو وجب لوجب لفائدة ، وإلا كان عبثاً وهو قبيح ، ولا فائدة لله
تعالى لتعالیه عنها ، ولا للعبد في الدنيا لأنها مشقة ولا حظّ للنفس فيه ولا
في الآخرة ، إذ لا مجال للعقل في ذلك .

[شكر المنعم
لا يجب عقلاً]

قولهم : الفائدة الأيمن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور
مردود ، وبمنع الخطور في الأكثر ، ولو سلّم فمعارض باحتمال العقاب
على الشكر ؛ لأنه تصرف في ملك الغير ، أو لأنه كالاستهزاء ، كمن
شكر ملكاً على لقمة ، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر) .

أقول : لما بطل حكم العقل ، لم يجب شكر المنعم قبل ورود الشرع ، ولم
يكن للأشياء حكم قبل ورود الشرع^(٢) ، لكن عادة كثير من متأخري

(١) ما بين المعقوفتين مطموس في (ب) .

(٢) ليس المراد بالشكر عند الخصوم قول : الحمد لله والشكر لله ، فإن العقل لا يوجب النطق
بلفظ دون آخر ، لا عن معرفة الله ؛ لأن الشكر فرع المعرفة ، بل المقصود به صرف العبد جميع ما
أنعم الله عليه من القوى وغيرها إلى ما خلق لأجله ، كصرف النظر إلى مصنوعاته . راجع ما قاله
القطبي في النقود والردود (٩٩/ب) .

الأصحاب فرض الكلام مع المعتزلة في هاتين المسألتين ، إظهاراً لما يختص بهما من المناقضة ، ولسقوط كلامهم فيهما بعد تسليم الحسن والقبح .

ومعنى التنزل : الانحطاط عن المذهب الأشرف^(١) .

المسألة الأولى : شكر المنعم ليس بواجب عقلاً ، فلا إثم على من لم تبلغه دعوى النبوة خلافاً للمعتزلة^(٢) ، وشكر المنعم : صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من القوى الظاهرة والباطنة فيما خلقت لأجله ، كصرف النظر إلى مشاهدة مصنوعاته .

واحتج^(٣) عليه : بأنه لو وجب عقلاً لوجب لفائدة ، واللازم باطل .

أما الملازمة ؛ فلأنه لو وجب لا لفائدة لكان عبثاً وهو ممتنع على الحكيم .

وأما الثانية ؛ فلأن الفائدة إما لله وإما للعبد ، والثاني إما في الدنيا أو في

الآخرة ، والثلاثة منتفية .

أما الأول : فلتعالیه عن الفائدة .

وأما الثاني : فلأنه مشقة وتعب ناجز ولا حظّ للنفس فيه ؛ لأنها

حرمت الشهوات واللذات .

(١) وجوب شكر المنعم عقلاً ، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع ، فرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وبطلانها يوجب بطلانها ، ومن عادة الأصحاب التسليم بتلك القاعدة ثم إبطال قول المعتزلة في المسألتين ، على فرض ثبوت القاعدة المذكورة ، وذلك إظهاراً لسقوط كلامهم في المسألتين ، فلهذا يقال لهذين الفرعين : مسألتان على التنزل . راجع بيان المختصر (٣١٣/١) .

(٢) راجع الإحكام لابن حزم (١١٥٣/٢) ، البرهان (٩٤/١) ، المستصفى (٦١/١) ، المحصول (ج ١/ق ١/١٩٣) ، الإحكام (٨٣/١) ، المسودة (ص ٤٧٣) .

(٣) راجع هذه الحجج في المحصول (ج ١/ق ١/١٩٥) ، الإحكام (٨٣/١) .

وأما الثالث : فلأن أحوال الآخرة غيب ، ولا مجال للعقل في الجزم بإيجاب الفائدة ، لاحتمال العقاب على الشكر .

[١١١/٧] واعترض / المعتزلة الدليل المذكور : بمنع بطلان التالي^(١) .

قولكم : لا فائدة للعبد في الدنيا تمنعه ؛ لأن الأمن من احتمال العقاب بتقدير ترك الشكر فائدة ، والاحتمال المذكور لازم الخطور ببال كل عاقل لأنه إذا رأى النعم التي أنعم الله بها عليه التي لا تحصى ، علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها ألزمه الشكر ، وأنه إن لم يشكر عاقبه .
ورده المصنف من وجهين :

الأول : أنا نمنع لزوم خطوره بالبال ، لأننا نعلم أن ذلك ما خطر قط لأكثر الناس ببال وإنما يخطر بالبعض ، وأنتم أوجبتم الشكر على الكل .
سلمنا لزوم الخطور ، لكن خوف العقاب على الترك معارض لاحتمال العقاب على الشكر ، إما لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن المالك وهو محتمل للعقاب عليه ، وإما لأنه كالاستهزاء كمن شكر ملكاً عظيماً على لقمة بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أعظم ، بل لا نسبة بينهما ، وإذا كان كالاستهزاء فلا يأمن من العقاب بفعله .

وقدح بعضهم في الدليل المذكور : بأن الكلام على التنزل ، وحينئذ تمنع الملازمة ؛ لجواز أن يكون الشكر لنفسه ، كما أن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة [مطلوب]^(٢) لنفسه .

(١) راجع الاعتراض في الإحكام (١/٨٤) .

(٢) ساقطة من (ب) .

سلمنا الملازمة ، ونمنع بطلان التالي ؛ لأن العقل لما استقل بإدراك حسن بعض الأفعال الموجب للثناء ، فالعقل مستقل بإدراك الفائدة الأخروية . سلمنا ، وذلك لازم عليكم في الوجوب الشرعي ؛ لأننا نقول : لو وجب لوجب لفائدة ... إلخ .

وأجيب : بأن نفس الشكر ليس فائدة لما مرّ ، وليس المراد لوجب لفائدة زائدة بل أعم ، وحصول المنفعة ودفع المفسدة نفسه فائدة . وعن المعارضة : بأن الوجوب الشرعي لا يستدعي غرضاً ، ولو سلّم فالشرع الموجب مستقل بإدراكها ، وهنا العقل لا يستقل بإدراكها ، ويستحيل أن يوجب العقل شيئاً لفائدة لا يعلمها .

[حكم الأشياء
قبل الشرع]

قال : (الثانية : لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح . وثالثها لهم : الوقف عن الحظر والإباحة .

وأما غيرها فانقسم عندهم إلى خمسة ، لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال .

الأستاذ : إذا ملك جوادٌ بجرأً لا ينزف ، وأحبّ مملوكه قطرة ، فيكف يدرك تحريمها عقلاً ؟ .

قالوا : تصرف في ملك الغير .

قلنا : يبني على السمع .

ولو سلّم ، ففي من يلحقه ضرر ما .

ولو سلّم ، فمعارض بالضرر الناجز .

وإن أراد المبيح ألا حرج ، فمسلم .

وإن أراد خطاب الشارع ، فلا شرع .
وإن أراد حكم العقل بالتحخير ، فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه .
قالوا : خلقه وخلق المنتفع به ، والحكمة تقتضي الإباحة .
قلنا : معارض بأنه ملك غيره ، وخلقه ليصير فيشاب ، وإن أراد
الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة ، ففاسد .
وإن أراد أنه وقف لتوقف الحق فيه على السمع ، فهو حق) .
أقول : الثانية في حكم أفعال العباد قبل الشرع^(١) .
وقد قسّم المعتزلة الأفعال الاختيارية لا الاضطرارية - كالتنفس في الهواء
فإنه مقطوع بإباحته عندهم - إلى ما لا يهتدي العقل فيه إلى حسن ولا قبح .
ولهم فيه ثلاثة مذاهب : الحظر^(٢) ، والإباحة^(٣) ، والوقف^(٤) .
وما يقضي العقل به بحسن أو قبح ينقسم عندهم إلى الخمسة ؛ لأنه إن
اشتمل أحد طرفيه على مفسدة ، بأن كان المشتمل فعله ، فحرام .
وإن كان المشتمل تركه ، فواجب .
وإن لم يشتمل عليها بل اشتمل على مصلحة ، فإن كان المشتمل فعله

(١) راجع شرح اللمع (١/١٨٦) ، البرهان (١/٩٩) ، المستصفى (١/٦٣) ، المحصول
(ج١/٢٠٩/١) ، الإحكام (١/٨٦) .
(٢) وهو رأي المعتزلة البغدادية ، وطائفة من الإمامية ، وأبو علي بن أبي هريرة من فقهاء
الشافعية . المحصول (ج١/٢٠٩/١) .
(٣) وهو رأي المعتزلة البصرية ، وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية . المصدر نفسه .
(٤) وهو رأي الأشعري ، والصيرفي ، وطائفة من الفقهاء . المحصول (ج١/٢١٠/١) ،
الإحكام (١/٨٦) .

فمندوب ، وإن كان المشتمل تركه فمكروه ، وإن لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فمباح .

قلت : لم تظهر هنا فائدة للتزل ؛ لأن ما يقضي العقل فيه بحسن أو قبح لم يتكلم المصنف على إبطال مذهبهم فيه بعد تسليم الحسّن والقبح ، وما لا يقضى فيه بحسن ولا قبح لا أثر للتزل أيضاً فيه ، لأنهم ما بنوه على التحسين والتقيح ، ضرورة أن العقل / لا يقضي فيه بحسن ولا قبح ، فلم يحكم فيه [١١٢/أ] حكماً تابعاً للحسن والقبح ، وإنما حكم لأمر آخر .
إما للحظر ، فأخذاً بالاحتياط والأشد استبراء للنفس .

ومن أباح قال : لو حرمه لنصب عليه دليل عقلي أو شرعي .
والواقف لتعارض الأمرين ، وهذا أمر لا شك فيه ؛ لأن الفرض أنها مما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ، ولا يلزم ألا يقضي فيها بجرمة ؛ لأن التحريم ليس بملزوم للقبح عندهم ، وروي أيضاً الوقف عن الأشعري^(١) .
ولأصحابنا المالكية الأقوال الثلاثة^(٢) فيما لا مستند له من كتاب ولا سنة ولا إجماع .

أما التحريم فأخذاً بالأحوط ؛ لأن الله تعالى بين الأشياء ، فإهماله حكم هذا الشيء يكون عن قصد ، فاجترأونا على الإقدام عليه لا يقتضيه الشرع .

(١) ذكره الرازي في المحصول (ج ١/ق ١/٢١٠) ، وذكر الآمدي أن مذهب الأشاعرة هو أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع . الإحكام (١/٨٦) .

(٢) قال الباجي رحمه الله : «الذي عليه أكثر أصحابنا أن الأصل في الأشياء على الوقف ، ليست محظورة ولا مباحة ، وقال أبو الفرج المالكي : الأصل في الأشياء على الإباحة ، وقال أبو بكر الأبهري : الأشياء في الأصل على الحظر» . إحكام الفصول (ص ٦٠٨-٦٠٩) .

وأما الإباحة ؛ فلأنها لو حرمت لبين تعالى ذلك ، إذ يبعد تحريم شيء من غير بيان .

وأما الوقف ؛ فلأن الله تعالى قال : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ ^(١) ﴾ ، وقال : ﴿ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ^(٢) ﴾ ، فلو كانت على الحظر ما قال : حُرِّمَ عليكم ، ولو كانت على الإباحة ما قال : أَحِلَّ لكم ^(٣) .

احتج المصنف على القائل بالحظر فيما لا يقضي العقل فيه : بأن الأفعال لو كانت محظورة وفرضا ضدین یمتنع الخلو عنهما كالحركة والسكون ، لزم التكليف بالحال ، بیان اللزوم ؛ أن العقل إذا لم يقض في الحركة ولا في السكون وقلنا بالحظر ، كان كل من الحركة والسكون حراماً ، فالتكليف بتركهما تكليف بالمستحيل ، إذ لا یمکن تركهما ، والتكليف به قبيح لذاته ، وفي إطلاق الضدين على المذكور مسامحة ، ثم لهم أن يقولوا في ضدين لا واسطة بينهما بحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً ، وأيضاً : لا يلزم من انتفاء

(١) المائدة آية (٤) .

(٢) آل عمران آية (٥٠) .

(٣) الذي ذهب إليه بعض الفقهاء من القول بالحظر والقول بالإباحة لا يعد موافقة للمعتزلة ، بل مدارك شرعية ، أما دليل كونها على التحريم فلقولته تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ﴾ [المائدة ٤] ، ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم ، فدلّ على أن الأشياء كلها كانت على الحظر ، أما دليل الإباحة فلقولته تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ [البقرة ٢٩] ، وذلك يدل على الإذن في الجميع بهذه المدارك الشرعية الدالة على التحريم والإباحة قبل ورود الشرع ، فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء : لا علم لنا بتحريم أو إباحة .

بينما المعتزلة تقول : المدرك عندنا العقل ، فلا يضرنا عدم ورود الشرع ، فمن هاهنا افترق هؤلاء الفقهاء عن المعتزلة . راجع شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩) .

المجموع المركب من كونها محظورة ومن ضدين كما ذكر انتفاء كونها محظورة ، لجواز أن يكون انتفاء المجموع بانتفاء الضدين ، لا يقال : فرض الضدين كما ذكر ممكن ، ولذلك قال : وفرضنا ضدين ، فلو كانت محظورة لزم إمكان التكليف بالمحال لأننا نقول : فرضها كما ذكر ممكن ذهنياً ، ولا نسلم أنه ممكن في الخارج بحيث لا يستلزم محال .

سلمنا ، ولا نسلم إمكان التكليف بالمحال قبيح عقلاً ، إذ لا استحالة في إمكان أن يقال لشخص في زمان واحد تحرك واسكن ، والقبيح هو التكليف به لا إمكان التكليف به .

احتج الأستاذ على القائلين بالخطر بما لا يفيد إلا استبعاده وهو : أن من ملك بجزراً لا ينزف أي لا يذهب ماؤه ، وكان جواداً ، واحتاج مملوكه إلى قطرة من ذلك البحر ، فكيف يتصور منع الجواد ذلك المملوك من تلك القطرة ، فالجواد المطلق أولى ، وهو من قياس الغائب على الشاهد .
ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه لا يدرك عقلاً تحريمه ، ولا يلزم منه القبح حتى يخرج عن محل النزاع .

احتجوا : بأن مباشرة الأفعال المذكورة تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيكون حراماً ، كما في الشاهد ، أو عقلاً ولا يلزم قبحه كما مرّ .

أجاب : بأن التصرف في ملك الغير حرام عقلاً ممنوع ، ولولا ورود السمع به ما علم ، ولا يستقيم هذا المنع على التنزيه ، ولا يلزم من الحرمة القبح ، ولو سلم أنه حرام عقلاً / ففي من يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه [١١٣/أ] ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير ، وشم عطره ، والاستظلال بجداره ،

والاصطلاء بناره ، والله تعالى منزّه عن الضرر ، ولو سلّم أنه حرام عقلاً
مطلقاً لجواز تضرر المتصرف آجلاً ، فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز
ودفعه عن النفس واجب عقلاً ، مع أن اعتبار الحاضر أولى .

لا يقال : فرض تضرره في الحال يصيرها مما يقضي العقل فيها بقبح ،
فيخرج عن محل النزاع .

لأننا نقول : المراد بالضرر الناجز جوازه لا الجزم بتحقق الضرر الناجز ؛
لأن العقل وإن لم يجزم فيها بقبح لكن لا يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز .
ثم استفسر المصنف المبيح فقال :

إن أردت لا حرج في الفعل ولا حرج في الترك فمُسَلَّم ، إذ الحرج إنما
يحصل من الشرع ولا شرع ، وإن أردت خطاب الشرع بذلك ، فالفرض أنه
مما لا يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع ، وذلك معنى عدم
حكم العقل بحسنه أو قبحه ، وقد فرضته^(١) كذلك فيتناقض ، هذا على
النسخ التي فيها «وإن أراد خطاب الشارع فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه»^(٢)
، وعلى النسخ التي فيها «وإن أراد خطاب الشرع فلا شرع» ، أي وإن أراد
الإذن الشرعي فلا إباحة قبل الشرع ، إذ لا شرع ، وإن أراد بالإباحة حكم
العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا إباحة أيضاً ، إذ الفرض أنه من الأفعال
التي لا مجال للعقل فيها .

(١) في (أ) : فرضت .

(٢) هذه النسخ توافق المنتهى ، حيث يقول فيه المصنف : «وإن أردت خطاب الشرع بذلك فلا
مجال للعقل فيه لأنه الفرض» . (ص ٣٢) .

وفيه نظر على النسختين معاً ؛ إذ لا يلزم من كونه لا مجال للعقل فيه بحسن أو قبح ألاّ يحكم فيه بالإباحة .

احتج المبيح : بأن الله تعالى خلق العبد وخلق ما ينتفع به ، فالحكمة تقتضي إباحته له ، تحصيلاً للمقصود من خلقهما ، وإلا كان عبثاً .

أجاب : بالمعارضة بأنه ملك الغير فيحرم ، وأيضاً لا يلزم من عدم الإباحة عبث ؛ لأنه ربما خلقها ليشتهيها فيصبر عنها فيثاب عليها .

واعلم أن المعارضة مرفوعة بما تقدم ، مع أنها تنافي تسليم المصنف الإباحة بمعنى لا حرج ، وإنما قال : فالحكمة تقتضي الإباحة ، توهماً أنه لو قال : فالفعل يقتضي الإباحة ، خرج عن موضوع المسألة ، وليس كذلك لما عرفت . ثم استفسر القائل بالوقف ، فقال : إن توقف على الحكم لتوقف الحكم على السمع فهو حق ، وإن توقف لتعارض الأدلة ففاسد ، لأننا تبينا بطلانها فلا تعارض .

والحق أن الوقف لتوقف الحكم على السمع باطل ، إذ الحكم قديم فلا يتوقف تعلقه على البعثة ، نعم الوقف لتوقف العلم صحيح ؛ إذ للواقف أن يقول : أردت أن ثمّ حكماً بأحدهما في نفسه ، فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدري أيهما هو الفعل المعني .

فَهْرَسْتُ الْمَوْضُوعَاتِ

الصفحة	الموضوع
١٣	مقدمة المحقق
١٥	أسباب اختيار تحقيق الكتاب
١٦	صعوبات البحث
١٩	تمهيد
٢١	المبحث الأول
٢١	عرض تاريخي لجهود المالكية في خدمة أصول الفقه
٢٤	انفراد المالكية عن بقية المذاهب بأصول ثلاثة
٢٥	الترتيب بين أدلة المالكية
٢٥	تعداد أدلة المالكية
٢٧	أهم القواعد الأصولية في المذهب المالكي
٢٧	أولاً : القواعد الأصولية المتعلقة بالكتاب
٣٠	ثانياً : القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة
٣١	ثالثاً : القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع
٣٢	رابعاً : القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس
٣٢	خامساً : القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد
٣٢	المبحث الثاني
٣٢	نبذة عن حياة ابن الحاجب ووفاته

٣٢	أ - اسمه ونسبه
٣٢	ب - نسبه
٣٢	ج - مولده
٣٢	د - طلبه للعلم
٣٢	هـ - شيوخه
٣٥	و - تلاميذه
٣٧	ي - مؤلفات ابن الحاجب
٣٩	ز - وفاته
٣٩	ط - علمه وثناء العلماء عليه
٤١	المبحث الثالث
٤١	مكانة ابن الحاجب ومختصره الأصولي
٤٦	المبحث الرابع
٤٦	أولاً : الحالة السياسية والعلمية في عصر المؤلف
٤٦	أ - الحالة السياسية في بلاد المغرب
٤٧	الوضع الداخلي في هذه البلاد
٤٩	ب - الحالة السياسية في مصر
٥١	ثانياً : الحالة العلمية في هذا العصر
٥١	الحالة العلمية في بلاد المغرب في القرن الثامن
٥١	١- تشجيع ولاة الأمور للعلم والعلماء
٥٢	٢- مكانة العلماء عند السلاطين والأمراء

- ٥٢ - السلاطين يعقدون المجالس العلمية
- ٥٣ - أشهر العلماء في بلاد المغرب في هذا العصر
- ٥٣ - استفتاء السلاطين العلماء فيما يستجد من القضايا
- ٥٤ - ظاهرة انتشار المدارس
- ٥٥ - الرحلات العلمية
- ٥٦ - المناظرات العلمية بين العلماء
- ٥٧ - انتشار المؤلفات
- ٥٧ ب - الحالة العلمية في المشرق في القرن الثامن
- ٥٧ ١- مصر مركز الإشعاع العلمي وقبلة العلماء
- ٢- ابن خلدون يصف ظاهرة انتشار المدارس والاعتناء بها في
- ٥٨ مصر
- ٥٩ ٣- ابن كثير يذكر اهتمام الشاميين بالمدارس
- ٦٣ الفصل الأول - حياة الرهوني
- ٦٥ المبحث الأول : اسمه ونسبه وشيوخه وتلاميذه ووفاته
- ٦٥ أ - اسمه ونسبه
- ٦٥ ب - شيوخه
- ٦٦ ج - تلاميذه
- ٦٩ المبحث الثاني : حياة المؤلف العلمية ووفاته وثناء العلماء عليه
- ٦٩ أ - حياة المؤلف العلمية
- ٦٩ ب - وفاته وثناء العلماء عليه

المبحث الثالث : مناهج التصنيف في أصول الفقه في القرن

- ٧١ الثامن الهجري
- ٧٢ القسم الأول : التصنيف في أصول الفقه بشكل مستقل
- ٧٢ أشهر الكتب التي دونت بهذه الطريقة في هذا العصر
- ٧٣ القسم الثاني : المختصرات الأصولية
- ٧٤ القسم الثالث
- ٧٤ القسم الرابع
- ٧٥ القسم الخامس
- ٧٦ القسم السادس
- ٧٩ الفصل الثاني : دراسة الكتاب
- ٨١ المبحث الأول : منهج الرهوني في تناوله شرح ابن الحاجب
- ٨٣ طريقة الرهوني في شرح متن ابن الحاجب
- ٨٣ أنواع الاعتراضات التي يذكرها الشارح
- ٨٤ اختيار الرهوني لنص التعريف
- ٨٤ المسائل الخلافية
- ٨٤ مسائل الفقه الواردة في شرح الرهوني
- ٨٧ المبحث الثاني : كيف حرر الرهوني مذهب المالكية الأصولي
- ٨٧ القسم الأول
- ٨٨ القسم الثاني
- ٩٠ القسم الثالث

	المبحث الثالث : مصادر الرهوني التي استخدمها في شرحه
٩٥	لابن الحاجب
٩٥	أولاً : الأعلام
٩٦	ثانياً : المصادر التي نقل منها وسمها
٩٦	أ - المصادر العامة
٩٦	ب - المصادر الخاصة
	المبحث الرابع : الموازنة بين شرح الرهوني وشرح الأصفهاني
١٠١	والعضد
	أولاً : أوجه الاختلاف بين شرح الشيخ الأصفهاني وشرح
١٠١	الشيخ الرهوني
	ثانياً : أوجه الاختلاف بين شرح العضد الإيجي وشرح الشيخ
١٠٣	الرهوني
	ثالثاً : الموازنة بين شرحي شمس الدين الأصفهاني وعضد الدين
١٠٤	الإيجي وشرح الشيخ الرهوني
١٠٧	الفصل الثالث : منهج التحقيق
١٠٩	أولاً : وصف المخطوطة
١٠٩	١- مخطوطة مكتبة الحرم المكي الشريف
١٠٩	٢- مخطوطة جامعة برنستون
١١١	منهج التحقيق
١١٣	رموز الكتاب

١١٥	الخاتمة
١١٨	صورة اللوحة الأولى من المخطوطة (أ)
١١٩	صورة اللوحة الوسطى من المخطوطة (أ)
١٢٠	صورة اللوحة الأخيرة من المخطوطة (أ)
١٢١	صورة اللوحة الأولى من المخطوطة (ب)
١٢٢	صورة اللوحة الأخيرة من المخطوطة (ب)
١٢٣	قسم التحقيق
١٢٥	مقدمة الشارح
١٣١	موضوعات الكتاب
١٣٥	المبادئ الكلامية
١٣٨	حدّ أصول الفقه لقباً
١٤٥	حدّ أصول الفقه مضافاً
١٤٥	حدّ الفقه
١٥٦	فائدته
١٥٧	استمداده
١٦١	الدليل
١٧٠	تعريف النظر
١٧٣	تعريف العلم
١٨٧	الظن والشك والوهم
١٩٠	أقسام العلم : التصور ، والتصديق

١٩٤	تقسيم العلم إلى : ضروري ، ونظري
١٩٦	التصور الضروري
١٩٧	التصديق الضروري
٢٠١	الحدّ وأقسامه
٢٠٩	الذاتي
٢١٤	الجنس والفصل والنوع
٢١٩	العرضي
٢٢٢	صورة الحدّ ومادته
٢٢٦	مادة الرسم
٢٢٨	الحدّ لا يحصل برهان
٢٣٥	القضايا وأنواعها
٢٣٧	مقدمات البرهان
٢٣٩	وجه الدلالة من المقدمتين
٢٤١	حذف إحدى المقدمتين
٢٤٢	الضروريات
٢٤٤	صورة البرهان : اقتراني ، واستثنائي
٢٤٧	النقيضان وشرطهما
٢٥٠	العكس المستوي
٢٥٢	عكس النقيض
٢٥٣	الأشكال الأربعة

٢٥٤	الشكل الأول و شرط إنتاجه
٢٥٧	الشكل الثاني و شرط إنتاجه
٢٥٩	الضروب المنتجة في الشكل الثاني
٢٦٣	الشكل الثالث و شرط إنتاجه
٢٦٥	الضروب المنتجة في الشكل الثالث
٢٦٩	الشكل الرابع و شرط إنتاجه
٢٧٣	القياس الاستثنائي المتصل
٢٧٤	قياس الخلف
٢٧٦	الاستثنائي المنفصل
٢٧٨	ردّ الاستثنائي إلى الاقتراني
٢٧٩	الخطأ في البرهان
٢٨٢	القياس الدوري
٢٨٤	مبادئ اللغة
٢٨٧	أقسام الموضوعات اللغوية
٢٩١	المفرد والمركب
٢٩٤	أقسام المفرد
٢٩٤	الدلالة وأقسامها
٢٩٨	تقسيم المركب
٣٠٠	تقسيم آخر للمفرد
٣٠٥	المشترك

٣٠٨	الأدلة على وقوع المشترك
٣١٣	أدلة المانعين
٣١٤	وقوع المشترك في القرآن
٣١٥	الترادف
٣١٨	ترادف الحد والمحدود
٣١٩	وقوع كل من المترادفين مكان الآخر
٣٢١	الحقيقة والمجاز
٣٢٥	ضرورة العلاقة بين المفهوم الحقيقي والمجازي
٣٢٩	اشتراط النقل في الأحاد
٣٣٣	وجوه معرفة المجاز
٣٤١	اللفظ قبل الاستعمال حقيقة أم مجاز ؟
٣٤٧	تردد اللفظ بين المجاز والاشترك
٣٥٣	الحقيقة الشرعية
٣٦٣	وقوع المجاز في اللغة
٣٦٤	وقوع المجاز في القرآن
٣٦٨	المعرب
٣٧١	المشتق
٣٧٥	اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة
٣٨١	اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
٣٨٤	دلالة الأسماء المشتقة

٣٨٦	اللغة لا تثبت بالقياس
٣٩٢	حروف المعاني
٣٩٤	الواو للجمع المطلق
٤٠٦	ابتداء الوضع
٤٠٨	اختلاف العلماء في الوضع
٤١٦	طريقة معرفة اللغة
٤١٨	الأحكام : التحسين والتقييح العقلي
٤٣٥	الردّ على الجبائية
٤٣٩	أدلة المعتزلة
٤٤٦	شكر المنعم لا يجب عقلاً
٤٤٩	حكم الأشياء قبل الشرع
٤٥٧	فهرس الموضوعات

سلسلة
الدراسات
الأصولية
(٥)



دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

تحفُ المسوول في شرح مختصر منتهى السؤل

تأليف
أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني
المتوفى سنة ٧٧٣هـ

الجزء الثاني

دراسة وتحقيق
الدكتور الهادي بن الحسين شيبلي

دار البحوث للدراسات الإسلامية والحياة التراثية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٢٤٥٦٨٠٨ - فاكس: ٢٤٥٢٢٩٩ ص ب: ٢٥١٧١

قال : (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، فورد ﴿ وَاللَّهُ [الحكم الشرعي] خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ فزيد بالاقتضاء ، أو التخيير .

فورد كون / الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً ، فزيد أو الوضع ، فستقام . [١١٤/١] .
وقيل : بل هو راجع إلى الاقتضاء والتخيير .

وقيل : ليس بحكم

وقيل : الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به ، أي لا تفهم إلا منه ؛ لأنه إنشاء فلا خارج له) .

أقول : لما كان الحاكم هو الشارع ، فالحكم^(١) هو الشرعي ، والكلام في تعريفه ، وأقسامه ، ومسائل تتعلق بأقسامه .

أما تعريفه ، فقال الغزالي : «إنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين»^(٢) .
وعرّف المتقدمون الخطاب^(٣) بأنه : الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه^(٤) ، وعرّفه قوم : بأنه ما يقصد به الإفهام ، أعم من أن يكون من قصد إفهامه متهيئاً أم لا^(٥) .

قيل : والأولى أن يفسد بمدلول ما يقصد به الإفهام ؛ لأن الكلام عند

(١) الحكم في اللغة : المنع ، وسميت حكمة الدابة ؛ لأنها تمنعها ، ويطلق أيضاً ويراد به القضاء .
راجع معجم مقاييس اللغة مادة ح ك م (٩١/٢) ، القاموس المحيط (ص ١٤١٥) .

(٢) راجع المستصفي (٥٥/١) .

(٣) يقول إمام الحرمين : «الخطاب الكلام ، والخطاب والمتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة ، وهو ما به يصير الحي متكلماً ، وقد قيل : حقيقته ما يفهم منه الأمر والنهي والخبر ، ومتى فهم منه أحد هذه الأمور فقد فهم الكل» . الكافية في الجدل (ص ٣٢) .

(٤) الإحكام (٩٠/١) .

(٥) البحر المحيط (١٢٦/١) .

الأشعري هو النفسي^(١) ، والنفسي لا يقصد به الإفهام .
وفيه نظر ؛ لأن قصد الخطاب مع النفس أو الغير ، فصل الكلام النفسي
عن العلم .

فقوله : (خطاب) كالجنس البعيد ، وبإضافته إلى الله تعالى خرج
خطاب العبد ، وما ثبت بالسنة أو بالإجماع إنما وجب بإيجاب الله ،
والرسول ﷺ والإجماع كاشفان عن ذلك ومعرفان له .
وقوله : (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته ،
والألف واللام في المكلفين ليست للعموم ، يتناول ما لا يعم من الأحكام
كخواص النبي ﷺ ، وما هو حكم لبعض دون بعض .
فورد على طرده^(٢) مثل : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾^(٣) فإنه خطاب
الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وليس بحكم .

(١) اختلف العلماء في الكلام ، هل هو المعنى القائم بالنفس أو هو اللفظ ؟ .

فعبد الله بن كلاب البصري وأبو الحسن الأشعري قالا : هو المعنى القائم بالنفس ، ونقل عن
الإمام أحمد والبخاري أنه حقيقة في اللفظ دون المعنى النفسي ، وذهب الغزالي والرازي إلى أنه
مشترك بين اللفظ والمعنى النفسي ، وقال الرازي : إنه قول المحققين منا ، وذهب ابن تيمية إلى أنه
اسم عام لهما جميعاً يتناولهما عند الإطلاق . راجع العدة (١/١٨٥) ، البرهان (١/١٩٩) ،
المستصفي (١/١٠٠) ، المحصول (ج١/ق١/٢٣٥) ، الاستقامة (١/٣١٣) ، مجموع الفتاوى
(١٢/٦٧) ، المواظف (ص٢٩٤) ، شرح الطحاوية (ص١٩٧) ، شرح الكوكب المنير (٢/٩) .

(٢) الاعتراض الأول على تعريف الحكم ، وهو أنه غير مانع ، لدخول قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ
خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، هو خطاب ولكنه ليس حكماً ؛ لأن تعلقه بأعمالنا على وجه الإخبار
عنها بكونها مخلوقة . راجع الإبهاج (١/٤٤) .

(٣) الصفات آية (٩٦) .

فزيد في الحدِّ بالاقتضاء^(١) أو التخيير ليندفع النقص ؛ لأن ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾^(٢) ليس فيه اقتضاء ولا تخيير ، وإنما هو إخبار ، فورد بسبب ازدياد القيد المذكور عدم الانعكاس^(٣) بخروج الأحكام الوضعية ، ككون الشيء دليلاً كدلوك الشمس للصلاة ، وسبباً كالزنا للحدِّ ، وشرطاً كالطهارة للبيع^(٤) ، فإنها أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير^(٥) .
ولما اعترف بعض الأصوليين يورود هذا ، زاد في الحدِّ أو الوضع^(٦) ، فاستقام الحدِّ .

فالحكم المحدود هو المتعلق أحد التعلقات ؛ لأن المحدود أنواع للحكم [لا يمكن]^(٧) حدّها بحد واحد ، ف «أو» للتفصيل ، بالاقتضاء جزء لأحد الحدّين ، والتخيير جزء للآخر ، والوضع جزء للآخر .

-
- (١) الاقتضاء : المراد به الطلب ، فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو ندباً ، وطلب الشرك تحريماً أو كراهة . الإبهاج (٤٤/١) .
(٢) الصافات آية (٩٦) .
(٣) الاعتراض الثاني : وهو أنه غير جامع ؛ لأنه يخرج الأحكام الوضعية ، وهي أحكام زائدة على الخمسة المذكورة .
(٤) أي شرطاً لصحة البيع ؛ لأنه لا يجوز الانتفاع بالمبيع إذا لم يكن طاهراً . راجع شرح العضد وحواشيه (٢٢/١) .
(٥) راجع المحصول (ج١/ق١/١٠٩) ، الإحكام (٩٠/١) ، نهاية السؤل (٦١/١) .
(٦) وقد عبر القرافي عن هذه الزيادة بقوله : «أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفائه ، فما يوجب ثبوت الحكم هو الأسباب ، وما يوجب انتفائه هو الشرط بعدمه ، أو المانع بوجوده» . شرح تنقيح الفصول (ص٧٠) .
(٧) لا يمكن : ساقطة من (أ) .

وبعضهم صحح الحدّ بدون هذه الزيادة ، فمنهم من منع خروجها عن الحدّ ، ومنهم من منع كونها من المحدود ، أما من منع خروجها ؛ فلأن كون الدلوك دليل على دخول وقت الصلاة يرجع إلى الوجوب ؛ إذ معناه أن الله تعالى أوجب الصلاة عنده ؛ لأنه جعله دليل اقتضاء للعمل به ، وجعل الزنا سبباً لوجوب الحدّ هو إيجاب الحد عنده ، وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع [١١٥/أ] جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمة / دونها ، فيرجع إلى الإباحة .

والمراد بالاقتضاء أو التخيير ما هو أعم من الصريح والضمني ، والوضعي من الضمني ، ومن منع كونها من المحدود قال : إنها علامات للحكم ، أي يكون الحكم عندها ، فلو زيد في الحدّ ما ذكر لاختل الطرد^(١) .
واعلم أن المراد من الخطاب هنا هو القديم^(٢) ؛ لأنه عرف به الحكم ، والحكم ليس بلفظ .

قيل^(٣) : منع كون هذه الأشياء من المحدود أولى من ادعاء رجوعها إليه ؛ لأن كون سببية الدلوك عبارة عن وجوب الصلاة عنده ؛ وكون البيع صحيحاً عبارة عن الانتفاع بالمبيع بعيد ، مع أن إباحة الانتفاع قد تختلف عن البيع الصحيح ، كالبيع بشرط الخيار لهما ، فإنه صحيح ولا يباح الانتفاع .
قلت : وفيه نظر ؛ لأن ما يجب المسبب به أو عنده ، فتفسير سببية الدلوك للصلاة بوجوب الصلاة عنده لا بُعْدَ فيه .

(١) راجع المحصول (ج/١ق/١١٠/١) ، نهاية السؤل (١/٦٥) .

(٢) راجع المحصول (ج/١ق/١٠٨/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص/٦٧) ، نهاية السؤل (١/٦٢) .

(٣) القائل هو القطبي . النقود والردود (ب/١٠٣ - أ/١٠٤) .

والصحة عبارة عن استتباع الغاية من البيع بإباحة الانتفاع بالمبيع في الحال أو بعده ، فلا بُعْدَ أن يراد بصحة البيع إباحة الانتفاع ، ولا يرد بيع الخيار نقضاً ؛ لأن فيه إباحة الانتفاع في ثاني حال .

قيل : الحكم الشرعي ما استفيد من الخطاب لا نفس الخطاب ، فلا يعرف به ، وفيه نظر ؛ لأن الأحكام الخمسة أعني : الإيجاب والتحریم وبقاها هي كلماته النفسية ، وليس الخطاب إلا ذلك ، والوجوب والحرمة ليس بحكم ، وإن أطلقوه عليه فهو على تساهل منهم .

واعترض المعتزلة الحدّ المذكور : بأن خطاب الله عندكم قديم والحكم حادث ، فلا يعرف به^(١) ، وإنما قلنا إنه حادث ؛ لأنه يوصف بالحادث ، فإتّنا نقول : حلت^(٢) بعد أن لم تحل ، فالحكم الذي هو الحل موصوف بأنه حاصل بعد أن لم يكن حاصلًا ، وهو معنى الحادث ، والقديم لا يوصف بالحادث . [وأيضاً^(٣)] : يوصف به فعل العبد ، فيقال : هذا وطء حلال ، أي ذو حل ، وفعل العبد حادث ، فالصفة أولى^(٤) .

وأيضاً : الحكم يعلل بفعل العبد ، كقولنا : حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ، وما كان معللاً بالحادث الذي هو النكاح والطلاق اللذان هما فعل

(١) راجع اعتراضات المعتزلة في المحصول (ج ١/ق ١/١٠٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٦٩) ، نهاية السؤل (٥٩/١) .

(٢) أي المنكوحة . راجع المحصول (ج ١/ق ١/١٠٨) .

(٣) أيضاً : ساقطة من (أ) .

(٤) أي الصفة أولى بالحادث ؛ لأنها مقارنة للموصوف ، أو متأخرة عنه . انظر نهاية السؤل

(٦٠/١) .

العبد ، أولى أن يكون حادثاً .

وأيضاً : لا ينعكس بخروج الحكم بضمأن الصبي لكونه غير مكلف^(١) .
والجواب : لا نسلم أن الحكم يوصف بالحادث ، بل الحادث تعلق الحكم
إذ معنى حلت بعد أن لم تحل : تعلق الحلّ بعد أن لم يتعلق ، ولا يلزم من
حدوث لاتعلق حدوث المتعلق الذي هو الحكم .

ولا نسلم أن الحكم في قولنا : وطء حلال ، صفة لفعل العبد ، بل
الحكم متعلق به ؛ إذ معناه : هذا وطء تعلق الحلّ به ، ولا يلزم من تعلق
الشيء بالشيء كونه صفة له ، ومعنى كونه حلالاً : كونه مقولاً فيه إني
رفعت الحرج / عن فاعله . [١١٦/١]

فالتعلق قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان ، كاقول المتعلق بالمعدوم ، كما
يقال : شريك الإله ممتنع ، فإن هذا القول متعلق بمعناه الممتنع في الخارج ،
وليس صفة لمعناه ، وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع مع أن ما يقع صفة
للحادث بواسطة ذو لا يجب أن يكون حادثاً ، إذ يقال : العبد ذو ربّ ، ولا
نسلم أن الحكم معلل بفعل العبد ، بل هو معرّف له ، كالعالم الحادث المعرّف
للصانع القديم .

قال بعض الشراح^(٢) : هذا تسليم أن قدم الخطاب يستلزم قدم الحكم
وهو ممنوع ؛ لأن الحكم هو الخطاب المقيد بهذه القيود لا الخطاب وحده ،

(١) الاعتراض الثاني للمعتزلة على التعريف ، ومضمونه : أن هذا الحدّ غير جامع لأفراد المحدود ؛
لأنه قد يوجد في غير المكلف ، كجعل إتلاف الصبي سبباً لوجوب الضمان . راجع المحصول
(ج ١/ق ١/١٠٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٦٩) .

(٢) لم أقف عليه .

ولا يلزم من قدم الجزء قدم الكل ؛ لأن المراد بقولنا المتعلق بأفعال المكلفين : أنه خطاب من شأنه أن يتعلق بأفعال المكلفين ؛ لأنه متعلق بالفعل بجميع أفعالهم ، وإلا لم يوجد حكم أصلاً .

وإذا كان المراد كذلك لم يكن حادثاً وإلا لزم حدوث قدرة الله تعالى وعلمه ، إذ من شأنهما التعلق بالمقدور والمعلوم الحادثين ، ولا نسلم أيضاً أن معنى تعلق الضمان بالصبي أنه مطلوب به ، بل معناه تكليف الولي بالأداء من مال الصبي .

قيل^(١) : جعل الشيء ونحوه سبباً إنما يثبت بالإخبار ، كقوله : جعلت الدلوك سبباً ، والوضوء شرطاً ، فحينئذ يكون سابقاً على الإخبار ؛ لأن شرط صحة الإخبار عن الشيء كونه سابقاً ، يريد فلا يدخل تحت الحكم الذي هو قديم .

وردّ : بأن الصيغة وإن كانت صيغة إخبار لكن المعنى إنشاء ، فلا يتوقف على السبق كصيغ العقود ، وقول بعض الشراح : يجوز أن يجعله الشارع سبباً ثم يخبر عنه فاسد ؛ لأن خبره تعالى قديم .

قال الآمدي : «والأولى أن يقال في حدّ الحكم الشرعي : إنه خطاب الشارع بفائدة شرعية»^(٢) ، فخطاب الشارع احتراز من خطاب غيره ، والقيد الثاني احتراز من خطابه بفائدة عقلية .

وأورد عليه المصنف في المنتهى : أن الفائدة إن فسرت بمتعلق الحكم

(١) قاله القطبي . النقود والردود (١٠٣/ب) .

(٢) راجع الإحكام (٩٠/١) .

فدور وإضمار لا دليل في اللفظ عليه ، وإلا ورد على طرده الإخبار بما لا يخصى من المغيبات ، مثل : ﴿ أَلَمْ غُلِبْتَ الرُّومُ ﴾ ^(١) ، فزيد تختص به ، أي لا تحصل إلا منه ولا دور ؛ لأن حصول الشيء غير صورته ^(٢) .

فتصور الفائدة سابق ، وحصولها متأخر عن الحكم ، والخبر لما كان له معنى ثابت في النفس ، ولفظ يدل عليه ، ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج ، فإن كان مطابقاً فصدق وإلا فكذب ، فهو إذاً مما يمكن علم وقوع متعلقه بغير الخبر ؛ لأنه لما كان شرط صحة الإخبار عن شيء كونه سابقاً ، على أن الإخبار كان بكل خير خارجي سابق تحقيقاً أو تقديراً ، ولهذا احتمال الصدق والكذب بمطابقته للخارجي وعدم مطابقتها له ، على أن [١١٧/١] الخبر / الكاذب يجوز ألا يكون مسبقاً بخارجي ، وأما الإنشاء نحو : (افعل) فلا خارج له عن النفس يراد إعلامه ، إنما يراد به إعلام النفس الذي هو الطلب ، لأن الإنشاء هو المقتضي لوجود معناه بخلاف الخبر ، فالإنشاء لا يعلم إلا بالتلفظ باللفظ الدال عليه توقيفاً فمثل : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ^(٣) ، ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ ^(٤) متردد بين كونه حكماً أو خبراً .
قيل : قيد يختص به مستغنى عنه ؛ لأن وصف الفائدة بالشرعية يشعر بأنها لا تحصل إلا من الشرع ، وفيه نظر .

(١) الروم الآيتين (٢-١) .

(٢) نقله عن المنتهى مع بعض تصرف (ص ٣٢) .

(٣) آل عمران آية (٩٧) .

(٤) البقرة آية (١٨٣) .

قال في المنتهى : ويرد عليه : ﴿ نَعِمَ الْعَبْدُ ﴾^(١) ، ﴿ فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ ﴾^(٢) .^(٣)

ويمكن أن يقال : يمكن أن تعلم الفائدة التي دلت عليها الآيتان من غير الخبر .

قيل^(٤) : يرد عليه مثل «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٥) ؛ لأنه يتحصل من فعله ، فلا يكون حكماً .

ردّ : بأن الحكم الذي هو الإيجاب لا يفهم إلا من صلّوا ، والمفهوم من فعله كيفية الصلاة الواجبة ، أو نقول : هو كاشف للحكم ؛ لأنه حكم ، على أن الفائدة ليست هي الحكم وإلا لزم الدور ، بل هي ما يكون الشيء به أحسن حالا .

قال : (فإن كان طلباً لفعل غير كف ، ينتهض تركه في جميع وقته [أقسام الحكم] سبباً للعقاب ، فوجوب .

وإن انتهض فعله خاصة للثواب ، فندب .

وإن كان طلباً لكف عن فعل ، ينتهض فعله سبباً للعقاب ، فتحريم .

(١) ص آية (٣٠) .

(٢) الذاريات آية (٤٨) .

(٣) هذا الاعتراض لا وجود له في المنتهى ، وإنما ذكره القطبي . راجع النقود والردود (١/١٠٥) .

(٤) ذكره التستري . المصدر نفسه .

(٥) أخرجه البخاري في باب الأذان للمسافر من كتاب الصلاة ، الحديث رقم (٦٣١) . صحيح

البخاري بشرح فتح الباري (٣/٣١٥) .

ومن يسقط غير كفّ في الوجوب يقول : طلباً لنفي فعل في التحريم .
وإن انتهض تركه خاصة للشواب ، فكراهة .
وإن كان تخييراً ، فإباحة .
وإلا ، فوضعي .

وفي تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف) .

أقول : لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيمه .

والحكم إما طلب أو لا ، والطلب لا يكون إلا بفعل ؛ لأن العدم غير مقدور ، والفعل إما كف أو لا ، وعلى التقديرين فالإتيان به يكون سبباً للشواب لأنه طاعة ، وأما تركه في جميع وقته فقد يكون سبباً للعقاب وقد لا ، فهذه أربعة أقسام^(١) :

- فإن كان طلب الفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب فوجوب ، بالطلب يخرج التخيير والوضعي ، وغير كف يخرج الحرمة والكراهة ؛ لأنهما فعل هو كف على رأي من يقول الكف فعل^(٢) ؛ لأن الطلب عنده لا يكون إلا بفعل .

وقوله : (ينتهض تركه سبباً للعقاب) أي يصير تركه سبباً لاستحقاق العقاب ، لا لثبوت العقاب ، لجواز العفو ، فيخرج الندب .

وقال : (في جميع وقته) ليدخل الواجب الموسع ؛ لأن تركه في الوقت

(١) راجع ما يتعلق بالمسألة في المستصفى (١/٦٥) ، و المحصل (ج١/٢/١١٣) ، والإحكام (١/٩١) .

(٢) يرى الآمدي أن أكثر المتكلمين يذهبون إلى أن التكليف لا يتعلق إلا بفعل ، وكف النفس عن الفعل هو فعل ، خلافاً لأبي هاشم . راجع الإحكام (١/١٣٦) .

لا ينتهض سبباً للعقاب ، نعم تركه في جميع الوقت ينهض سبباً للعقاب ، ولا يرد الصوم لأن جزئه النية وهو فعل ، ولا يكون طلب كف .

(واعلم أن الحكم خطاب الله ، فالإيجاب نفس قوله : [افعل] ، وليس للفعل منه صفة [حقيقية] ، فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم^(١) ، فإذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً ، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم [وهو الفعل] سمي وجوباً ، وهما متحدان بالذات متغايران / بالاعتبار ، [١١٨/أ]
فذلك يجعلون مرة أقسام الحكم الإيجاب والتحرير^(٢) ، وتارة الوجوب والحرمة^(٣) ، وتارة الوجوب والتحرير كما فعل المصنف^(٤))
- وإن كان الحكم طلباً للفعل غير كف ينتهض خاصة سبباً للثواب ، أي لاستحقاق الثواب ، فندب .

وقال : (خاصة) ليعلم أنه لا يترتب على تركه شيء ، فيخرج الوجوب .

- وإن كان الحكم طلباً لكف عن فعل ينتهض فعل ذلك الشيء سبباً لاستحقاق العقاب ، فتحرير .

فقوله : (طلب) يخرج التخيير والوضعي ، وقوله : (غير كف) يدخل التحريم والكراهة .

(١) في (أ) : بالمقدور .

(٢) ذهب إلى هذا الرازي في الحصول (ج/١ق/٢/١١٣) .

(٣) ذهب إلى هذا الغزالي في المستصفى (١/٦٥) .

(٤) هذه الفقرة نقلها الشارح عن العضد مع بعض تصرف ، وقد سقطت منها كلمات قد لا يستقيم المعنى بدونها ، فأثبتها في الصلب بين معكوفين . راجع شرح العضد (١/٢٢٥) .

| وقوله |^(١) : (ينتهض فعله سبباً للعقاب) أي لاستحقاق العقاب ،
يخرج الكراهة ، ومن يسقط غير كف في الوجوب ويرى أن يكون لفعل
ويكون لعدم الفعل ، يقول في التحريم : طلب نفي الفعل ، ويريد بنفي الفعل
عدمه ليخرج الكف .

- وإن انتهض الكف خاصة للثواب ، فكراهة .

وقال : (خاصة) ليخرج التحريم ؛ لأن فعله ينتهض سبباً للعقاب ،
فعلم أن فعل المكروه لا يترتب عليه شيء .

- أما غير الطلب ، فإن كان تخييراً بين الفعل والترك فإباحة ، وإلا
فخطاب وضع ، وبهذا التقسيم يعرف رسم كل قسم منها .

واعلم أن وجوب الكف في كف نفسك يرد على حد الوجوب ويرد
على حد التحريم ، والحق أن إيجاب الكف تحريم للفعل ، فلا بد من اعتبار
الإضافة فيها بأن يقال : الطلب إما أن يعتبر من حيث تعلق بالفعل ، أو من
حيث تعلق بالكف عنه ، بأن حمل عليه كلامه ، بقي^(٢) قوله : غير كف غير
محتاج إليه .

واختلف الأصوليون في تسمية الكلام في الأزل خطاباً^(٣) ، وهو لفظي
ينبغي على تفسير الخطاب ؛ فمن قال : الخطاب الكلام الذي يقصد به

(١) وقوله : ساقطة من (أ) .

(٢) في (أ) : نفي .

(٣) راجع شرح تنقيح الفصول (ص ٦٩) ، نهاية السؤل (٤٨/١) ، حاشية البناني على المحلى
(٤٩/١) ، شرح الكوكب المنير (٣٣٩/١) ، تيسير التحرير (١٣١/٢) ، فواتح الرحموت
(٥٦/١) .

الإفهام^(١) سُمي الكلام في الأزل خطاباً ؛ لأنه يقصد به الإفهام في الجملة ،
ومن قال : هو الكلام الذي يقصد به إفهام من هو متهيء للفهم^(٢) لا يسميه
في الأزل خطاباً ، وينبني عليه أن الكلام حكم في الأزل ، أو يصير حكماً^(٣) .
قيل : وعلى هذا يجب أن يحمل الكلام على اللفظي لا النفسي ؛ لأن
الكلام النفسي لا يقصد به الإفهام ، ولا يقع به التخاطب ، وفساده ظاهر
ويجب أن يفسر الخطاب لمدلول يقصد به الإفهام ، إذ الكلام عند الأشعري
النفسي لا اللفظي ، وفيه ما مر^(٤) ، وكل من عرّف الحكم بخطاب الله ،
وقال : إن الحكم قديم ، يلزمه أن يكون في الأزل خطاباً .

[الوجوب]

قال : (الوجوب الثبوت والسقوط .

و في الاصطلاح : ما تقدم ، والواجب الفعل المتعلق للوجوب ، وما
يعاقب تاركه مردود بصدق إيعاد الله ، وما يخاف مردود بما يشك فيه .
وقال القاضي : ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما ، وقال : بوجه ما ،
ليدخل الواجب الموسع والكفاية ، حافظ على عكسه فأخل بطرده ، إذ
يرد الناسي والنائم والمسافر ، فإن قال : يسقط الوجوب بذلك ، قلنا :
ويسقط بفعل البعض .

والفرض والواجب مترادفان .

[١١٩/أ]

الحنفية : الفرض / المقطوع به ، والواجب المظنون) .

(١) راجع الإحكام (٩٠/١) ، البحر المحيط (١٢٦/١) .

(٢) ذهب إليه الأمدى في الإحكام (٩٠/١) .

(٣) راجع شرح العضد (٢٢٧/١) .

(٤) راجع (ص٦) .

أقول : الوجوب^(١) لغة^(٢) : الثبوت ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام :
 «إذا وجب^(٣) المريض فلا تبكين باكية»^(٤) ، أي : إذا ثبت وزال عنه
 الاضطراب^(٥) ، والوجوب أيضاً السقوط ، قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ
 جُنُوبُهَا ﴾^(٦) أي سقطت^(٧) .
 وفي الاصطلاح ما تقدم^(٨) ، وهو : خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض

(١) في (أ) : الواجب .

(٢) راجع مادة وج ب لسان العرب (٧٩٣/١) ، القاموس المحيط (ص ١٨٠) .

(٣) قال الخطابي : «أصل الوجوب في اللغة السقوط ، ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُّوا مِنْهَا ﴾
 [الحج ٣٦] ، وهو أن تميل فتسقط ، وإنما يكون ذلك إذا أزهقت نفسها ، ويقال للشمس إذا
 غابت : قد وجبت الشمس» . معالم السنن (٤٨٢/٣) .

(٤) رواه مالك في الموطأ ، في النهي عن البكاء على الميت . التمهيد (٢٠٢/١٩) ، سنن أبي
 دواد ، كتاب الجنائز - باب فضل من مات في الطاعون ، الحديث (رقم ٣١١١ ، ٤٨٢/٣) ، ورواه
 النسائي في النهي عن البكاء على الميت (١٣/٤) .

ولفظه في سنن أبي داود : عن جابر بن عتيك ، أن النبي ﷺ جاء يعود عبد الله بن ثابت ، فوجده
 قد غلب ، فصاح به فلم يجبه ، فاسترجع رسول الله ﷺ وقال : «قد غلبنا عليك أبا الربيع» ،
 فصاح النسوة وبكين ، فجعل ابن عتيك يسكتهن ، فقال رسول الله ﷺ : «دعهن ، فإذا وجب فلا
 تبكين باكية» ، قالوا : وما الوجوب يارسول الله ؟ ، قال : «الموت» ، قال الحاكم : «هذا حديث
 حسن صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، رواه مدنيون قرشيون» . المستدرک ، كتاب الجنائز ، حديث
 رقم (٥٠٣/١ ، ٣٦/١٣٠٠) .

(٥) راجع الأحكام (٩١/١) .

(٦) الحج آية (٣٦) .

(٧) قال أبو جعفر النحاس : «قال مجاهد : أي خرت إلى الأرض» . معاني القرآن الكريم
 (٤١٣/٤) .

(٨) راجع (ص ١٤) .

تركه في جميع وقته سبباً للعقاب ، والواجب هو الفعل الذي تعلق به
الوجوب ، فهو فعل غير كف ، فينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب ،
ومنه تعلم حدّ الأقسام الأخر ومتعلقاتها .

ثم ذكر للواجب رسوما مزيفة ، على أن الامدي إنما ذكرها رسوما
للوjub ، ثم اعترضها بأنها تصلح رسوما للفعل الذي هو الواجب ، لا
للحكم الذي هو الوجوب^(١) .

الأول : ما يعاقب تاركه ، وهو غير منعكس ، لخروج الواجب الذي
عفي عن تاركه .

ونقل الامدي هذا الرسم : ما يستحق تاركه العقاب على تركه^(٢) وهو
على هذا منعكس ؛ لأن متروك من عفي عنه يستحق على تركه العقاب ؛ إذ
لو عوقب كان ذلك ملائماً لنظر الشارع ، وهو معنى الاستحقاق على
الترك ، ولا يرد هذا على الحدّ المختار ؛ لأن الترك وإن كان سبباً ، لكن
يجوز تخلف العقاب لمانع .

الثاني : ما أوعد بالعقاب على تركه ليندفع الإيراد ، وردّ : بأن إبعاد الله
خبره ، وخبره صدق فيستلزم العقاب على الترك ويعود [الإيراد]^(٣) .
لا يقال : لا نزاع في أن الواجب أوعد بالعقاب على تركه ، فهذا الرد
إنما يجيء على مذهب المعتزلة في عدم جواز العفو^(٤) ؛ لأننا نقول : ما جاء من

(١) راجع الإحكام (٩٢/١) .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الإيراد : ساقطة من (ب) .

(٤) ذهب المعتزلة إلى أن العقاب واجب على مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها . راجع تمهيد
☞

الظواهر في الوعيد فهي عمومات مخصوصة ، فالمراد من العموم هو الذي أوعد من العقاب ولا يجوز العفو عنه لاستحالة الخلف في الخير ، ومن عفي عنه غير مراد من العموم ، فليس وعداً بالعقاب ، فمتروك العفو عنه واجب وهو غير متواعد بالعقاب على تركه .

الثالث : ما يخاف العقاب على [تركه]^(١) .

ورد^(٢) : بأنه غير مطرد ؛ لأن ما يشك في وجوبه ولا يكون واجباً في نفس الأمر ، يخاف العقاب على تركه .

قيل^(٣) : لا يتصور ما يشك في وجوبه ؛ لأن المجتهد إن شك لعدم الدليل كان الحكم عدم الوجوب جزماً ، فينتفي الشك ، وإن كان لتعارض الدليلين فعند من قال يتخير ينتفي الشك ، وعلى الآخر تساقطاً ويرجع إلى البراءة الأصلية ، وجوابه : إن ذلك يتصور إذا قدم على الترك قبل بذل وسعه في طلب الحكم ، ويكون مباحاً في الواقع .

وقال القاضي أبو بكر : ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما^(٤) ، [والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليله ؛ إذ لا وجوب إلا بالشرع]^(٥) .

الأوائل (ص ٣٩٨) .

(١) تركه : ساقطة من (أ) .

(٢) هذا الاعتراض أورده الغزالي . المستصفى (١/٦٦) .

(٣) قاله الخنجي . النقود والردود (١٠٧/أ) .

(٤) هذا التعريف نسبه الغزالي إلى القاضي مع زيادة (ويلام) ، أي ما يذم ويلام... إلخ .

المستصفى (١/٦٦) ، وأما الرازي فقال : «الذي اختاره القاضي أنه ما يذم تاركه شرعاً على بعض

الوجود» . المحصول (ج١/ق٢/١١٧) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

وقال : «بوجه ما» ليدخل الواجب الموسع وفرض الكفاية ، إذ لا يذم تاركهما مطلقاً بل بوجه ، أما الموسع فيذم إذا تركه في جميع وقته ، وأما الكفاية فإنما يذم إذا تركه جميع المكلفين .

قيل^(١) : تارك الظهر في جزء معين من الوقت ما ترك واجباً ، إذ / [١٢٠/١] ليست بواجبة به على الصحيح ، فلا يحتاج إلى دخول الموسع .

وأجيب^(٢) : بأن القاضي يرى في الموسع أن الواجب الفعل أو العزم ، فقال : يذم تاركه بوجه ما ، إذا ترك الفعل والعزم .

قال السهروردي : الذام إما أن يكون صاحب الشرع أو أهل الشرع ، أما الأول فباطل ؛ لأن الشرع ما نص على ذم كل تارك ، وأما أهل الشرع فإنما يذمون من علموا أنه ترك واجباً ، فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب ، فلو عرّف به لدار^(٣) ، أجيب : بأن الذام الشارع بصيغ العموم ، نحو : ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾^(٤) ، ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾^(٥) ، ولأن التارك عاص ، وكل عاص مذموم للأدلة العامة .

سلمنا ، ولا دور ؛ لأن تصور الواجب موقوف على تصور الذم ، [وتصور الذم من أهل الشرع]^(٦) ليس موقوفاً على تصور الواجب ، بل

(١) قاله القطبي . النقود والردود (١٠٧/ب) .

(٢) أجاب به المستري . المصدر نفسه .

(٣) لعلة ذكره في كتابه التنقيحات في أصول الفقه ، وهو كتاب مفقود .

(٤) المائدة آية (٤٥) .

(٥) المائدة آية (٤٧) .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

حصوله هو المتوقف على تصور الواجب ، فلا دور .

قيل^(١) : إن أريد يذم الذم بالفعل لم ينعكس ؛ لتخلفه عن من لم يشعر بالواجب ولم يمكنه ذلك ، وإن أريد به على تقدير العلم به ، فكذا ما يعاقب تاركة أي بتقدير عدم العفو ، وإن أريد استحقاق الذم فكذا يجري فيما يعاقب تاركة ، وأجيب : بأن المعنى أن الشارع يذمه ، واستصحاب الشريعة يعطي أنه مذموم الآن فلهذا أتى بلفظ المضارع ، أو أن أهل الشرع يذمونه .

قال المصنف : (حافظ على عكسه فأخل بطرده) لدخول الصلاة التي تركها بالنوم أو بالنسيان ، والصوم الذي تركه المسافر لأجل السفر ، فإنه ليس بواجب مع أنه يذم بوجه ما ، وهو ما إذا تمكن من القضاء ولم يقض إلى أن مات .

لا يقال : لا يلزم من عدم وجوبها عليهم عدم وجوبها مطلقاً ؛ لأن المراد حدّ الواجب على المكلف .

فإن قال القاضي : لا نسلم أن هذه الصلاة غير واجبة عليهم ، إذ لا يلزم من عدم وجوب الأداء عليهم لسقوطه بالعدر عدم وجوبها مطلقاً .

قلنا : وكذا في الكفاية يقال : يذم بتركه مطلقاً شرعاً أي يجب الذم إلا أنه يسقط [الذم]^(٢) بفعل البعض الآخر ، وإذا اعتدت بالوجوب الساقط في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم ، فلا حاجة إلى : بوجه ما .
واعلم أن الحد يعطي أن الذم إنما هو سبب تركه ، والذم للناسي والنائم

(١) قاله القطبي . النقود والردود (١٠٧/أ) .

(٢) الذم : ساقطة من (ب) .

والمسافر إنما هو لترك الصلاة المذكورة الواجبة عليهم ، لا على الترك مطلقاً ، فلا يصدق الحد على متروكهم ؛ لأن الذم من ترك القضاء لا الأداء ، فهو سبب واجب آخر ، فلا يرد عدم الطرد .

قيل : يرد [المندوب]^(١) والمباح ، والمكروه والمحظور ؛ إذا تركه المكلف وارتكب محظوراً آخر ، وكذا السنة إذا أصرّ على تركها ، إلا أن يزداد : ما يذم تاركه من حيث هو تاركه .

واختلف في الفرض والواجب ، هل هما مترادفان أو متباينان ؟ .

فأما في اللغة فمتباينان ؛ لأن الفرض التقدير^(٢) ﴿ فَنَصَّفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾^(٣) / والإنزال ﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ ﴾^(٤) ، والإحلال ﴿ مَا كَانَ عَلَى [١٢١/٧] النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ ﴾^(٥) ، والواجب : الثابت والساقط .

وأما في الشرع ، فعند الشافعية مترادفان^(٦) ، إلا ما وقع لهم في كتاب الحج من التفرقة ، وعند الحنفية^(٧) ، ووقع في المدونة ما يدل على أنهما

(١) المندوب : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع مادة ف ر ض . لسان العرب (٢٠٣/٧) .

(٣) البقرة آية (٢٣٧) .

(٤) القصص آية (٨٥) .

(٥) الأحزاب آية (٣٨) .

(٦) قال الشيرازي : «الواجب ، والفرض ، والمكتوب ، واللازم ، والحتم ، ومعناه واحد» . شرح اللمع (٢٨٥/١) ، وراجع ما ذكره الغزالي في المستصفى (٦٦/١) ، وكذلك عند المالكية والحنابلة مترادفان .

(٧) الحنفية يفرقون بين الفرض والواجب ، يقول البيهقي : «والفرائض في الشرع مقدره لا تحتل زيادة ولا نقصاناً ، أي مقطوعة تثبت بدليل لا شبهة فيه ... ، وأما الواجب فإنما أخذ من

متباينان ، قال فيها : فإن احتقن^(١) في فرض أو واجب^(٢) .

أما الشافعية فقالوا : لما كان الواجب ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب ، وهذا المعنى موجود في الفرض الشرعي ، فهما مترادفان^(٣) .

وقال الآخرون : اسم الفرض يخص ما كان مقطوعاً ، واسم الواجب ما كان مظنوناً ، إذ الفرض التقدير ، والمظنون لا يعلم كونه مقدرًا علينا بخلاف المقطوع^(٤) .

قال الإمام : وهو تحكم ، إذ الفرض هو المقدر ، سواء مقطوعاً أو مظنوناً^(٥) .

وفيه نظر ؛ فإن الوتر مثلاً لما لم يعلم تقديره ، كيف يقال : إنه فرض مقدر ؟ ، والصلوات الخمس لما علم تقديرها علينا ، كيف يقال : إنها ساقطة ؟ ، واتفاق أمرين في شيء لا يكفي في إطلاق اسم أحدهما على الآخر ، والاستدلال على الترادف بقوله تعالى : ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾^(٦)

الوجوب وهو السقوط ... وهو في الشرع : اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة ، مثل : تعين الفاتحة ، وتعديل الأركان ، والطهارة في الطواف ، وصدقة الفطر ، والأضحية ، والوتر . أصول البيزدوي مع كشف الأسرار (٥٥٠/٢) .

(١) يقال : احتقن المريض ، أي احتبس بوله ، فاستعمل الحقنة . راجع القاموس المحيط مادة ح ق ن (ص ١٥٣٧) .

(٢) لم أقف على هذه العبارة في المدونة .

(٣) راجع شرح اللمع (٢٨٧/١) ، الإحكام (٩٣/١) .

(٤) الإحكام (٩٣/١) ، شرح التلويح على التوضيح (٢٥٩/٢) .

(٥) راجع المحصول (ج ١/ق ٢/١٢١) .

(٦) البقرة آية (١٩٧) .

أي أوجب ضعيف ، والبحث لفظي^(١) .

[الأداء والقضاء
والإعادة]

قال : (الأداء ما فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً .

والقضاء : ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق به وجوبه مطلقاً ،
أخره عمداً أو سهواً ، تمكن من فعله كالمسافر ، أو لم يتمكن لمانع شرعاً
كالخائض ، أو عقلاً كالنائم .

وقيل : لما سبق وجوبه على المستدرك ، ففعل الخائض والنائم قضاء
على الأول لا الثاني ، إلا في قول ضعيف .

والإعادة : ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل ، وقيل : لعذر) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم ؛ لأنه وإن كان تقسيماً للفعل الذي هو
الواجب ، فهو في قوة قولنا : الوجوب إما أن يكون متعلقه قضاء ، أو
أداء^(٢) ، أو إعادة .

واعلم أن الواجب ينقسم انقسامات باعتبار نفسه إلى : معين أو مخير ،
وباعتبار فاعله إلى : فرض عين وفرض كفاية ، وباعتبار وقته إلى : مضيق
وموسع ، وإلى : أداء وقضاء ، والمصنف ذكر أحكامها في مسائل :

(١) راجع الإحكام (١/٩٣) .

(٢) لاحظ السمرقندي أن لفظ القضاء والأداء يستعملان في اللغة أحدهما مكان الآخر ، قال الله
تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [الجمعة . ١٠] ، والمراد منه الأداء ، لأن
صلاة الجمعة لا تقضى ، وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتُمْ مَنَاسِكُكُمْ ﴾ [البقرة . ٢٠٠] . راجع ميزان
الأصول للسمرقندي (ص ٦٢) ، وراجع مسألة تقسيم الحكم إلى أداء وقضاء في المستصفي
(١/٩٥) ، المحصول (ج ١/٢/١٤٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٧٢) ، المغني في أصول الفقه
للحجاوي (ص ٥٢) .

الأولى : ويقع في بعض النسخ : مسألة الأداء^(١) ، وكذلك في المنتهى^(٢) في الأداء ، والقضاء ، والإعادة .

واعلم أن العبادة إن لم يكن لها وقت معين ، لم توصف بالأداء ولا بالقضاء كالأذكار ، وإن كان لها وقت معين ، فإن لم يكن [لها]^(٣) وقت محدود ، أو لا توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء كالحج ، وإطلاق القضاء على الحج المستدرك مجاز ، من حيث إنه يشبه القضاء وإن كان محدوداً ، وصفت بالأداء ، والقضاء ، والإعادة .

فالأداء : ما فعل في وقته المقدر له [أولاً]^(٤) شرعاً^(٥) .

فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ، أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين لها الإمام شهراً ، وما فعل في وقته المقدر له شرعاً ولكن غير الوقت الذي قدر له أولاً كصلاة الظهر ، فإن وقته الأول الظهر والثاني زمان ذكرها بعد النسيان ، وأولاً^(٦) معمول للمقدر^(٧) لا الفعل ، وإلا لزم خروج الإعادة عن الأداء^(٨) .

(١) نسخة الشارح لم يُذكر فيها لفظ (مسألة) .

(٢) في المنتهى أورد لفظة «مسألة» . (ص ٣٣) .

(٣) ساقطة من (أ) .

(٤) أولاً : ساقطة من (أ) .

(٥) مضمون هذا التعريف ورد في المستصفى (١/٩٥) ، المحصول (ج/١ق/٢/١٤٨) ، وعرفه السمرقندي : «عبارة عن تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعاً أو مطلقاً» . ميزان الأصول (ص٦٣) .

(٦) في (أ) : وأول .

(٧) في (أ) : المقدر .

(٨) بعض الشراح جعل قوله : «أولاً» متعلقاً بقوله : «فعل» ، احترازاً عن الإعادة ، على اعتبار

والقضاء : ما فعل بعد وقت الأداء / استدراكاً لما سبق له وجوب [١٢٢/١] مطلقاً^(١) ، فما فعل بعد وقت الأداء يُخرج الأداء .

قوله : (استدراكاً) يخرج ما أوتي به بعد وقت الأداء لا لقصد الاستدراك .

وقوله : (لما سبق له وجوب) يخرج النوافل .

وقوله : (مطلقاً) تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ، بل ما هو أعم من الوجوب عليه أو على غيره ؛ لأن وجوب القضاء إنما يتوقف على وجود سبب وجوب الأداء ، وهو الخطاب الموجب له في الجملة ، فيخرج مذهب من يشترط وجوب القضاء على المستدرك ، ثم لا فرق بين أن يكون أخره عن وقت الأداء سهواً أو عمداً ، وسواء تمكن من فعله كالصوم للمسافر أو لم يتمكن من الفعل لمانع ، إما شرعاً كصوم الحايض ، أو عقلاً كصلاة النائم .

قلت : والظاهر أن قوله : (من الوجوب) زيادة ، مع أن مانع الوجوب لا ينفي التمكّن من الأداء كالصيام ، وإنما دعاه إلى ذلك التنبيه على المذهب المختار ، وهو أن الحيض مانع من الوجوب لا أنه مانع من الأداء^(٢) ، والأولى أن يقال : ما انعقد بسبب وجوبه ولم يجب لمانع عقلي أو شرعي ، سواء تأخر

أنها قسيمة للأداء . راجع النقود والردود (١/١٠٩) ، بيان المختصر (١/٣٤٠) .

(١) راجع تعريف القضاء في المستصفي (١/٩٥) ، المحصول (ج١/٢/١٤٨) ، وعرفه السمرقندي : «بأنه عبارة عن تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً» . ميزان الأصول (ص٦٣) .

(٢) راجع جواهر الإكليل (١/٣١) .

عمداً أو سهواً ، وسواء كان قادراً على فعله في وقته كالصوم للمسافر ، أو غير قادر عليه إما شرعاً كصوم الحايض ، أو عقلاً كصلاة النائم ، فإنه إذا فعل بعد ذلك وقع قضاء^(١) .

أو قيل : ما فعل بعد الأداء استدراكاً لما سبق وجوبه على المستدرك ، والفرق بين التعريفين ، أن فعل الحايض والنائم على هذا لا يسمى قضاء إلا مجازاً ؛ لأنه لا يجب عليهما ؛ لأن الوجوب وإن كان قائماً إلا أن الإثم تخلف عنه لمانع ، وهو قضاء على التعريف الأول إذ سبق له وجوب في الجملة^(٢) .
وقول المصنف : (إلا في قول ضعيف) هو لبعض المالكية^(٣) ، وبعض

(١) يقول القنطري : «اعلم أنهم اتفقوا على أن ما لا انعقد سبب وجوبه ففعله بعد وقته ليس قضاء ، كفوات الصلوات في حالة الصبي ، واختلفوا فيمن عقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع مثلاً ، فقيل : لا يكون قضاء ؛ لأنه استدراك لمصلحة الفائت الواجب في الوقت ، ولم يكن واجباً فيه ، وإن انعقد سبب الوجوب ، قيل : قضاء ؛ لأنه استدراك لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، وإن لم يجب للمعارض» . النقود والردود (١٠٩/ب) .

(٢) ذكر الأمدى أن الأصوليين اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع ، كالصوم في حق الحائض ، والصلاة في حق النائم ، هل يسمى قضاء حقيقة أو مجازاً ؟ .
القائلون بالتجوز استندوا إلى أن القضاء إنما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت ، استدراكاً لمصلحة الواجب الفائت ، وذلك غير متحقق فيما نحن فيه ، ووجوبه بعد الوقت بأمر مجدد لا ارتباط له بالوقت الأول .

القائلون بأنه قضاء حقيقة استندوا إلى أنه استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمانع ، والأمدى يرحح الرأي الأخير دفعاً للتجوز والاشترك . راجع الأحكام (١٠٣/١) .
(٣) ذهب القاضي عبد الوهاب ، إلى أن الحيض والنفاس يمنعان فعل الصوم ، دون وجوبه . راجع التلقين (٧٤/١) ، المعونة (١٨٢/١) ، وذكر القرافي موافقة أبي الطاهر والخنفية للقاضي عبد الوهاب . راجع الذخيرة (٣٧٥/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٧٤) ، الفروق (٦٣/٢) .

الشافعية^(١) ، قالوا : الحائض مثلاً يجب عليها الصوم ، فهي ممن سبق الوجوب عليها ، وإنما الحيض مانع من الأداء لقيام الموجب ، وقوله تعالى : ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(٢) وهو ضعيف ؛ لأن جواز الترك يجمع عليه ، وهو ينافي الوجوب عليها ، وأيضاً : لو وجب مع المنع من الأداء ، لزم تكليف ما لا يطاق .

ولما كانت النوافل على مذهب المصنف لا تقضى ، لم يصح إيراد قضاء النوافل المؤقتة عليه^(٣) .

واعلم أنه يرد عليه من صلى خارج الوقت يظن أن الوقت باق ، فإنها ليست أداء ولا قضاء ؛ لأنها ما أتى بها استدراكاً ولا إعادةً وهو ظاهر .

والإعادة : ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل^(٤) ، وقيل : لعذر^(٥) ، فمن صلى منفرداً ثم صلى مع جماعة ، فصلاته إعادة على الثاني لا على الأول ؛ إذ لا خلل فيها^(٦) ، وطلب الفضيلة عذر ، قلت : ولو فسد القضاء فأعاده ، أو صلى منفرداً صلاة خارج وقتها ، ثم وجد جماعة فاتتهم تلك الصلاة وجمعوها

(١) وقد ذهب إليه أبو إسحاق الشيرازي . راجع شرح اللمع (١/٢٣٥) .

(٢) البقرة آية (١٨٥) .

(٣) هو جواب على اعتراض أورده الأصفهاني على التعريفين . راجع بيان المختصر (١/٣٤١) ، يقول السبكي عن قضاء النوافل : «في أصح أقوال الشافعي أنها تقضى» . راجع رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب (١/٥٩) .

(٤) مضمون التعريف أورده الغزالي . راجع المستصفى (١/٩٥) .

(٥) يرى الآمدي أن الإعادة هي : ما فعل على نوع من الخلل مرة ثانية . راجع الإحكام (١/١٠٢) .

(٦) راجع بيان المختصر (١/٣٤٢) .

أعادها معهم ، كان إعادة ، ولا يتناوله الرسمان .

قال : (الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض . [الواجب الكفائي]

لنا : أثم الجميع بالترك باتفاق .

قالوا : سقط بالبعض .

قلنا : استبعاد .

قالوا : كما أمر بواحد مبهم أمر ببعض مبهم .

قلنا : إثم واحد مبهم لا يعقل .

قالوا : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾ .

قلنا : يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة .

أقول : اختلفوا في الواجب على الكفاية^(١) ، وهو ما كان مطلوباً

[١٢٣/أ] حصوله في / الواقع ، وأمكن حصول الفرض منه بفعل البعض^(٢) ، هل هو

واجب على جميع المكلفين^(٣) أو على البعض^(٤) ؟ ، واختلف القائلون بأنه

(١) سمي كذلك لأن البعض يكفي فيه . راجع شرح تنقيح الفصول (ص ١٥٥) وقال الأسنوي :

«وسمي بذلك ؛ لأن فعل البعض فيه يكفي في سقوط الإثم على الباقي» . التمهيد (ص ٧٤) .

(٢) عرّفه القطبي بأنه : «الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره» . راجع النقود والردود (١١٠/أ) ،

وجاء في رفع الحاجب لابن السبكي بأنه : «مهم يقصد الشرع حصوله ، ولا يقصد به عين من يتولا» . (٥٩/ب) .

(٣) القول بتعلق الواجب الكفائي بجميع المكلفين هو مذهب الجمهور . راجع المستصفي

(١٥/٢) ، الإحكام (٩٤/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١٥٥) ، المسودة (ص ٣٠) ، البحر

الحيط (٢٤٣/١) ، التمهيد للأسنوي (ص ٧٤) ، تيسر التحرير (٢١٣/٢) ، شرح الكوكب المنير

(٣٧٥/١) ، فواتح الرحموت (٦٣/١) .

(٤) ذهب إليه الرازي ، وتبعه البيضاوي وابن السبكي . راجع المحصول (ج ١/٢ق ٣١١) ،

ص

يجب على البعض ، فقال بعض : يجب على بعضٍ أي بعض كان^(١) .
وقال بعضهم : إنه واجب على البعض الذي يشهد ذلك الشيء ،
كصلاة الجنازة^(٢) مثلاً .

وقال بعضهم : هو واجب على بعض معين عند الله منكر^(٣) عندنا^(٤) .
واختار المصنف المذهب الأول ، واحتج عليه : بأنه لو كان واجباً على
بعض المكلفين ، لما أثم جميع المكلفين بتركهم إياه ، واللازم باطل ، أما
الملازمة : فلاستحالة تأثم المكلف بترك ما لا يكون واجباً عليه ، وأما بطلان
التالي : فبالاتفاق .

وقيل في تقرير المذهب المختار : الإيجاب على الجميع من حيث هو جميع
لا على كل واحد ، فإن الوجوب إذا تعين على كل واحد ، فإسقاطه عن
الباقي يكون رفعاً للطلب بعد تحققه ، وذلك لا يكون إلا بالناسخ ، ولا يلزم
ذلك إذا قلنا : يجب على الجميع من حيث هو جميع ، إذ يلزم من إيجاب
الحكم على جملة إيجابه على كل واحد ، ويكون تأثيم الجملة من حيث هي
جملة بالذات ، وتأثيم كل واحد بالعرض .

- نهاية السؤل (١٩٥/١-١٩٦) ، شرح المحلي على جمع الجوامع (١٨٤/١) .
(١) وهو مختار الرازي ، وحزم به البيضاوي ، واختاره ابن السبكي . راجع نهاية السؤل
(١٩٣/١) ، شرح المحلي على جمع الجوامع (١٨٤/١) ، فواتح الرحموت (٦٣/١) .
(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع (١٨٤/١) ، البحر المحيط (٢٤٥/١) ، فواتح الرحموت
(٦٣/١) .
(٣) أي غير معلوم عندنا . راجع مسلم الثبوت (٦٣/١) .
(٤) راجع شرح المحلي على جمع الجوامع (١٨٤/١) ، البحر المحيط (٢٤٥/١) ، فواتح الرحموت
(٦٣/١) .

وفيه نظر ؛ فإن سقوط الأمر قبل الأداء كما يكون بالنسخ يكون بانتفاء
علة الوجوب ؛ لأنه وجب لمعنى ، فإذا حصل ذلك المعنى انتفى الوجوب ،
فالسقوط ليس لفعل البعض ، وإنما هو لانتفاء علة الوجوب ، إلا أنه لما كان
فعل البعض سبباً لانتفاء علة الوجوب ، نسب السقوط إليه مجازاً .

أو نقول على أصل أهل السنة : لا نسلم أن الرفع لا يكون إلا بخطاب
جديد ، لِمَ لا يجوز أن ينصب الله عليه أمانة ، وهنا قد جعل أداء بعضهم
أمانة على سقوط الفرض عن الباقيين ؛ لأنه لو بقي التكليف به لكان تكليفاً
بتحصيل الحاصل .

احتج الآخرون^(١) بوجوه ثلاثة^(٢) :

الأول : أنه يسقط بفعل البعض ، فلو وجب على الجميع لما سقط بفعل
البعض ، أما الملازمة : فإنه من المستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل
غيره .

الجواب : أن دليل الملازمة استبعاد وهو لا يكون حجة ، مع أنه لا
استبعاد في الحقيقة ، فإن السقوط لانتفاء علة الوجوب ، ولو قال في بيان
الملازمة : الواجب ما لا يسقط عن المكلف بفعل غيره كفرض العين وإلا لم
يكن واجباً ، منع أن ما يسقط بفعل الغير لا يكون واجباً ، فإن الاختلاف في
طريق السقوط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ، فإن القتل الواجب بسبب
الردة لا يخالف القتل الواجب بسبب القصاص في الحقيقة ، مع أن أحدهما

(١) وهم القائلون بوجوب فرض الكفاية على البعض .

(٢) راجع نهاية السؤل (١٩٦/١) ، تيسير التحرير (٢١٣/٢) .

يسقط بالعفو ، ولا يسقط بالتوبة ، والآخر بالعكس .

قالوا ثانياً : لو امتنع أمر بعض مبهم ، لامتنع الأمر بواحد منهم ،
واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنه لا مانع إلا الإبهام ، وهو ملغى .

أجاب : بالفرق ، وهو أن إثم واحد غير معين لا يعقل ، بخلاف الإثم
بواحد غير معين فإنه معقول ، فيصح أن يكون متعلقاً للوجوب ، فليس المانع
كونه غير معين فقط ، بل المانع لزوم كون الإثم غير معين وهو غير معقول .

وهذا الجواب إنما يتم لو كان مذهبهم إثم واحد بالترك ، أما إذا كان
مذهبهم أثم الجميع بالترك فلا ، وهو كذلك ، ويدل عليه قوله : (لنا : أثم
الجميع بالترك باتفاق) ، فحينئذ إن أراد أن تأثيمه بانفراده غير معقول

فمُسَلَّم ، وليس كذلك ، وإن أراد تأثيمه / على تقدير تأثيم الجميع غير [١٢٤/١]
معقول ، فممنوع .

قالوا ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾^(١) إلى آخرها ، يدل على كون
البعض مأمور بالتفقه في الدين الذي هو من فروض الكفاية ، والبعض غير
معين ، وهو المطلوب .

أجيب : بأن الدليل دلّ على الوجوب على الجميع ، والآية وإن كانت
ظاهرة في الوجوب على البعض ، لكن الظاهر يجب تأويله لأجل الدليل ،
فتحمل على غير ظاهرها جمعاً بين الأدلة ، فتؤول بأن فعل الطائفة من الفرقة
مسقط للوجوب عن الجميع ، فيحمل النافر على المسقط .

(١) الآية : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفَرُوا كَافَّةً... ﴾ [التوبة ١٢٢] .

قال : (مسألة : الأمر بواحد من الأشياء كخصال الكفارة مستقيم .

وقال بعض المعتزلة : الجميع واجب .

وبعضهم : الواجب ما يفعل .

وبعضهم : الواجب واحد معين ويسقط به وبالأخر .

لنا : القطع بالجواز ، والنص دلٌّ عليه .

وأيضاً : وجوب تزويج أحد الخاطبين ، واعتاق واحد من الجنس ،

فلو كان التخيير يوجب الجميع ، لوجب تزويج الجميع ، ولو كان معيناً

بخصوص أحدهما امتنع التخيير) .

أقول : اختلفوا في الأمر بواحد مبهم من أمور معينة ، هل هو مستقيم أم

لا^(١) ؟ ، وإنما قلنا : من أمور معينة ؛ لأن الأمر بمبهم من أمور مبهمة تكليف

ما لا يطاق ؛ ولهذا قال : (كخصال الكفارة) ؛ لأنها أمور معينة .

وأتى المصنف بهذه العبارة ؛ لأنه لا يرى دخول الكلبي الطبيعي في

الوجود ؛ فلهذا لم يقل : المأمور به في الواجب المخير واحد من أشياء .

واعلم أن الفقهاء ذهبوا إلى أن الواجب واحد من حيث هو أحدها ،

وهو المشترك المنكر في الأفراد^(٢) ، وإنما سقط الوجوب بالمعين لاشتماله على

(١) يقول الزركشي : «إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة ، كخصال الكفارة ، وجزاء

الصيد ، وفدية الأذى ، جائز عقلاً ، خلافاً لبعض المعتزلة ، حيث ذهب إلى امتناعه عقلاً ، زاعماً

لزوم اجتماع النقيضين ؛ لتناقض الوجوب والتخيير ، جهلاً منهم بالفرق بين ما هو واجب وما هو

مخير» . البحر المحيط (١/١٨٦) .

(٢) هو مذهب جميع الفقهاء ، وخالفهم ابن حوزيمنداد من المالكية ، والكرخي في أحد قوليه من

الحنفية ، حيث قالوا بوجوب الكل . راجع العدة (١/٣٠٢) ، إحكام الفصول (ص٩٧) ، البرهان

الواجب ، لا لأنه واجب ، وهو مختار المصنف هنا ، فقد وقع فيما فرّ منه .
وأطلق الجبائي ، وابنه ، وعبد الجبار^(١) ، وجماهير المعتزلة ، القول
باقتضاء وجوب الجميع على التخيير^(٢) .

وقال أبو الحسين البصري^(٣) : في هذا الخلاف بين من ذكّر لفظي^(٤) ،
وتابعه الإمام على ذلك ، قال : «لأنهم يعنون بوجوب الجميع على التخيير :
أنه لا يجوز الإخلال بجمعها ، ولا يجب الإتيان بجمعها ، وللمكلف اختيار
أي واحد كان ، وهذا مذهب الفقهاء»^(٥) .

وفي كون هذه العناية رافعة للخلاف نظر ؛ لأن منهم من يرى أنه إن
ترك الجميع عوقب على كل واحد ، وإن فعل الجميع أثيب على كل واحد ،
وإن فعل البعض سقط الفرض ، وهذا غير مذهب الفقهاء ؛ لأنه عندهم إنما
يعاقب إذا ترك الجميع على ترك واحد ، وكذا إذا أتى بالجميع إنما يثاب على

(١/٢٦٨) ، المستصفى (١/٦٧) ، المحصول (ج١/٢/٢٦٦) ، الإحكام (١/٩٤) ، تيسير
التحريير (٢/٢١١) .

(١) هو القاضي أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد ، أحد أئمة المعتزلة ، يلقب بقاضي القضاة ،
شافعي المذهب ، من مؤلفاته : «العمد» ، «شرح الأصول الخمسة» ، و«المغني» ، توفي سنة
(٤١٥هـ) . فرق وطبقات المعتزلة (ص١١٨) ، طبقات الشافعية لابن السبكي (٣/٢١٩) .

(٢) المغني (١٧/١٢٣) ، المعتمد (١/٧٩) .

(٣) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري ، شيخ المعتزلة والمدافع عن آرائهم ، من
مؤلفاته : «المعتمد» ، «تصفح الأدلة» ، توفي سنة (٤٣٦هـ) . تاريخ بغداد (٣/١٠١) ، فرق
وطبقات المعتزلة (ص١٢٥) ، شذرات الذهب (٣/٢٥٩) .

(٤) راجع المعتمد (١/٧٩) .

(٥) راجع المحصول (ج١/٢/٢٦٦) .

فعل واحد ، إلا أن يقال : لما كان المعتبرون منهم كأبي هاشم ، وابنه ،
وعبد الجبار قائلين بأنه إنما يثاب إذا فعل الجميع ثواب من أتى بواحد ،
ويعاقب عقاب من ترك واحداً ، حكم بأنه لا خلاف بين المعتزلة وبين الفقهاء
في المعنى ؛ إذ ذلك المذهب المخالف هو مذهب غير المعتزلة منهم ، وإلى هذا
المذهب أشار بقوله : (الجميع واجب) وهو محتمل لكل واحد من مذهبي
المعتزلة .

وذكر الباجي أن قول معظم أصحابنا : «إن الواجب واحد غير معين»^(١)
وللمكلف تعيينه بفعله» .

وقال ابن خويزمنداد^(٢) : «الجميع واجب»^(٣) .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الواجب واحد معين عند الله ، غير معين
[١٢٥/أ] عندنا ، والمكلف / لا يفعل إلا ذلك ، فالواجب ما يفعله المكلف ، وهذا
تنسبه المعتزلة إلى أصحابنا ، وأصحابنا ينسبونه إليهم^(٤) .

(١) انظر إحكام الفصول (ص ٩٧) .

(٢) محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويزمنداد ، فقيه أصولي من مالكية العراق ، أخذ الفقه عن
الأبهري ، كان ينافر أهل الكلام ، حتى عدّهم من أصحاب الأهواء ، له مسائل شاذة نقلها عن
مائه ، وآراء تفرد بها نقلها عنه الأصوليون ، له كتاب في أصول الفقه ، وكتاب في الخلاف ،
وكتاب في أحكام القرآن ، توفي (٣٩٠هـ) . ترتيب المدارك (٢/٦٠٦) ، طبقات الفقهاء
(ص ١٦٨) ، الديباج (٢/٢٢٩) .

(٣) نقله الباجي في إحكام الفصول (ص ٩٨) .

(٤) يقول الرازي : «إن هذا المذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة ، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا ،
واتفق الفريقان على فساده» . راجع المحصول (ح ١/٢٦٧) .

ويقول الأسنوي : «وهذا القول يسمى قول التراجم ؛ لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة ، والمعتزلة
عن

وذهب بعضهم : إلى أن الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا ، فإن فعله المكلف سقط الفرض ، وإن فعل غيره وقع نفلاً يسقط الفرض^(١) ، واحتج على مختاره بجوازه عقلاً ، وبدلالة النص على وقوعه .

أما الأول : فللقطع بأنه لا يمتنع أن يقول السيد لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم ، أيهما فعلت اكتفيت به ، وإن تركت عاقبتك ، فلا يتأتى دعوى إيجاب الجميع للتصريح بالتخيير والاكْتفاء بالبعض ، ولا عدم وجوب شيء منها للتصريح بالعقاب على ترك الجميع ، ولا تعيين واحد لأجل التخيير .

وأما الثاني : فلأن قوله تعالى : ﴿كفاراته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾^(٢) يدل على كون المأمور به واحداً لا بعينه .

قيل^(٣) : للخصم أن يمنع دلالة النص على كون الواجب أحدها لا بعينه ، غاية ما في الباب أنه يدل على جواز الأمر بواحد من الأشياء ، وبينهما فرق ، فلا يقال : المطلوب هو ذلك ؛ لأنه المذكور في صدر المسألة ؛ لأننا نقول : اتفق الكل على جواز الأمر بواحد من أشياء ، وإنما اختلفوا في مقتضاه ، فعند الفقهاء أنه يقتضي وجوب أحدها لا بعينه من حيث هو أحدها ، وعند المعتزلة يقتضي وجوب الجميع .

يروونه عن الأشاعرة . نهاية السؤل (١/١٤٠) ، وراجع المعتمد (١/٧٩) .

(١) وهو مذهب ثالث نسبه المصنف إلى المعتزلة ، إلا أن المنسوب إليهم مذهبان فقط والله أعلم .

(٢) المائدة آية (٨٩) .

(٣) الاعتراض والجواب ذكره القطبي . النقود والردود (١١١/ب ، ١١٢/أ) .

والحاصل أن كلام المصنف إن حمل على ظاهره ، كان التمثيل بخصال الكفارة ودعوى دلالة النص على المطلوب صحيحين ، لكن يكون ما اختاره من مذهب الفقهاء غير مذكور ، وإن حمل على أن الأمر بواحد من الأشياء يقتضي وجوب واحد لا بعينه من حيث هو أحدها ، كان ما اختاره من مذهب الفقهاء مذكور ، لكن تمثيله بخصال الكفارة وادعاؤه النص على الجواز غير صحيحين .

واحتج أيضاً : بالحكم ، وهو أن الإجماع على وجوب تزويج أحد الكفوئين الخاطبين بالتخيير ، وعلى إعتاق واحد من الأرقاء بالتخيير في الكفارة ، فلو كان التخيير يوجب الجميع ، لوجب تزويجها منهما إذا خيرته أن ينكحها من أحدهما ، ولوجب إعتاق جميع الرقاب في صورة الأمر بإعتاق واحد من العبيد على التخيير .

قيل^(١) : لِمَ لا يجوز أن يتخلف المقتضي عن المقتضى لمانع عقلي أو شرعي .

ثم قال : (ولو كان معيناً لخصوص أحدهما امتنع التخيير) لأن الواجب عينا لا يجوز تركه ، والتخيير يقتضي جوازه ، ولأنه كان يلزم ألا يحصل الإجزاء بغيره مع القدرة عليه كسائر الأفعال .

قيل^(٢) : نمنع امتناع التخيير ، بناء على سقوط الوجوب بالآخر ، أو يكون الواجب ما يفعل .

(١) ذكره القطبي . المصدر نفسه (١١٢/أ) .

(٢) قال القطبي . المصدر نفسه .

أجيب : بأن التخيير بين شيئين يقتضي مساواتهما ، والواجب وغيره لا يستويان .

ورد : بأن المساواة في الحكم حاصلة على ذلك المذهب ، لسقوط الوجوب بكل واحد منهما ، والتخيير لا يستدعي المساواة في الحقيقة .

والحق أنه لو كانا متساويين في سقوط الوجوب بكل واحد منهما ، لم يكن لكون أحدهما واجباً عينياً والآخر غير واجب معنى وكان مذهباً ساقطاً .

(قال المعتزلة : غير المعين مجهول ويستحيل / وقوعه ، فلا يكلف به . [١٢٦/١])

والجواب : أنه معين من حيث هو واجب ، وهو واحد من الثلاثة ،

فينتفي الخصوص ، فيصح إطلاق اسم غير المعين عليه) .

أقول : احتج المعتزلة بوجوه^(١) :

الأول : لو كان الواجب أحدهما لا بعينه من حيث هو أحدهما ، لزم

تكليف ما لا يطاق ، واللازم باطل على ما سيأتي ، أما الملازمة : فلأن غير

المعين مجهول ، وكل مجهول لا يكلف به ؛ لأن شرط إمكان التكليف كون

المكلف به معلوماً ، وأيضاً : غير المعين يستحيل وقوعه ؛ لأن كل ما وقع فهو

معين ، وما يستحيل وقوعه لا يكلف به ، وإذا ثبت ذلك لزم وجوب

الجميع ، أو وجوب واحد معين .

الجواب : لا نسلم أن غير المعين مجهول وأنه يستحيل وقوعه ، إنما ذلك

في غير المعين من كل وجه ، أما في المعين في وجه دون وجه فلا ؛ لأنه معين

من حيث هو واجب ، وهو مفهوم واحد من الثلاثة الحاصل في ضمن كل

(١) راجع المعتمد (٧٩/١) .

واحد منها ، فهو معين باعتبار كونه واجباً ، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون معلوماً ويصح وقوعه ، فيجوز التكليف به ، وصح إطلاق اسم غير المعين عليه لأن كونه واحداً من الثلاثة منع أن يكون معيناً ، فانتفى عنه خصوصية كل واحد من الثلاثة ، فصح إطلاق غير المعين عليه لانتفاء التعيين الشخصي ، ولا يلزم كون الواجب غير معين [ولا أنه كلف بإيقاع غير المعين .

وقد يقال في الجواب : إن أردتم أنه غير معين مطلقاً منع ؛ لكونه معيناً^(١) [تعيناً جنسياً ، [وإن أردتم غير معين تعيناً شخصياً سلم ، ولا نسلم امتناع التكليف بما هذا شأنه]^(٢) .

قيل^(٣) عليه : المعين بالتعين الجنسي لا يتصور إلا في الأذهان ، فيستحيل طلبه .

ورد : بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية ، لا باعتبار ما كان به جزئياً .

وفيه نظر ؛ لأنه يناهي كون الواجب المشترك ، بل يقال : متى يستحيل طلبه دون الأفراد ، وفي ضمنها الأول مُسلم ، والثاني ممنوع .

قيل^(٤) : الذي أوقعه معين ، والواجب غير معين ، فلا امتثال .

رد : بأنه أوقع الواجب ، وزيادة التعيين باختياره ذلك المعين .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٣) قاله القطبي . النقود والردود (١١٣/أ) .

(٤) قاله السيد . المصدر نفسه (١١٣/أ) .

[قال]^(١) : قالوا : لو كان الواجب أحدها لا بعينه مبهما ، لوجب أن يكون المخير فيه واحداً لا بعينه من حيث هو أحدها ، فإن تعددا ، لزم التخيير بين واجب وغيره ، وإن اتخدا ، لزم اجتماع التخيير والوجوب .
وأجيب : بلزومه في الجنس ، وفي الخاطبين ، والحق أن الذي وجب لم يخير ، والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين ، والتعدد بأي كونه المتعلقين واحدا ، كما لو حرم واحدا وأوجب واحدا .

أقول : قالوا ثانياً : لو كان الواجب أحدها لا بعينه من حيث هو أحدها مبهماً ، لكان المخير فيه الجائر تركه واحداً لا بعينه من حيث هو أحدها مبهماً واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأن الكلام في الواجب المخير ، فالواجب هو المخير فيه ، وأما بطلان التالي : فلأن الواجب والمخير فيه إن تعددا لزم التخيير بين واجب وغيره ، وذلك يرفع حقيقة الوجوب ، وإن اتخدا ، لزم اجتماع التخيير والوجوب ، وهما متنافيان ، وهذا الترديد مع تقرير الملازمة فيه قلق .

أجاب أولاً : بالنقض ، بأن ما ذكرتم لازم عليكم في تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين ، ولازم عليكم في إعتاق واحد من جنس أرقائه ، فإن دليلكم بعينه يجري فيهما ؛ لأن الواجب تزويجها من أحدهما / لا بعينه ، والواجب إعتاق أحدهما لا بعينه ، ولما كان هذا الجواب [١٢٧/أ] إلزامياً ، مع أنه يمكنهم أن يقولوا : خص المذكور بالإجماع ، فيبقى الدليل

(١) قال : ساقطة من (أ) .

معملاً^(١) به فيما سواه ، أشار إلى ما هو الحق عنده ، وهو يصلح منعاً للملازمة ، ويصلح منعاً لبطلان التالي ، بأن نقول : لا نسلم أنه لو كان الواجب أحدها لا بعينه ، لكان المخير فيه أحدها لا بعينه .

قوله : لأن الكلام في الواجب المخير فيه ، فالذي وجب هو الذي خير فيه نمناه ؛ لأن معناه : الواجب الذي خير المكلف في أفرادها ، لا الواجب الذي خير فيه ، فإن أطلق ذلك كان مجازاً ، إذ الواجب وهو المشترك لم يخير فيه لامتناع تركه ، والمخير فيه وهي المعينات لم يجب واحد منها لعدم تعيين الشارع واحداً منها للوجوب ، وإن كان يتأدى به الواجب فما ذاك إلا لكونه في ضمنه ، فيكون لعدم التعيين يتعلق بالمخير فيه ، فظهر التعدد بين الواجب والمخير فيه ، وذلك ينفي كون متعلق أحدهما هو متعلق الآخر ، كما لو حرّم الشارع واحداً و أوجب واحداً ، فإن تعدد المتعلقين ينفي الاتحاد ، إذ معناه أيهما فعلت حرم الآخر ، وأيهما تركت وجب الآخر ، والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز ، إنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه .

أو نقول : نختار تعدد الواجب والمخير فيه ؛ لأن الذي وجب لم يخير فيه ، والمخير فيه لم يجب ، وتعدد المتعلقان ، وهما : الوجوب والتخيير ، يأبى كون متعلقاهما وهو الواجب والمخير فيه واحداً ، كما لو حرّم واحداً وأوجب واحداً ، فإن تعدد الوجوب والحرم يأبى أن يكون الواجب والحرام واحداً ، وحينئذ لا يلزم التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه ؛ إذ التخيير بين

(١) في (ب) : معملاً .

كل واحد من الثلاثة ، وكل منها عينا غير واجب ، والواجب واحد لا بعينه ،
ويصح على التقديرين تعلق لعدم التعيين بقوله وجب .

قال : (يعم ويسقط ، وإن كان بلفظ التخيير كالكفاية .

قلنا : الإجماع ثمة على تأثيم الجميع ، وهنا بترك واحد .

وأيضاً : فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول ، بخلاف التأثيم بترك واحد

من الثلاثة) .

أقول : احتجوا ثالثاً لإثبات المذهب الأول : بأنه يجوز أن يعم الوجوب

عدد من العبادات كالمذكور ، ويسقط الوجوب بأداء واحدة منها كالكفاية ،

فإن الوجوب عم الكل وسقط عنهم بفعل البعض ، والجامع العموم لمتعدد مع

السقوط بالبعض ، وورود النص بالتخيير لا ينافي عموم وجوب الجميع

والسقوط بالبعض ، فلا يصلح فارقاً ، كما قرر بعضهم : أن فرض الكفاية

عمّ فيه الوجوب بلفظ التخيير فكان جامعاً ، على أنه ظاهر المنتهى^(١) .

أجاب بالفرق من وجهين : الأول : أننا قلنا بالوجوب على الجميع

في الكفاية للإجماع على تأثيم الجميع إن تركوه ، ولا يآثم أحد بترك غير

الواجب ، فلذلك قلنا بالوجوب على الكل ، وها هنا إنما يآثم المكلف إذا ترك

الجميع إثم من ترك واجباً واحداً لا من ترك واجبات ، فلا يكون الكل

واجباً ، وهذا إنما ينهض على مذهب الجمهور منهم كما تقدم ، فيكون

إجماع الخصمين ويعد جعله استثناءً ؛ لأنه صرح في المنتهى^(٢) بخلافه .

(١) راجع المنتهى (ص ٣٥) .

(٢) المصدر نفسه (ص ٣٥) .

الفرق الثاني : أنا إنما قلنا : ثم بالوجوب على الجميع ؛ لأنه لو وجب ثم على بعض غير معين ، لكان الإثم بعضا غير معين ، وإثم واحد غير معين لا ١٢٨/أ يعقل ، بخلاف التأثيم بترك واحد غير معين فإنه معقول / .

قيل^(١) على الفرق الأول : التأثم بترك الجميع ؛ لأن من ترك الجميع أثم ، ومن ترك واحدا من الثلاثة لم يأثم .

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه إن ترك أحدها فيأثم ، لا لكونه ترك الجميع ، بل لاستلزامه ترك أحدها .

قال : (قالوا : يجب أن يعلم الأمر الواجب .

قلنا : يعلم حسب ما أوجبه ، وإذا أوجبه غير معين ، وجب أن يعلمه غير معين .

قالوا : علم ما يفعل ، فكان الواجب .

قلنا : فكان الواجب لكونه واحدا منها لخصوصه ، للقطع بأن الخلق فيه سواء) .

أقول : احتجوا رابعاً : - وهو يصلح لمذهب الجمهور منهم ، ويصلح لمن قال : الواجب واحد معين عند الله تعالى - وتقريره :

لو كان الواجب أحدها لا بعينه ، لزم أن يعلمه الأمر ، لامتناع إيجاب شيء مع الجهل به ، واللازم باطل ؛ لأن ما ليس بمتعين غير معلوم ، ضرورة أن كل معلوم متعين .

أجاب : بمنع بطلان التالي .

(١) قاله الخنجي . النقود والردود (١١٥/ب) .

قوله : ما ليس بمتعين غير معلوم ، ممنوع إن أراد أنه غير معلوم بوجه ؛ لأنه متعين من حيث هو واجب فيعلمه كذلك ؛ لأنه إذا أوجبه غير معين وجب أن يعلمه غير معين ، وإلا لم يكن عالماً بما أوجب ، فهو متعين بحسب النوع دون الشخص ، أو يقرر المذهب الثاني بأن يقال : الواجب واحد معين عند الله لأنه الأمر ، ويجب أن يعلم الأمر الواجب لامتناع طلب المجهول .
قيل^(١) على هذا التقدير : لا يلزم من علم الأمر الواجب وجوب واحد معين عند الله تعالى ؛ لأنه يجوز أن يكون الواجب الكل وهو معين .

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه استدلال على الأشاعرة ، ولا يقولون بوجوب الكل^(٢) ، قصاره أنه لا ينهض على جميع المذاهب .

قالوا خامسا - وهو من جانب من قال الواجب ما يفعله المكلف - : الله تعالى عالم بما يفعله المكلف لشمول علمه ، فكان هو الواجب ؛ لاستحالة إيجاب غيره مع العلم بامتناع وقوعه .

أجاب : بأن ما يفعله هو الواجب لكونه واحداً من الثلاثة ، لا لخصوص كونه إطعاماً أو عتقاً أو كسوةً ، وإلا لزم تفاوت المكلفين ، ونحن نقطع أن الواجب على زيد هو الواجب على عمرو ، فلا تفاوت بين المكلفين إلا في الاختيار ، أما في التكليف فلا .

فإن منعوا عدم تفاوت المكلفين على مذهبهم ، أن الواجب تابع لاختيار

(١) أورده الخطيبي . النقود والردود (١١٥/ب - ١١٦/ب) .

(٢) الأشاعرة يرون رأي الفقهاء ، وهو أن الواجب منها واحد لا بعينه . انظر الإحكام

(١/٩٤) ، شرح الكوكب المنير (١/٣٨٠) .

المكلف .

ردّ : بالإجماع على تساويهم ، وأن الوجوب قديم لا يتوقف على الاختيار الحادث ، مع أنه يكون كلاماً على المستند .

[الواجب الموسع] قال : (الموسع : الجمهور أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لأدائه .

وقال القاضي : الواجب الفعل أو العزم ، ويتعين آخرأ .

وقيل : وقته أوله ، فإن أخره فقضاء .

بعض الحنفية : آخره ، فإن قدّمه فنفل يسقط الفرض .

الكرخي : إلا أن يبقى بصفة المكلف ، فما قدّمه واجب .

لنا : أن الأمر قيد بجميع الوقت ، فالتخير تحكم ، والتعيين تحكم ، وأيضاً : لو كان معيناً لكان المصلي في غيره مقدّماً فلا يصح ، وقاضياً فيعصي ، وهو خلاف الإجماع .

القاضي : ثبت في العقل والعزم حكم خصال الكفارة .

وأجيب : بأن الفاعل ممثل لكونه صلاة قطعاً لا لأحد الأمرين ،

ووجوب العزم في كل واجب من أحكام الإيمان .

الحنفية : لو كان واجباً أولاً عصى بتأخيره ؛ لأنه ترك .

قلنا : التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة) .

[١٢٩/١] أقول : / لما فرغ من الكلام على الواجب المخير ، شرع في الواجب

الموسع^(١) ، وهو عند التحقيق يرجع إلى الواجب المخير ، إذ الصلاة المؤداة في جزء من أجزاء الوقت غير المؤداة في غيره بحسب الشخص ، والواجب هو

(١) هو ما تعلق بوقت يفضل عن وقت أدائه . راجع كشف الأسرار (١/٤٥٨) .

أحد الأشخاص المتميزة بالأوقات من حيث هو أحدها ، ولذلك لم يفرده مسألة .

واعلم أن الفعل بالنسبة إلى وقته إما زائد على وقته ، ولا يصح التكليف به عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق إلا لفرض القضاء ، كما إذا بلغ الصبي وقد بقي من النهار قدر ركعة فإنه يخاطب بالصلاة ، وإما مساوٍ لوقته كصوم رمضان ، وإما أقل من وقته وهو الواجب الموسع عند أصحابنا ، وأكثر الفقهاء ، والجبائي وابنه ، ففي أي جزء أوقعه فقد أوقعه في وقته^(١) .
قال عياض^(٢) : «وهو مذهب مالك»^(٣) ، وقال بعض المالكية : «إن وقت الوجوب واحد غير متعين ، والمكلف يعينه بفعله»^(٤) .

وقال القاضي ومتابعوه : «الواجب في كل جزء من الوقت إيقاع الفعل فيه ، أو إيقاع العزم على الفعل في ثاني حال ، إلى أن يبقى قدر ما يسع الفعل فقط فحينئذ يتعين الفعل ، فالعزم بدل عن تقديم الفعل لا عن الفعل»^(٥) .

(١) راجع المعتمد (١/١٢٤) ، أحكام الفصول (ص١٠٦) ، المحصول (ج١/ق٢/٢٨٩) ، الإحكام (١/٩٨) ، كشف الأسرار (١/٤٥٨) ، شرح الكوكب المنير (١/٣٦٩) .
(٢) أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السستي ، أندلسي الأصل ، كان عالماً بالحديث ، وفقهياً أصولياً ، ولغوياً أديباً ، حافظاً للمذهب المالكي ، من شيوخه أبو الوليد بن رشد ، وابن العربي ، ومن مؤلفاته : «إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم» ، و«الشفاء» ، و«الإلماع» و«ترتيب المدارك» ، توفي سنة (٥٤٤هـ) . انظر الديات (٢/٤٦) ، شجرة النور (ص١٤٠) .
(٣) لم أقف على قول عياض ، والقول بأنه مذهب المالكية ذكره الباجي في أحكام الفصول (ص١٠٦) .

(٤) انظر تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزري (ص١٠٣) .

(٥) وقد تابعه الآمدي والقرافي . راجع التلخيص (١/٣٤٣) ، الإحكام (١/٩٨) ، شرح تنقيح

وقال بعض الشافعية : وقته أوله ، فإن أخره ف قضاء^(١) ، لقوله ﷺ :
«أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله»^(٢) ، والعفو إنما يكون للمقضي .
وقال بعض الحنفية^(٣) : وقت الوجوب آخره ، ثم اختلفوا فيما إذا فعله
قبل ، فمنهم من قال نفل يسقط الفرض^(٤) ، وقال الكرخي^(٥) منهم : إذا
بقي بصفة المكلفين إلى آخر الوقت كان ما فعله واجباً^(٦) وهذا مشكل ؛ لأنه
إذا كان وقت الوجوب هو آخر الوقت لا يكون ما قدّمه [واجباً]^(٧) ؛ لكنه
حكى عنه أن الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان ، فكأنه عنده لا يتحقق

الفصول (ص ١٥٢) .

(١) راجع المحصول (ج ١/ق ٢/٢٩٠) ، نهاية السؤل (١/١٦٩) ، وقد أنكر السبكي نسبه إلى
الشافعية . راجع الإبهاج (١/٩٥) .

(٢) الحديث رواه الترمذي بلفظ مختلف عن أحمد بن منيع ، عن يعقوب بن الوليد المدني ، عن
عبد الله بن عمر ، عن نافع ، عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : «الوقت الأول من الصلاة
رضوان الله ، والوقت الآخر عفو الله» ، قال أبو عيسى : «هذا حديث حسن غريب ، وقد روى
ابن عباس عن النبي ﷺ ، قال : وفي الباب عن علي ، وابن عمر ، وعائشة ، وابن مسعود» . سنن
الترمذي ، أبواب الصلاة - باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل (١/١١١) .

(٣) نسبه السرخسي إلى الحنفية العراقيين . راجع أصول السرخسي (١/٣١) ، وانظر كشف
الأسرار (١/٤٥٨) .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دهم البغدادي الحنفي ، من مؤلفاته : «المختصر
في الفقه» ، «شرح الجامع الصغير والكبير لمحمد بن الحسن» ، وكتاب في أصول الفقه ، توفي سنة
(٤٠٣هـ) . سير أعلام النبلاء (١٥/٤٢٦) ، الفوائد البهية (ص ١٠٨) ، تاج التراجم (ص ١١٤) .
(٦) هذه إحدى الروايات الثلاث عن الكرخي نقلها عنه السمرقندي . راجع ميزان الأصول
(ص ٢١٨) .

(٧) واجبا : ساقطة من (ب) .

الوجوب إلا آخر الوقت^(١) .

احتج للجمهور بوجهين :

الأول : أن الأمر بالظهر مثلاً كقوله تعالى : ﴿ اقم الصلاة لعدوك الشمس ﴾^(٢) عام لجميع أجزاء الوقت ، فالتخير بين الفعل والعزم بدلا عنه تحكم ، ولا دلالة للفظ عليه ، وكذا تعين جزء من الوقت لوقوع الواجب فيه تحكم أيضا بما ذكرنا ، فيتعين المطلوب ، إذ لا قائل بإيقاعها في كل جزء ، وأيضا : لو كان وقت الوجوب معينا ، فإن كان آخر الوقت كان المصلي في غيره مقدما لصلاته قبل الوقت فلا تصح ، كما لو صلاها قبل الزوال ، وإن كان وقت الوجوب أوله كان المصلي في آخر الوقت قاضيا ، فيكون بالتأخير عاصيا ، كما لو أخر إلى [آخر]^(٣) العصر ، وكلاهما خلاف الإجماع .

قيل : المقدم لا تصح صلته إذا كان التقديم لا يجوز ، أما إذا كان التقديم جائزا فإنها تكون فعلا يسقط الفرض ، كأداء الزكاة قبل الحول يسيرا .

احتج القاضي : بأن الفعل والعزم ثبت فيهما حكم خصال الكفارة من حيث إن الواجب أحدهما لا بعينه ؛ لأنه إذا حصل أحدهما اكتفى به ، وإن تركهما عصى ، فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل واجبا مطلقا ؛ لأن ما

(١) الرواية المعتمدة كما ذكرها السمرقندي هي ما نقل عنه أن الوقت كله وقت فرض ، وهو مخير في وقت الأداء ، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت ، فإن أدى في أوله يكون واجبا ، وإن أخر لا يأثم ؛ لأنه لم يجب عليه قبل التعيين ، وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلا بقدر ما يؤدى فيه ، يتعين الوجوب حتى يأثم بالتأخير . ميزان الأصول (ص ٢١٧) .

(٢) الإسراء آية (ص ٧٨) .

(٣) آخر : ساقطة من (ب) .

جاز تركه بالقول لا يكون واجباً^(١) .

أجيب : بأنه إن كان الواجب أحدهما لا بعينه ، كان الفاعل للصلاة في أول الوقت ممثلاً لكونه أتى بأحد الأمرين ، ونحن نقطع أنه إنما امثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين ، وإلا لجاز الإتيان بالعزم دون الصلاة [١٣٠/١] الصلاة كحصول الكفارة ، وللقاضى أن يقول : فاعلها في آخر الوقت / ممثل بكونه صلّاه ، لأن الواجب حينئذ الفعل عيناً ، وفاعلها قبل ذلك ممثل لكونها أحد الأمرين .

قوله : فيجوز الإتيان بالعزم دون الصلاة .

قلنا : وأنه كذلك لا يقال : فإذاً يكفي في سقوط الفرض ؛ لأننا نقول : بالنسبة إلى ذلك الجزء لا مطالبة ، ونحن لم نجعله بدلاً مطلقاً ، بل هو بدل عن التقديم لا عن الفعل ، ولذلك قلنا : يتعين الفعل آخراً ، فصار في الجزء الثاني الواجب الفعل ، أو العزم في الثالث ؛ لأنه لما اختار العزم بقي الواجب في ذمته ، وهو ما عزم عليه .

لا يقال : لو كان العزم بدلاً وفعله أولاً ، ثم جاء الجزء الثاني فإن لم يجب فعل العزم جاز ترك الواجب بلا بدل ، وإن وجب لزم تعدد البديل مع اتحاد المبدل وهو باطل ؛ إذ البديل هو الذي يقوم مقام المبدل .

لأننا نقول : العزم على الإتيان به في ثاني حال بدلا عن الإتيان به أول الوقت ، والعزم على الإتيان به في ثالث حال بدلا عن الإتيان به في ثاني حال . ثم قال : لا يلزم من الإثم على ترك العزم أن يكون الواجب أحدهما لا

(١) راجع التلخيص (١/٣٤٩) .

بعينه ، بل لأن العزم على فعل كل واجب عند تذكره من أحكام الإيمان يثبت عند ثبوته ، سواء دخل وقت الواجب أم لا ، فلو عزم على ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وإن لم يجب إلى الآن ولم يدخل وقته ، وفيه نظر ؛ فإن للمانع أن يمنع وجوب القصد إلى الفعل في ثاني حال .

احتج الحنفية : بأن الفعل لو وجب أول الوقت لعصى المكلف بتأخيره ؛ لأنه ترك الواجب بلا بدل ، ومن ترك الواجب فهو عاص^(١) .

أجاب : بمنع الملازمة ، وهو أنه إنما يعصى لو كان الواجب الفعل أولاً عيناً ، أما إذا كان التعجيل والتأخير خير فيهما كخصال الكفارة [فلا]^(٢) .

قال : (مسألة : مَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ الْمَوْتِ قَبْلَ الْفِعْلِ عَصَى اتِّفَاقاً .

فإن لم يمّت ، ثم فعله في وقته ، فالجمهور أداء .

وقال القاضي : قضاء ، فإن أراد وجوب نية القضاء فبعيد ، ويلزمه

لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الموت يعصى بالتأخير .

و أما مَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ السَّلَامَةِ ، فمات فجأة ، فالتحقيق لا يعصى ،

بخلاف ما وقته العمر) .

أقول : هذه فرع على ثبوت الواجب الموسع ، واتفق القائلون به على أن

من أدرك الوقت وظن الموت في جزء منه ، وأخّر الفعل عنه أنه يعصى ،

لتضيّق الوقت بناء على ظنه ، فإن لم يمّت ، ثم فعله في وقته المقدر له شرعاً ،

(١) راجع أصول السرخسي (٣١/١) ، كشف الأسرار (٤٥٩/١) .

(٢) فلا : ساقطة من (أ) .

فقال الجمهور : هو أداء لصدق حدّه عليه^(١) .

وقال القاضي : إنه قضاء^(٢) ؛ لأن وقته بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فلا خلاف في المعنى ، إلا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد ، إذ لم يقل به أحد ، والزاع في التسمية وتسميته أداء أو لا ؛ لأنه فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً وإن عصى بالتأخير ، كما لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فعصى بالتأخير ثم فعل ، فإنه أداء اتفاقاً ، ولا أثر للاعتقاد البين خطأه ، حتى يقال : صار وقته بحسب ظنه ما قبل ذلك فيكون قضاء ؛ لأنه لا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير أن يخرج ما هو وقت في نفس الأمر عن كونه وقتاً ، وللقاضي أن يفرق بأنه لا يلزم من إطلاق اسم القضاء على ما ذكر إطلاقه على ما ذكرتم ؛ لأن الأول أخره عن الوقت المظنون في الوقت [١٣١/أ] المشروع / ، والآخر أخره عن الوقت المظنون قبل الوقت المشروع .

قلت : ويلزم القاضي أنه لو اعتقد استمرار الوقت فأخر ، ثم فعل في آخر الوقت في ظنه فإذا هو بعد الوقت ، أن يكون أداء بناء على ظنه .
أما من أخر مع ظن السلامة ، فمات في أثناء الوقت فجأة ، فالتحقيق لا يعصي لأن التأخير جائز له ، ولا إثم مع جواز الترك .

لا يقال : شرط جواز الترك سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها ، فيؤدي

(١) راجع المستصفى (١/٩٥) ، الإحكام (١/١٠٢) ، شرح المحلى على جمع الجوامع (١/١٩٠) ، شرح الكوكب المنير (١/٣٧٢) ، تيسير التحرير (٢/٢٠٠) ، فواتح الرحموت (١/٨٦) .

(٢) راجع رأي القاضي في المستصفى (١/٩٥) ، الإحكام (١/١٠٢) ، شرح المحلى على جمع الجوامع (١/١٩٠) .

إلى التكليف بالحال ، وهذا بخلاف ما وقته العمر ، فإنه لو أخره ومات
عصى وإلا لم يتحقق الوجوب ؛ لأن البقاء إلى سنة أخرى^(١) ليس بغالب على
الظن ، ولهذا قال أبو حنيفة : لا يجوز تأخير الحج إلى سنة أخرى ، وهو أحد
قولي المالكية^(٢) .

قلت : وفي هذا الاستثناء نظر ؛ لأن مَنْ عصاه مما أخر عنه مع ظن
السلامة ، والشافعي الذي لم يعص الشاب لكونه أخر مع ظن السلامة^(٣) .

[ما لا يتم
الواجب إلا به]

قال : (مسألة : ما لا يتم الواجب إلا به مقدوراً شرطاً واجب .
والأكثر : وغير الشرط ، كترك الأضداد في الواجب ، وفعل ضد في
الحرم ، وغسل جزء الرأس .
وقيل : لا فيهما .

لنا : لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً ، وفي غيره : لو استلزم الواجب
وجوبه لزم تعلق الموجب له ، ولم يكن معلق الوجوب لنفسه ، ولا متنع
التصريح بغيره ، ولعصى بتركه ، ولصح قول الكعبي في نفي الباح ،

(١) مبنى المسألة هو : أن الحج يجب على الفور أم على التراخي ؟ ذكر السرخسي روايتين عن أبي
حنيفة ، فمحمد بن الحسن يقول بأنه فرض العمر ، وأبو يوسف يقول يتعين عليه الأداء في أشهر
الحج من السنة الأولى بعد الإمكان . راجع أصول السرخسي (٢٩/١) .

ويقول الزمخشري : «وجوب الحج على الفور عندنا وعند الشافعي ، هو على التراخي» . رؤوس
المسائل للزمخشري (ص ٢٤٩) ، وراجع الهداية (١٣٤/١) ، بدائع الصنائع (٣/١٠٨٠) ، المسبوط
(١٦٤-١٦٣/٤) .

(٢) اختاره ابن عبد البر وقال : «هو قول سحنون» . راجع الكافي في فقه أهل المدينة (ص ١٣٤) ،
وقال الآبي : «رواه ابن القصار والعراقيون عن مالك» . راجع جواهر الإكليل (١٦٠/١) .

(٣) راجع المستصفي (٧١/١) ، المحصول (ج ١/ق ٢/٣٠٦) .

ولوجبت نيته .

قالوا : لو لم يجب لصح دونه ، ولما وجب التوصل إلى الواجب ،
والتوصل واجب بالإجماع .

وأجيب : إن أريد بـ « لا يصح » و« واجب » لا بد منه ، فمُسَلَّم .
وإن أريد مأمور به ، فأين دليله ؟ .

وإن سُئِمَ الإجماع ، ففي الأسباب بدليل خارجي) .

أقول : ما لا يتم الواجب إلا به ، إما أن يكون وجوبه مشروطاً بذلك
الشيء أو لا .

والأول : لا خلاف في أن تحصيل الشرط ليس بواجب ، وإنما الواجب
المشروط إذا حصل الشرط ، وهذا كإيجاب الحج مشروطاً بالاستطاعة^(١) .

والثاني : وهو ما كان وجوبه مطلقاً^(٢) غير مشروط وجوبه بذلك الغير ،
بل مشروط وقوعه فقط به ، فهذا إن كان غير مقدور للمكلف كحضور
الإمام الجمعة ، وتمام العدد فيها ، فإن ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين ، فلا
خلاف أنه ليس بواجب إلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق^(٣) .

أما إن كان مقدوراً للمكلف ، يتأتى الفعل دونه عقلاً وعادةً ، لكن
الشارع جعله شرطاً للفعل ، كما إذا قال : أوجبت الصلاة وشرط في صحتها

(١) راجع الإحكام (١٠٣/١) .

(٢) المراد به غير المقيد بشرط ، كالزكاة وجوبها مترقف على النصاب ولا يجب تحصيله ،
والجمعة وجوبها مترقف على الجماعة والإقامة ولا يجب تحصيلهما ، وهذا متفق عليه . راجع
الإبهاج (١٠٣/١) .

(٣) راجع المستصفى (٧١/١) ، المحصول (ج١/ق٢/٣٢٢) .

الطهارة ، فهو عند المصنف واجب وإلا فلا^(١) .

وقال أكثر الأصوليين : ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً واجب^(٢) ، سواء كان الشرط سبباً كالنار للإحراق ، أو غير سبب إلا أنه مشروط الوقوع عقلاً بذلك الشيء^(٣) ، كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب إلا به ، أو فعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك الحرام إلا به ، أو كان الإتيان به طريقاً إلى الإتيان بالواجب عادة ، كغسل جزء الرأس لغسل الوجه ، فإنه لا يمكن عادة غسل الوجه بدون جزء من الرأس ، أو كان الإتيان به طريقاً إلى العلم بالإتيان بالواجب ، كالإتيان بخمس صلوات إذا ترك واحدة منها لم يعرفها .
وقيل : وجوب الشيء مطلقاً لا يوجب وجوب شيء من شرط أو غيره^(٤) .

وقيل : إن كان ما لا يتم الواجب إلا به سبباً بإيجاب الشيء يوجب

[١٣٢/١]

سببه ، وإن كان شرطاً / فلا ، وهو مذهب الواقفية^(٥) .

(١) وهو رأي الشرازي والجزيني . راجع شرح اللمع (٢٤٥/١) ، البرهان (٢٥٧/١) .

(٢) الفرق بين رأي المصنف وأكثر الأصوليين هو أن وجوب الشيء مطلقاً من غير تقييد بوجوب شيء من مقدماته ، يوجب وجوب الشرط الشرعي دون غيره عند المصنف ، أما عند أكثر الأصوليين فإن غير الشرط يكون واجباً أيضاً ، سواء كان سبباً أو غير سبب . راجع بيان المختصر (٣٦٩/١) .

(٣) راجع المعتمد (٩٣/١) ، المحصول (ج/١/٢/٣١٧) ، الإحكام (١٠٤/١) ، نهاية السؤل (١٩٨/١) .

(٤) وهذا المذهب أورده ابن الحاجب ، ولم يرد له ذكر في كلام الإمام ولا كلام الآمدي . راجع نهاية السؤل (٢٠٠/١) .

(٥) انظر المحصول (ج/١/٢/٣١) ، الإحكام (١٠٤/١) .

احتج لمختاره : بأنه لو لم يجب الشرط بوجوب المشروط ، لزم ألا يكون الشرط شرطاً ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنه إذا لم يجب جاز تركه ، فإذا تركه فالفعل إما أن يكون حينئذ مأموراً به أو لا ، والثاني باطل ، وإلا لكان وجوبه مقيداً بوقت وجود الشرط وهو خلاف الفرض .

والأول : إما أن يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط أو لا ، والثاني باطل ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق فيلزم الأول ، فلا يكون الشرط شرطاً إذ الشرط ما يمتنع المشروط عند عدمه .

قيل^(١) عليه : إن هذا الدليل يطرد في غير الشرط الشرعي ، وأيضاً : إن عني أن الأمر بالمشروط دال على الأمر بالشرط ، فالدليل لا يفيد ، وجاز أن يكون الشرط واجباً بأمر آخر ، وإن عني غيره فليس محل النزاع ، وأيضاً : يرد عليه ما أورده هو على الخصوم .

وجوابه : إن أريد بوجوبه أنه لا بد منه في الإتيان بالمشروط فمُسلّم ، وإن أريد بالإيجاب الشرعي فالملازمة ممنوعة .
واحتج على الجزء الثاني^(٢) بوجوه :

الأول : لو استلزم الواجب المطلق وجوب غير الشرط مما لا يتم الواجب إلا به ، لزم تعقل لموجب له ، لاستحالة طلب ما لا شعور له به ، واللازم باطل ؛ لأننا نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يتوقف عليه .

الثاني : لو استلزم الواجب المطلق وجوب غير الشرط مما لا يتم الواجب

(١) قاله التستري . النقود والردود (١٢٢/ب) .

(٢) وهو إن كان غير شرط فليس بواجب . راجع بيان المختصر (٣٧٠/١) .

إلا به ، لم يكن تعلق الوجوب داخلاً في حقيقة الوجوب ، أما الملازمة : فلأنه لو وجب ما توقف عليه الشيء ولم يتعلق به خطاب طلب ، لم يكن التعلق داخلاً في حقيقة الوجوب .

وأما بيان بطلان التالي : فلأن التعلق جزء حقيقة الوجوب ، فكلما تعلق به خطاب طلب ، مع المنع من النقيض فهو واجب ، وما لم يتعلق به كذلك فهو غير واجب .

وله تقرير آخر وهو يرجع إلى معنى ما احتج به في الحسن والقبح على الجبائية ، بأن يقال : لو استلزم الواجب وجوبه لم يكن تعلق الوجوب بغير الشرط لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير ؛ لتوقف تعلق الوجوب به على تعلقه بملزومه ، واللازم باطل ؛ لأن الوجوب طلب وتعلق الطلب بالمطلوب لا يتوقف على غيرهما لأنه نسبة ، والنسبة لا تتوقف على غير المتنسبين .

الثالث : لو استلزم الواجب وجوبه لامتنع التصريح بغير الوجوب ؛ لأنه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزماً لوجوبه ، والتالي باطل ؛ للقطع بأنه يصح أن يقول الشارع : أوجبت عليك غسل الوجه ، وما أوجبت عليك غسل شيء من الرأس .

الرابع : لو استلزم الواجب وجوبه لعصى المكلف بتركه ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فواضحة ، وأما بطلان التالي : فلأن تارك غسل الوجه يعصى بتركه غسل الوجه ، لا بترك غسل جزء الرأس .

الخامس : لو استلزم الواجب وجوبه لزم نفي المباح ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأن فعل الواجب الذي هو ترك الحرام لا يتم إلا به فيجب ، وأنه

باطل إجماعاً .

السادس : لو استلزم الواجب وجوبه لوجبت نيته ؛ لأنه عبادة شرعية فيفتقر إلى نية ، واللازم باطل إجماعاً .
وهذه الوجوه كلها ضعيفة^(١) .

أما الأول : فإنما يلزم تعقل الموجب له أن لو كان الوجوب بالأصالة ، أما إذا كان بالتبعية فلا . سلمنا : لكن إن أردت بتعقل الموجب له تعقله بجملاً منعنا بطلان التالي ؛ فإنه يعلمه حسب ما أوجبه ، وإن أردت أنه يلزم [١٣٣/١] تعقله مفصلاً منعنا / الملازمة . سلمنا : لكنه منقوض بوجوب الشرط .

وعلى الثاني : إن أراد بالتعلق لنفسه التعلق بالأصالة ، منعنا انتفاء التالي .
قوله : لأن تعلق الطلب بالمطلوب لا يتوقف على غيرهما .

قلنا : في التعلق بالأصالة ، أما في التعلق بالفرعية فلا ، وتعلق الوجوب بالمقدمة بالفرعية ، فإنه إنما يتعلق الوجوب بها بواسطة تعلقه بملزومه ، وإن أراد أن تعلق الوجوب الفرعي بالمقدمات ليس من مقتضى الوجوب منعناه ، فإن الوجوب الأول تعلق بالشيء ثم نشأ منه الوجوب فتعلق [الوجوب]^(٢) الثاني الفرعي بالمقدمات بلا واسطة غير الوجوب ، فظهر ضعفه على التقريرين مع أنه منقوض بالشرط .

وعلى الثالث : أن غسل جزء الرأس ليس واجباً على كل أحد ؛ إذ الوجوب عندهم إنما يتحقق على العاجز عن الإتيان بالوجه دون جزء الرأس لا

(١) هذه الردود أوردها الأصفهاني . راجع بيان المختصر (١/٣٧٢) .

(٢) الوجوب : ساقطة من (أ) .

القادر ، فإذا الملائمة ممنوعة في القادر ، ونفي التالي في العاجز ، ثم هو منقوض بوجوب الشرط .

وعلى الرابع : أن تركه يوجب ترك الواجب بالذات فيكون سبباً للعصيان ، مع أنه منقوض بوجوب الشرط ، [ولا يخفى فساده ، إذ المصنف قائلاً بوجوب الشرط]^(١) .

وعلى الخامس : أنه إنما يلزم نفي المباح لو لم يحصل ترك الحرام إلا به ، أما إذا حصل بغيره فلا . سلمنا : ونمنع بطلان التالي ، فإن المباح يحصل بترك الحرام ، فيكون من هذا الوجه واجباً .

وعلى السادس : نمنع الملائمة إن أراد بوجوب النية القصد إليه بخصوصه ، ونمنع نفي التالي إن أراد وجوب النية في الجملة .
احتج الأكثرون بوجهين^(٢) :

الأول : لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطاً كان أو غيره ، لصح الفعل الواجب دونه ، والتالي باطل ، أما الملائمة : فلأن الآتي به حينئذ يكون آتياً بجميع الواجب ، والإتيان بجميع الواجب يوجب الصحة ، وبطلان التالي باتفاق .

الوجه الثاني : لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطاً كان أو غيره ، لما وجب التوصل إلى الواجب ، لكن التوصل إلى الواجب واجب بالإجماع ، والتوصل إلى الواجب به .

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٢) راجع حججهم في المعتمد (٩٣/١) ، الإحكام (١٠٤/١) .

وأجاب المصنف عنهما : بأنكم إن أردتم بقولكم في الاستثنائية الأولى :
«لا يصح دونه» أنه لا بد منه في الإتيان بالمأمور به ، ففي التالي مُسَلَّم والملازمة
ممنوعة ؛ لأنَّ لا نسلم أن ذلك لو لم يكن مأموراً به لصح الفعل دونه .

وإن أردتم بقولكم : «لا يصح دونه» ، أنه مأمور به فهو ممنوع ، إذ لا
دليل عليه ، والترديد في المقدم^(١) أو لا ؛ لأن إرادة ما لا بد منه والمأمور به من
لا يصح بعيد ، مع أن الاستفسار إنما يكون فيه إجمال ، ولا إجمال في «لا
يصح دونه» ، والأولى أن يقال : إن أريد «بلا يصح دونه» أنه لا يسقط
القضاء دونه ، فالملازمة ممنوعة ، ونفي التالي مُسَلَّم .

وإن أريد به أنه لا يوافق الأمر ، لكون هذه الأشياء أيضاً مأموراً بها ،
فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع .

وتقرير جواب الثاني : أن يقول : إن أردتم بقولكم في الاستثنائية التوصل
واجب ، كان لا بد منه في التوصل إلى الواجب . سلمنا بطلان التالي ، ومنعنا
الملازمة .

وإن أردتم أن التوصل بهذه الأشياء مأمور به فهو ممنوع ، وأين دليلكم
عليه ؟ .

فإن قيل : الإجماع على وجوب التوصل بهذه الأشياء ، يدل على كونها
مأموراً بها .

قلنا : لا نسلم صحة الإجماع ، ولو سلّم ففي الأسباب وحدها ، بدليل
خارجي لا لنفس وجوب الفعل ، والدليل الخارجي إما الإجماع ، أو أن الأمر

(١) في (ب) : المقدمة .

بالشيء أمر بأسبابه .

قال : (/ مسألة : يجوز أن يحرمّ واحداً لا بعينه ، خلافاً للمعتزلة ، [١٣٤/أ])

[تحريم واحد

لا بعينه]

وهي كالخير) .

أقول : لما فرغ من أحكام الوجوب ، شرع في أحكام الحرام ، وذكر

فيه مسألتين :

الأولى : هل يجوز أن يحرم واحد لا بعينه من أشياء^(١) ؟ .

قال الأشاعرة بأنه جائز^(٢) ، ومنع المعتزلة^(٣) .

احتج الأشاعرة : بأنه لا يمتنع عقلاً أن يقول السيد لعبده : لا تُكلم زيداً

أو عمراً ، فقد حرّمت عليك كلام أحدهما لا بعينه .

والحاصل أن له ترك كلام أيهما شاء جميعاً وبدلاً ، وليس له أن يجمع

بينهما ، فلم يحرم عليه كلام كل واحد ، ولا كلام واحد بعينه .

وطريقهم في الاعتراض وطريق الأصحاب في الجواب كما سبق في

الواجب المخير^(٤) .

قلت : والأقرب ما ذهبوا إليه هنا ؛ لأنه لو حرم واحد لا بعينه ، وهو

القدر المشترك الموجود في كل واحد من المعينات ، حرم كل واحد ولا

كذلك في الواجب المخير .

(١) راجع المسألة في الإحكام (١٠٦/١) ، البحر المحيط (٢٧١/١) ، شرح الكوكب المنير

(٣٨٧/١) .

(٢) راجع شرح اللمع (٣٠٠/١) .

(٣) راجع المغني للقاضي عبد الجبار (١٣٥/١٧) .

(٤) راجع (ص ٣٤ وما بعدها) .

[استحالة كون
الشيء الواحد
واجباً حراماً]

قال : (مسألة : يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة ، إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال .

وأما الشيء الواحد له جهتان ، كالصلاة في الدار المغصوبة .
فالجمهور : تصح .

والقاضي : لا تصح ، ويسقط الطلب عندها .

وأحمد وأكثر المتكلمين : لا تصح ولا يسقط .

لنا : القطع بطاعة العبد وعصيانه ، فأمره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين .

وأيضاً : لو كان لكان لاتحاد المتعلقين ؛ إذ لا مانع سواه اتفاقاً ، ولا اتحاد كان ، الأمر للصلاة والنهي للغصب ، واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما) .

أقول : المسألة الثانية : هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً معاً^(١) ؟ .

واعلم أنه إن كان واحداً بالشخص ، فإن اتحدت فيه الجهة ، لم تكن من الجهة الواحدة واجباً حراماً معاً ؛ لأنه محال قطعاً لتقابل حديهما^(٢) ، إلا على رأي بعض من جوز التكليف بالمحال ، وهم الذين يجوزونه عقلاً وشرعاً^(٣) .

(١) راجع المسألة في الإحكام (١٠٧/١) ، البحر المحيط (٢٦٧/١) .

(٢) في (أ) : أحدهما .

(٣) ذهب إليه الرازي ، وقال الزركشي : «ومذهب الجمهور جوازه مطلقاً» . راجع المحصول

(ج/١ق/٢/٣٦٣) ، البحر المحيط (٣٨٦/١) ، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢٦٩/١) .

وأما الذين يمنعونه شرعاً^(١) تمسكاً بقوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢) ، فلا .

أما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك ، بأن يجب فرد ويحرم فرد ، كالسجود لله وللصنم ، ومنعه بعض المعتزلة^(٣) ، وقالوا : المنهي عنه قصد تعظيم الصنم ، لا السجود من حيث هو سجود ؛ لأنه مأمور به .

أما الواحد بالشخص له جهتان ، يجب بأحدهما ويحرم بالآخر ، وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة ، تحب لكونها صلاة ، وتحرم لكونها غصباً ، وكل من الجهتين معقولة بدون الأخرى .

فمذهب أكثر الفقهاء وأكثر الأشاعرة : جواز كونها واجبة حراماً للجهتين^(٤) ، وتصح الصلاة إذا أتى المكلف بها فيها^(٥) وهو مختار المصنف .
وذهب القاضي إلى أنه لا يجوز ذلك ، لكن قال : يسقط الطلب حذاراً

(١) منعه الغزالي والمعتزلة . راجع المستصفي (١/٨٤) ، المحصول (ج١/٢/٣٦٣) ، الإحكام (١/١٢٤) .

(٢) البقرة آية (٢٨٦) .

(٣) راجع التلخيص (١/٤٥١) ، المستصفي (١/٧٦) ، المحصول (ج١/٢/٤٧٦) ، الإحكام (١/١٠٧) .

(٤) راجع المستصفي (١/٧٧) ، المحصول (ج١/٢/٤٧٦) ، شرح الكوكب المنير (١/٣٩١) .

(٥) اختلف العلماء في صحة الصلاة في الأرض المغصوبة ، فأجازها الجمهور ، ومنعها أحمد في رواية عنه ، والشافعي في أحد قوليه ، والزيدية والظاهرية والمعتزلة . راجع المعتمد (١/١٨١) ، المستصفي (١/٧٧) ، كشف الأسرار (١/٥٦٦) ، البحر المحيط (١/٢٦٢) ، حاشية البناني على جمع الجوامع (١/٢٠١) ، المغني لابن قدامة (٢/٤٧٦) ، المسودة (ص٨٣) ، جواهر الإكليل (٢/٢١) .

من مخالفة الجميع في سقوط القضاء ، وقال : «عندها» لا بها ؛ لجواز سقوط
الفرض عندما ليس بفرض وإن كان حراماً ، كمن شرب شيئاً يحدث الجنون
فجُنَّ ، فإنه تسقط عنه العبادة عند هذه المعصية لا بها ؛ إذ الإتيان بما يكون
نفسه سبباً لإسقاط الواجب يكون إتياناً بالمأمور به ، فما لا يكون مأموراً به
كالمعصية لا يسقط بنفسه الفرض ، وقد يقال : يسقط الفرض بغير المأمور به
كما قيل في الموسع^(١) .

والحق إنه قول ضعيف .

قال الإمام في البرهان : «الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة ،
والمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداءً ودواماً بسبب معصية
لابسها ، لا أصل له في الشريعة»^(٢) .

ذهب أحمد^(٣) ، وحكاه ابن العربي^(٤) في رواية عن مالك^(٥) ، والجبائي

(١) راجع التلخيص (٤٧٠/١) ، وقد اعترض الغزالي على توجيه القاضي . راجع المستصفي

(٧٧/١) .

(٢) راجع البرهان (٢٨٧/١) .

(٣) راجع شرح منتهى الإرادات (١٥٦/١) .

(٤) القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي المالكي ، رحل إلى المشرق فسمع من
أجل العلماء في عصره ، كالشاشي ، وابن عقيل ، والغزالي ، من مؤلفاته : «أحكام القرآن» ،
«عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي» ، «العواصم من القواصم» ، «المحصل في أصول الفقه» ،
«القبس شرح موطأ مالك» ، توفي (٥٤٣هـ) . سير أعلام النبلاء (١٩٧/٢٠) ، نفع الطبيب
(٢٥/٢) ، شجرة النور (١٣٦/١) .

(٥) راجع أحكام القرآن لابن العربي (١١٣٤/٣) ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤٨/١٠) ،

غير أن الصحيح في المذهب هو صحة الصلاة في الدار المعصوبة ، ويسقط الطلب بها ، وعندهم إذا
↳

وابنه ، وأهل الظاهر ، والزيدية إلى / أنه لا يجوز ذلك ، ولا تصح الصلاة [١٣٥/أ]

المأتي بها في دار الغضب ، ولا يسقط الطلب بها ولا عندها^(١) .

احتج المصنف لمختاره بوجهين :

الأول : أنا نقطع بجواز ذلك عقلا ، فإنَّ السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الجلوس في مكان مخصوص ، فخاط العبد ذلك الثوب في نفس المكان المنهي عنه ، قطعنا بأنه مطيع بالخياطة عاص بالجلوس في المكان ، فكذا الصلاة المأتي بها في الدار المغصوبة ، يكون ممتلاً بها من حيث كونها صلاة ، منهيّاً عنها من حيث هي في دار مغصوبة ، فيحسن ثوابه لأجل الصلاة ، وعقابه لأجل الغضب .

ولما استبعد بعض الشافعية هذا ، قال : يسقط الفرض ولا يترتب عليها ثواب^(٢) .

الوجه الثاني : لو لم تصح لكان عدم صحتها لاتحاد متعلقي الأمر والنهي ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنه لا مانع سواء اتفقا ، وأما بيان بطلان التالي : فلأنه لا اتحاد ، فإن متعلق الأمر الصلاة ، ومتعلق النهي الغضب ، وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ، وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه ، وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي ، حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق .

كان النهي عن أمر جارج غير لازم ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، والطهارة بماء مغصوب ، فإنه لا يقتضي الفساد . راجع جواهر الإكليل (٢/٢١) .

(١) راجع المعتمد (١/١٨١) .

(٢) راجع حاشية البناني على جمع الجوامع (١/٢٠١) .

قيل^(١) : إن أردتم بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي من جهة واحدة ، فالملازمة ممنوعة .

قولكم : إذ لا مانع سواه نمنعه ؛ لأن من الموانع عندنا كون النهي الواحد متعلقهما باعتبار جهتين : إحداهما مأمور بها لذاتها ، والأخرى منهيها عنها لذاتها ، وإن أردتم ما يشمل الأمرين ، منعنا بطلان التالي .

قيل^(٢) أيضاً : الجهتان وإن كانتا متغايرتين لكنهما في مسألة النزاع متلازمتان ؛ لأن شغل الحيز جزء الحركات والسكنات المخصوصتين ، وهي أجزاء ماهية الصلاة ، فيكون فعل الصلاة متوقفاً عليها ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فيكون المحرم واجباً ويلزم التكليف بالمحال ، وأنتم لا تقولون به .

ورد : بأن ذلك وارد في أمر السيد لعبده بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص ، فما كان جوابكم هنالك هو جوابنا هنا ، ثم إنه لا يتوجه على من قال بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان شرطاً شرعياً دون غيره ؛ لأن الموقوف عليه غير شرعي .

سلمنا : ولا نسلم أن كل من قال بصحة هذه الصلاة لا يقول بالتكليف بالمحال ، وأيضاً : شغل الحيز على وجه العدو ليس جزءاً من الحركات والسكنات التي هي أجزاء الصلاة ، و جزء الصلاة ما هو أعم من ذلك ، وما ذكرتموه [هو جزء الغصب المحرم ، فما هو جزء الواجب لا يكون محرماً ،

(١) القائل هو القطبي . النقود والردود (١٢٦/ب) .

(٢) ذكره الآمدي . راجع الأحكام (١٠٨/١) .

وما هو محرم لا جزءاً من الواجب ، وأيضاً : الصلاة]^(١) من مقولة الوضع ، والغصب من مقولة الأين ، فلا اتحاد ولا تلازم .

قيل^(٢) أيضاً : لا نسلم أن الصلاة المذكورة مأمور بها ؛ لأنها بعد الجمع بينها وبين كونها في الدار المغصوبة ، صارت هذه الصلاة منهيّاً عنها ، ولا يمكن حصول الصلاة بدون تلك الهيئة ، فتكون الصلاة منهيّاً عنها ، فلم يأت بالمأمور به ، وأيضاً : الخياطة إن أمر بها سواء كان في الحيز الممنوع منه أو لا ، فلا يكون شغل الحيز ممنوعاً منه فافترقا ، وإن أمر بها في الجملة ومنع عن شغل المكان المخصوص وشغله بالخياطة ، فهذه الخياطة ممنوع منها ، ولكن يعد ممتثلاً ؛ لأنها فعل حقيقي لا يبطل بالمنع منه بخلاف الصلاة .

وردّ : بأن الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مأمور بها من حيث هي صلاة ، لا مع قيد كونها في الدار المغصوبة ، ومنهي عنها / مع ذلك القيد ، [١٣٦/أ] فتكون الهيئة الحاصلة بعد الجمع مأموراً بها من حيث هي هيئة الصلاة المطلقة ، منهيّاً عنها من حيث هي هيئة لهذه الصلاة ، فالنهي عن الصلاة لأجل خصوصية لها ، لا يوجب النهي عنها نفسها من حيث هي ؛ لأن تلك الخصوصية ليست جزءاً للصلاة من حيث هي [لازمة لها لجواز تحقق الصلاة من حيث هي دون تلك الخصوصية ، وإذا كانت الصلاة من حيث هي]^(٣) هي مأمور بها غير منهي عنها وقد أتى المكلف بها ، كان آتياً بالمأمور به ،

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٢) أورده الأصفهاني . راجع بيان المختصر (١/٣٨٠) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقط من (ب) .

ضرورة أنه أتى بالمقيد ، ومن أتى بالمقيد فقد أتى بالمطلق .

وعن الثاني : بأنه لا فرق بين الخياطة في المكان المخصوص والصلاة في دار الغصب ، وما ذكر من الفرق فضعيف ؛ لأن المنع ليس عن الصلاة حتى يلزم أن لا يكون الآتي بها ممثلاً ، بل المنع عن الكون في الدار المغصوبة وهو أعم ، وورود المنع من هذه الجملة لا يخلوا من أن يكون موجباً لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال أو لا ، وأياً ما كان لا فرق .

قال : (واستدل : لو لم تصح ، لما ثبتت صلاة مكروهة ، ولا صيام مكروه ، لتضاد الأحكام .

وأجيب : بأنه إن اتحد الكون منع ، وإلا لم يفد ، لرجوع النهي إلى وصف منفك .

واستدل : لو لم تصح لما سقط التكليف .

قال القاضي : وقد سقط بالإجماع ؛ لأنهم لم يأمرهم بقضاء الصلوات .

وردّ : بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد ، وهو أقعد بمعرفة الإجماع) .

أقول : هذان دليلان على صحة المذهب المختار ، لأنهما مزيفان عند المصنف .

تقرير الأول : لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة ، لما ثبت صحة صلاة مكروهة ولا صيام مكروه ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنه كما يضاد الوجوب التحريم ، كذلك يضاد الكراهة ، بيان بطلان التالي : أن

الصلاة في معادن الإبل^(١) ، وفي الحمام ، وفي المقبرة مكروهة^(٢) ، وكذا صوم يوم الشك^(٣) .

الجواب : إن متعلق الوجوب والكرهية وإليه أشار بالكون من باب إطلاق اسم اللازم على الملزوم ؛ لأن فعل العبد يستلزم الكون ، إن اتحدا منعنا صحة صلاة مكروهة وصيام مكروه ، فلا يتحقق في التالي ، وإن تعددا منعنا الملازمة ، وما ذكره في بيانها غير مفيد للفرق ، وهو أن النهي يرجع إلى وصف منفك عن الصلاة وعن الصوم ، كالتعرض لنفار الإبل ، ولخوف الرشاش في الحمام ، ولأجزاء الموتى في المقبرة ، ولعدم تمييز النفل عن الفرض في الصوم ، فلا يلزم من اجتماع الكراهية والوجوب فيما له جهتان يمكن انفكاك إحدهما عن الأخرى ، فيما اجتماع الوجوب والتحريم فيما له جهتان متلازمتان ، لأن النهي عن الشيء لذاته يضاد وجوب أصله ، والنهي عن الشيء لو صفه المفارق لا يضاد وجوب أصله .

(١) عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال : سئل رسول الله ﷺ عن الصلاة في مبارك الإبل ؟ فقال : « لا تصلوا في مبارك الإبل ، فإنها من الشياطين » . سنن أبي داود ، كتاب الصلاة - باب النهي عن الصلاة في مبارك الإبل (٣٣١/١) .

(٢) عن أبي سعيد رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ - وقال موسى في حديثه فيما يحسب عمرا أن النبي ﷺ قال : - «الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة» . سنن أبي داود ، كتاب الصلاة - باب المواضع التي لا تجوز فيها الصلاة (٣٣٠/١) .

(٣) عن أبي إسحاق ، عن صلة قال : كنا عند عمار رضي الله عنه ، فأتي بشاة مصلية فقال : كلوا ، ففتحى بعض القوم ، قال : إني صائم ، فقال عمار : من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم رضي الله عنه . سنن النسائي ، كتاب الصيام - صيام يوم الشك (١٥٣/٤) .

قيل^(١) : جهة الوجوب في الصلاة في دار الغصب [هي]^(٢) الصلاة المطلقة ، والكون في الدار المغصوبة الذي هو الوصف المنهي عنه جائز الانفكاك عن الصلاة المطلقة ، وإن كانت الصلاة المشخصة غير منفكة عنه ، وإذن لا فرق بين الصلاة المكروهة والصلاة في دار الغصب .

ورد : بأن الوصف المنهي عنه في الصلاة المكروهة وصف منفك عن الصلاة المشخصة ؛ لجواز وجود الصلاة في تلك الأمكنة مع عدم ما نهى لأجله ، بخلاف الوصف المنهي عنه في الصلاة في الدار المغصوبة ، فإن الصلاة المشخصة لا تنفك عنه ، وفيه نظر ؛ لأن الفرق من هذه الجهة لا يفيد ؛ لأن متعلق الوجوب في الدار المغصوبة هو الصلاة المطلقة لا المشخصة ، والوصف المنهي عنه منفك عنها .

تقرير الثاني : لو لم تصح لما سقط التكليف بها ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنها إذا لم تصح لا يكون الآتي بها آت بالمأمور به ، فلا يسقط التكليف بالمأمور به بالإتيان بالمأمور به . وأما بطلان التالي : فلما حكاه القاضي من الإجماع على سقوط التكليف بها ، والذي يحقق الإجماع أن [١٣٧/أ] السلف لم / يأمرُوا بالطلب بقضاء صلواتهم المؤداة في الأماكن المغصوبة^(٣) .

الجواب : منع التالي ، وما احتج به على الإجماع بعيد لمخالفة أحمد^(٤)

(١) قاله الأصفهاني . النقود والردود (١٢٧/ب) .

(٢) هي : ساقطة من (ب) .

(٣) انظر التلخيص (٤٧٤/١) ، وقد اعترض عليه إمام الحرمين في ادعاء الإجماع على سقوط

الأمر . البرهان (٢٨٨/١) .

(٤) راجع المغني (٤٧٦/٢) ، روضة الناظر (ص٤٦) .

وهو أقعد بمعرفة الإجماع ، فلو كان هناك إجماع لاطلع عليه ولم يخالفه ، لا كما قيل : لا ينعقد دونه ؛ لجواز إجماع عصر قبله أو بعده ، وللقاضي منع الملازمة ، والسند ما تقدم .

قال : (قال القاضي والمتكلمون : لو صحت لاتحد المتعلقان ؛ لأن الكون واحد ، وهو غصب .

وأجيب : باعتبار الجهتين كما سبق .

قالوا : لو صحت لصح يوم النحر بالجهتين .

وأجيب : بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه ، فلا يتحقق فيه جهتان ، وبأن نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه) .

أقول : احتج القاضي والمتكلمون^(١) : بأنها لو صحت لاتحد متعلقا الأمر والنهي ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأن كون جزأ الحركة والسكون وهما جزأ الصلاة ، فهذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأموراً به ، ثم إنه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيكون منهياً عنه ، فلو كانت صحيحة لكان مأموراً بها ، لأن الصحة موافقة الأمر ، فيكون ذلك الكون مأموراً به فيتحد الأمر والنهي ، وأما بطلان التالي : فلامتناع التكليف بالمحال .

الجواب : منع الملازمة ؛ لأن متعلق الوجوب الكون باعتبار كونه صلاة ومتعلق الحرمة الكون باعتبار كونه غصباً ، والتغاير بين الشئيين كما يقع بتعدد النوع كالإنسان والفرس ، وبتعدد الشخص كزيد وعمرو ، يقع بسبب

(١) راجع التلخيص (٤٧٦/١) ، البرهان (٢٨٣/١) ، المعتمد (١٨١/١) .

اختلاف صفات الشخص المحكوم عليه بالمتعاملين ، والمحكوم عليه بأحد الحكمين هو الذات مع إحدى صفتيها ، والمحكوم عليه بالحكم الآخر الذات مع الصفة الأخرى ، كالحكم بمدح زيد لكرمه وذمه لشحه .

احتجوا أيضاً : بأنها لو صحت لصح [صوم]^(١) يوم النحر ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأنه لا مانع إلا اتحاد المتعلقين ، واعتبار الجهتين يدفعه ؛ إذ الصوم من حيث هو متعلق الأمر ، والصوم المضاف متعلق النهي ، وأما بطلان التالي : فبالاتفاق .

وأجاب المصنف عنه من وجهين :

الأول : منع الملازمة ، بأن نقول : صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لأن المضاف يستلزم المطلق ، بخلاف الصلاة والغصب يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر ، وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه كما في الصلاة في دار الغصب ، بخلاف ما ذكرتم ، وإنما يكون نظيره لو ثبت النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة .

الوجه الثاني : أن نمنع الملازمة أيضاً ، فإن نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه ؛ لأن نهى التحريم يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ، واعتبار تعدد الجهتين يقتضي جواز الإتيان به وهما متنافيان ، فإذا لا يجوز اعتبارهما في نهى التحريم إلا بدليل خاص ، وقد قام في الصلاة في الدار المغصوبة على اعتبار الجهتين ، حيث لم يأمرهم بقضاء الصلوات بخلاف ما ذكرتم .

(١) صوم : ساقطة من (أ) .

قيل : الأمر ورد بالصوم المطلق ، والنهي عن الصوم المقيد فاستويا .
قلنا : الأمر ورد بالصلاة منفردة ، [والنهي عن الغضب منفرداً]^(١)
بخلاف هنا ، فإن الأمر وإن ورد بالمطلق والنهي عن المضاف ، لكن لا ينفك
المأمور به عن المنهي عنه في هذه الصورة .

قال : (وأما من توسط أرضاً مغصوبة ، فحظ الأصولي بيان استحالة
تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج ، وخطأ أبي هاشم .
وإذا تعين الخروج للأمر ، قطع بنفي المعصية به .
وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية ولا نهى ، بعيد .
ولا جهتين لتعذر الامتثال) .

أقول : لما فرغ بما له جهتان يمكن انفكاك إحداها / عن الأخرى ، [١٣٨/أ]
شرع فيما له جهتان لا يمكن انفكاك إحداها عن الأخرى ، كخروج من
توسط أرضاً مغصوبة .
واعلم أن حظ الأصولي بيان استحالة تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج ،
فإنه تكليف بالمحال .

أما كون الشيء الواحد مأموراً به عيناً ، أو منهيّاً عنه عيناً فلا حظ
للأصولي فيه ، بل هو حظ الفقيه ، فمن توسط أرضاً مغصوبة ، فليس من
حظ الأصولي أن يقول : يجب عليك الخروج ، أو يحرم عليك ، فإن ذلك
حظ الفقيه ، وحظ الأصولي أن يبين استحالة تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج
عنهما ، لاستلزامه التكليف بالمتنع .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (أ) .

وحظ الأصولي أيضاً بيان خطأ أبي هاشم في قوله بتعلقهما معاً بالخروج ، حيث قال : «يكون عاصياً بالإقامة والخروج معاً»^(١) ، فإذاً يكون الخروج مأموراً به ؛ [لأن الإقامة إذا كانت عصياناً يكون منها ، فيكون الخروج مأموراً به ، لكنه]^(٢) معصية ، فهو منهي عنه ، وبيان خطأ هذا المذهب :
أولاً : أنه يخالف أصول المعتزلة في وجوب رعاية الأصلح للعباد على الله تعالى^(٣) ، ومن الأصلح ألا يسدّ عليهم باب التوبة ، وما ذكره يفضي إلى سدّه ، وكل واحد من المكث والخروج وإن كان غصباً ، لكن يتعين التكليف بالخروج لما فيه من تعليل الضرر ، كالنزاع من الفرج الحرام ، وكشرب الخمر لمن غص بلقمة ، لأن ارتكاب أدنى الضررين يصير واجباً نظراً إلى دفع أعلاهما ، ووجوب ضمان ما أفسد عند خروجه لا يدل على حرمة الخروج ، وإذا تعين الخروج للأمر يجب القطع بنفي المعصية بسبب الأمر ، لكونه ممثلاً مطيعاً ، والمطيع لا إثم عليه فلا عصيان ، وأيضاً : هو في الخروج غير مختار لكونه متبعاً للأمر ، لكن إذا خرج بما هو شرط في الخروج من السرعة ، وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً ، وأن يقصد بالخروج مفارقة الغضب ؛ لأنه لو قصد بالخروج التصرف في ملك الغير لم تنتف المعصية ، كما إذا قصد بالنزاع من الفرج الالتذاذ .

وقال إمام الحرمين : «هو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن العدوان ؛

(١) راجع البرهان (٢٩٩/١) ، المستصفي (٨٩/١) .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

(٣) راجع الملل والنحل للشهرستاني (٥٦/١) ، وراجع المحصل (ص٢٩٥) ، وراجع المواقف

(ص٣٢٨) .

لأنه كائن في المكان المغصوب والمعصية مستمرة ، وإن كان في حركاته حالة الخروج ممثلاً للأمر ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، يمثّل بها من وجه ، ويعصي من آخر»^(١) .

واستبعده المصنف ؛ لأن المعصية لا تكون إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به ، وإذا سلم أنه مأمور بالخروج مع انقطاع النهي عنه ، فلا يبقى للحكم بالمعصية وجه .

وللإمام أن يمنع كون المعصية لا تكون إلا بأحد الوجهين المذكورين ؛ لأن عصيانه عنده بارتبائه في المعصية ، مع أنه انقطع النهي عنه .
فإن قيل : يتعلق الأمر بتخليص ملك الغير والنهي [بالغصب]^(٢) ، كما قال في الصلاة في دار الغصب .

قلنا : يلزم التكليف بالحال هنا ، بخلاف ثم ، فإنه يمكن الامتثال ، وإنما جاء ذلك من اختيار المكلف الجمع ، وهنا يتعذر الإمساك بالخروج لو كان منهياً عنه .

قال : (مسألة : المندوب مأمور به ، خلافاً للكرخي والرازي . [المندوب]

لنا : أنه طاعة ، وأنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب .

قالوا : لو كان لكان تركه معصية ، ولما صح : «لأمرتهم بالسواك» .

قلنا : المعني بالأمر الإيجاب فيهما) .

أقول : لما فرغ من مسألتي الحرام ، شرع في أحكام المندوب وذكرها / [١٣٩/]

(١) البرهان (١/٢٩٨) .

(٢) بالغصب : ساقطة من (أ) .

في مسألتين ، والمندوب لغة : المدعو لمهم^(١) .

وفي الشرع : الفعل الذي تعلق به النذب ، كما تقدم^(٢) .

واعلم أن العلماء اختلفوا في المندوب ، هل هو مأمور به أم لا ؟ .

فذهب القاضي أبو بكر^(٣) ، وجماعة من أصحابنا إلى أنه مأمور به^(٤) .

وحكى المازري^(٥) عن الأشعري أنه غير مأمور به^(٦) .

وحكى القاضي عياض القولان عن المالكية^(٧) .

والبحث لفظي ؛ لأن الأمر إن كان طلب الفعل ، فهو مأمور به ، وإن

كان مع الجزم فلا ، ولا منافاة بين مختاره هنا واختياره مذهب الجمهور ،

(١) من النذب ، وهو أن يندب إنسان قوماً إلى أمر أو حرب أو معونة ، أي يدعوهم إليه ، فينتدبون أي يجيبون ويسارعون ، ونذب القوم إلى الأمر يندبهم ندبا ، دعاهم وحثهم . راجع مادة ن ذ ب لسان العرب (٧٥٤/١) ، وجاء في القاموس : المندوب المستحب . راجع مادة ن ذ ب (ص ١٧٥) .

(٢) راجع (ص ١٣ وما بعدها) ، وقد عرّفه الآمدي بأنه : «المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً» . الإحكام (١١١/١) .

(٣) راجع التلخيص (٢٤٣/١) .

(٤) راجع إحكام الفصول (ص ٧٨) ، وقد ذهب إليه الغزالي والآمدي ، وقال أبو يعلى : «نص عليه أحمد في رواية إبراهيم» . راجع المستصفى (٧٥/١) ، الإحكام (١١١/١) ، العدة (٢٤٨/١) .

(٥) أبو عبد الله محمد بن علي التميمي المازري ، نسبة إلى مازر بليدة من جزيرة صقلية ، محدث فقيه أصولي من المالكية ، من مؤلفاته : «المعلم بفوائد مسلم» ، «شرح البرهان» ، «شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب» ، توفي (سنة ٥٣٦هـ) . الدياتج (٢٥٠/٢) ، شجرة النور الزكية (ص ١٢٧) .

(٦) لعله حكاه في شرحه للبرهان ، وهو مخطوط غير متوفر لدينا .

(٧) لم أقف عليه .

حيث قال : إن صيغة افعال للوجوب فلي تأمل .

واحتج المصنف على الكرخي والرازي^(١) : بأن المندوب طاعة ، وكل طاعة مأمور بها ؛ لأن الطاعة تقابل المعصية التي هي مخالفة لها^(٢) .

قال المازري : الطاعة عندنا موافقة الأمر^(٣) ، وقد يكون الشخص مطيعاً [غير متقرب]^(٤) ، كنظر الكافر في الإيمان ، فإنه مطيع فيه من حيث كان موافقاً للأمر ، غير متقرب ؛ لأن شرط المتقرب أن يكون عازماً بالتقرب إليه ، وهو حين نظره لم يحصل له العلم بالله تعالى .

الثاني : أن العلماء قسّموا الأمر إلى : إيجاب ، وندب ، ومورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة ، فيكون المندوب مأموراً به .

لا يقال : اللازم عن الدليل : بعض المأمور به مندوب ، وينعكس : بعض المندوب مأمور به ، والمدعى : كل مندوب مأمور به .

لأننا نقول : لا قائل بالفرق ، وأيضاً : مورد القسمة مشترك بين جميع أفراد أقسامه ، فيكون كل مندوب كذلك ؛ لاستلزام الأخص الأعم ، والنقض بانقسام الإنسان إلى أسود وغيره ، مع أنه ليس كل أسود حيوان غير

(١) أبو بكر أحمد بن علي الجصاص ، إمام الحنفية في عصره ، من مؤلفاته : «الفصول في الأصول» ، و«أحكام القرآن» ، وقد جعل الفصول مقدمة له ، توفي سنة (٣٧٠هـ) . الفوائد البهية (ص٢٧) ، الجواهر المضئية (١/٨٤) .

(٢) أورد الشارح احتجاج المصنف على الكرخي والرازي ، ورأيهما على خلاف رأي المصنف ، ولم يبنه إلى هذا الأمر ، وكان الأولى بيان رأيهما ، وهو أن المندوب غير مأمور به . راجع الفصول في الأصول (٢/٧٩) ، وراجع رأي الكرخي في أصول السرخسي (١/١٤) .

(٣) المرجع مفقود كما نهت .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

وارد الصدق على جميع أفراد أقسامه ، والجماد الأسود ليس من أفراد أقسامه فلا يضر عدم صدقه عليه .

قيل^(١) على الأول : إن أردتم بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله ، سلمنا الصغرى ونمنع الكبرى ؛ لأن الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية ، لأن تاركها لا يستحق الذم ، وإن أريد بالطاعة فعل المأمور به فالكبرى مسلمة ، لكن الصغرى مصادرة .

وعلى الثاني : إن الأمر حقيقة للوجوب ، فإذا أطلق الندب^(٢) كان مجازاً ، ونحن نمنع إطلاق اسم المأمور به على المندوب بطريق الحقيقة .
احتج الكرخي والرازي بوجهين^(٣) :

الأول : لو كان المندوب مأموراً به ، لكان تركه معصية ؛ إذ لا معنى للمعصية إلا مخالفة الأمر وترك المأمور به ، محققاً لقوله تعالى : ﴿ **أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي** ﴾^(٤) ، والتالي باطل إجماعاً .

الثاني : لو كان مأموراً به ، لما صح قوله ﷺ : « **لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة** »^(٥) ، بيان الملازمة : أن الحديث دلّ على

(١) القائل هو الأصفهاني . راجع بيان المختصر (١/٣٩٤) .

(٢) هكذا في الأصل ، والصحيح «فإذا أطلق على الندب» كما جاء في بيان المختصر (١/٣٩٣) .

(٣) راجع الفصول في الأصول (٢/٨٧) ، التقرير والتحبير (١/٣٠٩) .

(٤) طه آية (٩٣) .

(٥) متفق عليه ، صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الجمعة - باب السواك يوم الجمعة

(٢٩/٥) ، ولفظه : «مع كل صلاة» ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الطهارة - باب السواك

حديث (٤٣) (٢٥٣) (٣/١٤٣) .

سلب الأمر عن السواك ، فلو كان المندوب مأموراً به ، كان السواك لكونه مندوباً بالاتفاق مأموراً به ، فلا يصح سلب الأمر عنه ، ولأن الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون المندوب .

والجواب عن الأول : أن المعصية مخالفة أمر الإيجاب .

وقوله في الثاني : «لأمرتهم» أي أمر إيجاب ، كلاهما وإن كان على سبيل المجاز ، لكن يجب المصير إليه جمعاً بين الأدلة ، مع أن الدلالة بالحديث إنما تتم لو كان السواك مندوباً زمان قوله عليه السلام : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون النذب بعد .

لا يقال : الحكم بالنديبة ثابت / أزلاً ، فهو مندوب إليه عند تلفظه عليه [١٤٠/١] السلام ؛ لأننا نقول : المندوب ليس حكماً شرعياً ، بل متعلق الحكم مع أنه لا منافاة بين كونه مندوباً في الأمر إذ ذاك وغير مندوب بأمره عليه السلام .
لا يقال : السياق يدل على نديبته حينئذ ، لأننا نقول : لا يدل على نديبته قبل التلفظ .

قال : (مسألة : المندوب ليس بتكليف خلافاً للأستاذ وهي لفظية) . [المندوب ليس بتكليف]

أقول : ذهب الأكثرون إلى أن المندوب ليس بتكليف^(١) .

وذهب أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أنه تكليف^(٢) .

حجة الأكثرين : أن التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة ، وذلك

(١) راجع البرهان (١٠١/١) ، الإحكام (١١٣/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٧٩) ، البحر

المحيط (٢٨٩/١) ، تيسير التحرير (٢٢٤/٢) ، فواتح الرحموت (١١٢/١) .

(٢) وهو ما ذهب إليه الباقلاني ، وابن عقيل ، والموفق ، والطوفي وغيرهم . راجع البرهان

(١٠١/١) ، الإحكام (١١٣/١) ، المسودة (ص٣٥) ، شرح الكوكب المنير (٤٠٥/١) .

منتف عن المندوب ، لأنه مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج ، مع زيادة الثواب على الفعل .

فإن قال : تكليف باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً فمُسَلَّم ، لكنه حكم آخر ، والمباح تكليف أيضاً بهذا الاعتبار ، وهو مراده والله أعلم ؛ لأنه قال : الإباحة تكليف ، فلا نزاع إذن ، فإن قال : فعله لما كان سبباً للثواب ، كان الإتيان به رغبة في ذلك كلفة ومشقة ، فأشبهه الواجب .

قلنا : يلزم أن يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سبباً للثواب تكليفاً ؛ لأنه إن أتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو مسببه فهو شاق ، وإن تركه شق عليه ما فاته من الثواب ، وهو خلاف الإجماع ؛ لأنه من أحكام الوضع ، والنزاع لفظي ؛ لأن مراد الأكثرين أنه ليس بلازم الإتيان به ، ومراد الأستاذ وجوب اعتقاد نديته ، فلم يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد ، لا كما قيل : مراد الأستاذ طلب ما فيه مشقة ما ؛ لأنه يقول : الإباحة تكليف ، فلا يصح له تفسير التكليف بالطلب .

[المكروه منهي عنه] قال : (مسألة : المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ، ويطلق أيضاً على الحرام ، وعلى ترك الأولى) .

أقول : المكروه لغة : ضد المحبوب ، مأخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب^(١) ، وفي الشرع : يطلق بالإشتراك^(٢) ويراد به الحرام^(٣) ، ويطلق ويراد

(١) راجع لسان العرب مادة ك رهـ (٥٣٥/١٣) ، القاموس المحيط (ص ١٦١٦) .

(٢) راجع المستصفي (٦٧/١) ، المحصول (ج ١/ق ١٣١/٢) .

(٣) كثيراً ما يطلق القدماء كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم لفظ المكروه على ما هو محرم حذاراً من قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل ١١٦] .

به ترك ما مصلحته راجحة وإن لم يكن منهيًا عنه ، كترك المندوبات ، وقد يراد به ما نهى عنه نهى تنزيه لا تحريم ، كالصلاة في الأوقات المكروهة ، وقد يراد به ما في القلب من حزازة وإن كان غالب الظن الحل كأكل لحم الضبع .
 فمن نظر إلى الاعتبار الأول ، حدّه بحدّ الحرام^(١) .
 ومن نظر إلى الثاني ، حدّه بحدّ ترك الأولى^(٢) .
 ومن نظر إلى الثالث ، حدّه بالمنهي الذي لا ذم^(٣) على فاعله^(٤) .
 ومن نظر إلى الرابع ، حدّه بالذي فيه شبهة^(٥) .
 ولما كان نظر المصنف إلى الاعتبار الثالث ، حكم بأنه منهي عنه غير مكلف بتركه .

ومن أراد الاعتبار الأول ، حكم بأنه منهي عنه مكلف بتركه .
 ومن أراد الاعتبار الثاني ، حكم بأنه غير منهي عنه ولا مكلف بتركه

- ←
- راجع المستصفى (٦٧/١) ، الحصول (ج/١ق/٢/١٣١) ، الإبهاج (٥٩/١) ، البحر المحيطة (٢٩٦/١) ، شرح الكوكب المنير (٤١٩/١) .
 (١) عرف أبو القاسم الإسكافي شيخ إمام الحرمين المكروه بأنه : «ما يخاف العقاب على فعله» .
 البرهان (٣١١/١) .
 (٢) ذكر السمرقندي للمكروه تعريفيين : «ما يكون تركه أولى من تحصيله ، ما الأولى أن لا يفعل» . ميزان الأصول (ص٤٣) ، وعرفه القرافي بأنه : «ما رجع تركه على فعله شرعاً من غير ذم» . شرح تنقيح الفصول (ص٧١) .
 (٣) في (ب) : لا إثم .
 (٤) وقد عرفه إمام الحرمين بأنه : «ما زجر الشارع عنه ولم يلم على الإقدام عليه» . البرهان (٣١٣/١) .
 (٥) راجع المستصفى (٦٧/١) ، البحر المحيطة (٢٩٧/١) .

فالنزاع لفظي ، والخلاف في أنه بالاعتبار الثاني والثالث من أحكام التكليف على نحو ما سبق في المندوب اختياراً وتزييفاً^(١) .

قال : (مسألة : يطلق الجائز على المباح ، وعلى ما لا يمتنع من عقلي [إطلاق الجائز على المباح] أو شرعي ، وعلى ما استوى الأمران فيه ، وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين) .

أقول : لما فرغ من المكروه ، شرع في أحكام المباح ، وذكره في أربع مسائل :

الأولى في مفهومه : المباح لغة : المعلن والمأذون فيه^(٢) .
وفي الشرع : متعلق الإباحة^(٣) / ومن أسمائه الجائز ، ويطلق الجائز على ما لا يمتنع شرعاً ، فيتناول الواجب ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح .
ويطلق أيضاً على ما لا يمتنع عقلاً^(٤) ، وهو المسمى في عرف المنطقيين بالممكن العام^(٥) ، ويدخل فيه الواجب والممكن الخاص^(٦) .
ويطلق أيضاً على ما استوى الأمران فيه ، سواء استويا شرعاً كالمباح

(١) راجع الإحكام (١١٤/١) ، بيان المختصر (٣٩٧/١) .

(٢) راجع مادة ب و ح . لسان العرب (٤١٦/٢) ، المصباح المنير (٦٥/١) .

(٣) راجع تعريف المباح في العدة (١٦٧/١) ، البرهان (٣١٣/١) ، المستصفي (٦٦/١) ،

الإحكام (١١٤/١) ، الموافقات (٩٢/١) .

(٤) راجع بيان المختصر (٣٩٧/١) ، الكلبيات (ص ٣٤٠) .

(٥) الممكن : هو عبارة عما لو فرض موجوداً أو معدوماً ، لم يلزم عنه لذاته محال ، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج . المبين (ص ٧٩) ، وأما الممكن العام : فهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين . الكلبيات (ص ١٨٥) .

(٦) الممكن الخاص : هو سلب الضرورة عن الطرفين . المصدر نفسه .

وكفعل الصبي فإنه لا يوصف بالإباحة ، أو عقلاً كالممكن الخاص الذي لا
يتمتع وجوده ولا عدمه^(١) .

فعلى هذا ، النسخ التي فيها مما استوى الأمران فيه مع لفظة فيهما^(٢)
موجهة^(٣) ولا تكرار ؛ لأن ما استوى طرفاه شرعاً أعم من المباح ، لأن فعل
الصبي كذلك وليس بمباح ، ومع إسقاطهما ما استوى الأمران فيه أعم من
كونه شرعاً أو عقلاً ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فلا يحمل على أحدهما
عيناً ، فالنسخ التي فيها فيهما أوضح ، ويتناول ما لا يتمتع وجوده ولا عدمه
وهو الممكن الخاص .

ويطلق الجائز على ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار الاستواء
وباعتبار الامتناع ، فيطلق على ما يشك أنه لا يتمتع شرعاً ، وعلى ما يشك
استواء الأمرين فيه عقلاً .

فالجائز للمباح بالتفسير الأول ، وأعم منه بالثاني والثالث ، ومباين له
بالتفسير الأخير ، والثالث أخص من الثاني ، وهما مباينان للأخير .

قال : (مسألة : الإباحة حكم شرعي ، خلافاً لبعض المعتزلة . [الإباحة حكم شرعي]
لنا : أنه خطاب الشارع .

قالوا : انتفاء الحرج ، وهو قبل الشرع) .

أقول : الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة^(٤) ، فإنهم يقولون :

(١) راجع الإحكام (١١٤/١) .

(٢) حلت نسخة الشارح من كلمة فيهما .

(٣) في (أ) : متجهة .

(٤) راجع المستصفي (٧٥/١) ، الحصول (ج/١ق/٢/٣٥٩) ، الإحكام (١١٥/١) ، شرح

المباح ما لا حرج في فعله وتركه ، وذلك ثابت قبل الشرع .

ونحن ننكر ذلك ونقول : الإباحة خطاب الشارع بالتحخير ، فالنزاع لفظي ؛ لأنها إن فسرت بإذن الشارع ، كانت حكماً شرعياً ، وإن فسرت بانتفاء الحرج ، كانت حكماً عقلياً^(١) .

قال : (المباح غير مأمور به خلافاً للكعي .

المباح غير
مأمور به]

لنا : أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح .

قال : كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وتأول الإجماع على ذات الفعل ، لا بالنظر إلى ما يستلزمه جمعاً بين الأدلة .

وأجيب بجوابين :

أحدهما : أنه غير متعين لذلك ، فليس بواجب ، وفيه تسليم أن الواجب واحد ، فما فعله فهو واجب قطعاً .

الثاني : إلزامه أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجباً ، وهو يلتزمه باعتبار الجهتين ، ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عادي فليس بواجب ، وقول الأستاذ : تكليف ، بعيد) .

أقول : المباح غير مأمور به عند الجمهور^(٢) .

◀

تفحيف الفصول (ص ٧٠) ، نهاية السؤل (١/٨٠) ، المسودة (ص ٣٦) ، البحر المحيط (١/٢٧٧) ، تيسير التحرير (٢/٢٢٥) .

(١) راجع بيان المختصر (١/٣٩٨) ، البحر المحيط (١/٢٧٧) .

(٢) راجع إحكام الفصول (ص ٧٦) ، المستصفي (١/٧٤) ، الإحكام (١/١١٥) ، كشف الأسرار (١/٢٧٤-٢٧٥) ، الموافقات (١/٨٠) ، البحر المحيط (١/٢٧٩) ، شرح الكوكب المنير

◀

وقال الكعبي^(١) وأتباعه من المعتزلة : لا مباح في الشرع ، بل كل ما يفرض مباحاً ، فهو واجب مأمور به .

قال أيضاً : المباح مأمور به ولكن دون المندوب ، كما أن المندوب دون الواجب^(٢) .

حجة الجمهور^(٣) : أنه لو كان مأموراً به ، لترجح فعله على تركه ، أما الملازمة : فلأن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ، وأما بطلان التالي : فلأن المباح لا ترجيح فيه على ما سبق من تعريفه ، وللكعبي منع عدم الترجيح تفرعاً على القول بوجوبه .

والحق أن النزاع لفظي ؛ لأنه إن أريد أنه مأمور به باعتبار ذاته فليس كذلك ، ودليله لا ينهض عليه ، ودليل الجمهور ينفيه ، وإن أريد أنه مأمور به بالتبعية ، باعتبار توقف الواجب عليه بوجه فهو مأمور به ، وإن كان المصنف منعه ، لكن فيه ما تقدم .

احتج الكعبي^(٤) : بأن كل مباح هو ترك حرام ، إذ ما من شيء يوصف

↔ (٤٢٤/١) .

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي ، رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية ، والكعبي نسبة إلى قبيلة بني كعب ، له آراء في علم الكلام ، وآراء في أصول الفقه ، منها : أن المباح مأمور به ، وله كتب كثيرة في علم الكلام ، توفي سنة (٣١٩هـ) . انظر البداية والنهاية (٢٨٤/١١) ، وفيات الأعيان (٢٤٨/٢) ، الفتح المبين (١٧٠/١) .

(٢) انظر رأي الكعبي في شرح اللمع (١٥٠/١) ، البرهان (٢٩٤/١) ، المستصفى (٨٢/١) ، المحصول (ج ١/ ق ٣٤٩/٢) ، الإحكام (١١٥/١) .

(٣) راجع إحكام الفصول (ص ٧٧) ، الإحكام (١١٦/١) ، الموافقات (٨٠/١) .

(٤) انظر الإحكام (١١٦/١) ، نهاية السؤل (٢٥٢/١) .

بالإباحة إلا ويتحقق بمباشرة ترك حرام ما ، وكل ما هو ترك حرام واجباً
إجماعاً ، فالمباح واجب ، وهنا تم دليله .

وقوله : «وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» جواب عن سؤال مقدر
وهو : أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح ، غايته أنه يحصل بفعل المباح .
وأجاب : بأنه لا يضرب ، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ،
وألزم أن الدليل والدعوى في مصادمة الإجماع فلا تسمع ؛ لأن الإجماع على
أن فعل المكلف ينقسم إلى مباح وواجب ، ولا شيء من المباح بواجب ،
واعتذر عن الإجماع بأن ما ذكرنا من الدليل قطعي ، فيجب تأويل الإجماع
بذات الفعل ، فيخص الإجماع بذلك جمعاً بين الأدلة ؛ إذ الإجماع على
انقسام الفعل إلى الأحكام الخمسة بالنظر إلى ذاته لا بالنظر إلى ما يستلزمه من
ترك الحرام ، فيكون بحسب ذاته مباحاً ، وبحسب ما يستلزمه واجباً ،
والتخيير باعتبار الذات لا ينافي الترجيح باعتبار ، فلا خرق للإجماع .

وأجيب بجوابين غير مرضيين عند المصنف :

الأول : لا نسلم أن فعل المباح لا يتم ترك الحرام إلا به ، وسند المنع أنه
غير متعين لذلك ، لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح من واجب أو مندوب ،
فلا يكون المباح واجباً عيناً ، وضعفه بأن فيه تسليم أن الواجب أحدهما لا
بعينه ، فما فعل فهو واجب قطعاً ، غاية ما في الباب أنه واجب مخير لا
معين ، وهو لم يدع إلا أصل الوجوب .

لا يقال : قوله : «فما فعله فهو واجب قطعاً» إن أراد أنه واجب
بخصوصه فممنوع ، وإن أراد أنه واجب لاشتماله على الواجب الذي هو

مسمى الضد فمُسَلَّم ، ولا يفيد الكعبي ، لأن مدعاه وجوب كل معين لا وجوب مسمى الضد .

لأننا نقول : كل واحد من المعينات من أفراد المباح ومن أفراد الواجب والمندوب والمكروه ، تصير لترك الحرام كخصال الكفارة ، فيكون فرداً من أفراد الواجب ، وأيضاً : إذا وجب ذلك الفرد الذي حصل به ترك الحرام لا قائل بالفرق .

الجواب الثاني : النقض ، وهو أنه لو صح الدليل المذكور ، لزم كون الصلاة حراماً إذا ترك بها واجباً ، كالزكاة الواجبة على الفور ، أما الملازمة : فلأن الزكاة التي تجب على الفور لا تتم إلا بترك الصلاة ، فيكون ترك الصلاة واجباً ، فتكون الصلاة حراماً ، وهو باطل ، وضعفه بأن للكعبي أن يلتزم كون الصلاة واجبة بالنظر إلى ذاتها ، حراماً باعتبار تركه الزكاة بسببها ، كالصلاة في الدار المغصوبة .

ثم لما رأى المصنف ضعف ما ردَّ به قول الكعبي ، قال : لا مخلص من دليله إلا يمنع أن ما لا يتم الواجب إلا به إن كان عقلياً أو عادياً واجب . والمصنف إنما خالف الجمهور فيما لا يتم الواجب إلا به لهذا الغرض ، ولا حاجة إلى شيء من هذا ؛ لأن مراد الكعبي إن كان أن المباح واجب على البديل كالمخير فهو حق ، وإن أراد أنه واجب عيناً فباطل .

ثم قال : (وقول الأستاذ : الإباحة تكليف ، بعيد)^(١) ، لما كان هذا

(١) يرى الإمام أن مراد الأستاذ من كون الإباحة تكليف هو ورود التكليف باعتقاد إباحتها ، والتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفاً بذلك المباح ، وهو تأويل بعيد . راجع المحصول

القول يشارك قول الكعبي ، لاستلزام قول الكعبي أنه تكليف ، قال : إنه بعيد ؛ لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ، ولا طلب في المباح .

والنزاع لفظي ؛ لأن من قال : الإباحة تكليف ، لا بالنظر إلى أصل [١٤٣/أ] الفعل ، بل بالنظر إلى وجوب اعتقاد / كونه مباحاً .

والعجب من المصنف ، حَكَمَ بالبُعد هنا وجعله خلافاً ، وجعله لفظياً في قوله : (المندوب ليس بتكليف) .

قال : (المباح ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان للحكم . [المباح ليس بجنس للواجب]

لنا : لو كان جنساً له لاستلزم النوع التخيير .

قالوا : مأذون فيهما ، واختص الواجب .

قلنا : تركتم فصل المباح) .

أقول : المحققون^(١) على أن المباح ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان

للفعل الذي هو متعلق الحكم الشرعي^(٢) .

وقوله : (نوعان للحكم) مجاز ، وظن قوم أنه جنس للواجب^(٣) .

واحتج عليهم : بأنه لو كان المباح جنساً للواجب ، لاستلزم النوع

التخيير بين الفعل والترك ، لاستلزام الخاص مما يستلزمه العام ، واللازم

باطل ؛ لأن ذلك ينافي حقيقة الوجوب .

← (ج/١/ق/٢/٣٥٨) .

(١) في (ب) : إن المحققون هكذا .

(٢) راجع إحكام الفصول (ص ١١٣) ، المستصفي (١/٧٣) ، الإحكام (١/١١٧) ، البحر

المحيط (١/٢٣٢) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (١/١٧٢) .

(٣) راجع المستصفي (١/٧٣) ، فواتح الرحموت (١/١٠٣) ، تيسير التحرير (٢/٢٢٧) .

احتج الآخرون : بأنهما اشتركا في الإذن ؛ إذ كل واحد منهما مأذون فيه ، واختص الواجب بفصل المنع من الترك ، فالمأذون الذي هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنساً له .

أجاب : بأنكم تركتم فصل المباح ، إذ ليس هو المأذون في فعله فقط ، بل وفي تركه ، وبهذا القيد لا يكون مشتركاً ، بل مباحاً .

والحق أن البحث لفظي ؛ لأن من فسّر المباح بالمأذون في فعله فقط ، فلا نزاع في أنه جنس ، ومن فسره بأنه المأذون في فعله وفي تركه ، فلا شك أنه مباح للواجب .

ويصح أن يحمل على بعد : (تركتم فصل المباح)^(١) على الفصل في اصطلاح الفقهاء لا المنطقيين ، أي قسم المباح ، لامتناع وجود الجنس في الخارج دون الفصل ، فيجوز قول الكعبي^(٢) .

ومن هنا نشأ الخلاف في الوجوب إذا نسخ ، هل يبقى الجواز ؟ .
فقال الحنفية : لا يبقى^(٣) ، وهو قول الغزالي^(٤) .

وقال غيره من الشافعية : يبقى الجواز^(٥) .

(١) أي قول المصنف : (تركتم فصل ...) .

(٢) وهو أن المباح مأمور به كما سبق بيانه في المسألة السالفة .

(٣) نسبه السرخسي للحنفية العراقيين . راجع أصول السرخسي (١/٦٤) .

(٤) انظر المستصفي (١/٧٣) ، وقد ذهب إليه الباجي ، والشيرازي ، والقاضي أبو يعلى . راجع

إحكام الفصول (ص ١١٢) ، شرح اللمع (١/١٨٧) ، المسودة (ص ١٦) .

(٥) راجع المحصول (ج ١/٢/٣٤٢) ، التحصيل (١/٣١٢) ، البحر المحيط (١/٢٣٥) ، فواتح

الرحموت (١/١٠٣) .

حجة الخفية^(١) : أنهما متباينان ، ولو سلمّ فما هو جزء لواجب منتفٍ بانتفائه ، لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ، ولا وجود للأعم إلا مشخصاً ، فالجواز الباقي ليس جزء الوجوب قطعاً ، بل هو حكم آخر يثبت بدليل منفصل .

قال الآخرون^(٢) : الدال على الوجوب دال على الجواز تضمناً ، فالوجوب مركب ، وارتفاعه يكفي فيه ارتفاع جزءه ، فالدليل الدال على الجواز سالم عن المعارض ، فيثبته عملاً به ، والأول أصح .

[خطاب الوضع] قال : (خطاب الوضع ، كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال ، والمعنوية كالإسكار ، والملك ، والضمان ، والعقوبات .

وبالمنع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم ، كالأبوة في القصاص . وبالمنع للسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة ، فإن كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة) .

أقول : لما فرغ من بيان الأحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير ، شرع في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع^(٣) ، وهي أصناف^(٤) :

(١) راجع أصول السرخسي (١/٦٤) .

(٢) راجع حجج القائلين ببقاء الجواز عند نسخ الوجوب في المحصول (ج١/٢/٣٤٢) ، فواتح الرحموت (١/١٠٣) .

(٣) معنى الوضع : هو أن الشرع وضع أموراً سميت أساباً وشروطاً وموانع ، يعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات ونفي . راجع شرح تنقيح الفصول (ص٧٩) ، شرح الكوكب المنير (١/٤٣٥) .

(٤) راجع المستصفي (١/٩٣) ، المحصول (ج١/٢/١٣٧) ، الإحكام (١/١١٨) ، التحصيل

(١/١٧٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص٧٨) ، نهاية السؤل (١/٨٩) ، الموافقات (١/١٢٨)

الأول : الحكم [على]^(١) الوصف المعين بكونه سبياً .

والسبب : عبارة عما يتوصل به إلى مقصود ما ، ومنه سمي الجبل سبياً^(٢) .

وأطلق شرعا على بعض مسمياته لغة : وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعي^(٣) ، فله تعالى في الزاني حكمان : وجوب / الحدّ ، وسببية الزنا ، وينقسم بحكم الاستقراء [١٤٤/١] إلى : وقتي ، ومعنوي .

فالوقتي : ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه ، كجعل زوال الشمس أمارة معرفة لوجوب الصلاة في قوله تعالى : ﴿ **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ** ﴾^(٤) .

والمعنوي : ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب ، كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ ، لا لتحريم شرب الخمر ، فإن ذلك معروف بالنص والإجماع لا بالشدة^(٥) ، فإذا الحكم الشرعي ليس نفس الوصف ، بل حكم الشرع عليه بالسببية ، وكأسباب الملك من الإرث والبيع

البحر المحيط (٣٠٥/١) .

(١) على : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع مادة س ب ب القاموس المحيط (ص ١٢٢) ، مختار الصحاح (ص ٢٨١) ، المصباح

المنير (ص ٢٦٢) .

(٣) تابع فيه الآمدي في الإحكام (١١٨/١) ، وراجع تعريف السبب في المستصفى (٩٤/١) ،

شرح تنقيح الفصول (ص ٨١) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (٩٤/١) .

(٤) الإسراء آية (٧٨) .

(٥) راجع الإحكام (١١٨/١) .

والهبة وغير ذلك ، وأسباب الضمان كالإتلاف والغضب ، وأسباب العقوبات وهي الجناية ، فإنها سبب في القصاص أو الدية ، بهذا صرح في المنتهى^(١) ، فليس الملك والضمان والعقوبة أسباباً ، وإن صح في الأولين فهو ممتنع في الثالث ؛ لأن العقوبات ليست سبباً للقصاص ، بل الجناية هي السبب .

لا يقال : لو كانت السببية حكماً شرعياً لاستدعت سبباً آخر يعرفها ويلزم الدور أو التسلسل ، وأيضاً : الوصف المعرف للحكم ، إن عرفه بنفسه ، لزم كونه معرفاً قبل ورود الشرع ، وإن عرفه بصفة زائدة ، فالكلام فيها كما في الأول ، ويعود الكلام في دور أو يتسلسل .

وأيضاً : الطريق إلى معرفة كون الوصف سبباً للحكم ، ما يستلزمه من الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة وذلك ممتنع ؛ لأنه لو كانت الحكمة معرفة للسببية لأمكن تعريف الحكم بها من غير حاجة إلى توسيط الوصف ، وليس كذلك إجماعاً ، ولكانت معرفة لها قبل ورود الشرع إن كانت الحكمة قديمة ، وتحتاج إلى معرف آخر إن كانت حادثة لخفائها ، ويعود الكلام ويتسلسل ؛ لأننا نقول : معرفة السببية مستندة إلى الخطاب ، أو إلى الحكمة الملازمة للوصف ، مع اقتران الحكم بها في صورة ، فلا يستدعي سبباً آخر يعرفها ، ومنه يعلم جواب الثاني .

جواب الثالث : أن الحكمة المعرفة للسببية ليست مطلق الحكمة ، بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم ، فلا تكون بمجرد معرفة للحكم ؛ لأنها إذا كانت خفية غير منضبطة بنفسها ولا بلزومها الذي هو

(١) راجع المنتهى (٤٠) .

الوصف ، لم تعرف الحكم لحفائها وعدم انضباطها ؛ لاختلافها بحسب الأشخاص والأزمان والأحوال ، ودأب الشرع فيما هذا شأنه ، ردّ الناس إلى الأوصاف الظاهرة المنضبطة دفعاً للحرص عنهم .

وجواب الرابع : أن الحكمة إذا كانت منوطة^(١) بالوصف ، فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة إلى معرف ، ولا يلزم من تقديمها على الشرع أن تكون معرفة ، لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع .

الصف^(٢) الثاني : الحكم على الوصف بكونه مانعاً :

إما للحكم وهو : وصف وجودي ظاهر منضبط ، مستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، كالأبوة في القصاص ، فإنها وصف وجودي ظاهر منضبط مانع لحكم القصاص ؛ لاشتمال الأبوة على ما تقتضي عدم القصاص الذي هو حكم القتل المذكور ، والذي اشتملت عليه كون الأب سبباً في وجود الابن ، فلا يصلح الابن سبباً لإعدامه مع بقاء حكمة السبب ، وهي حفظ النفس ، ووجود السبب وهو / القتل [١٤٥/١] العمد العدوان .

وإما مانعاً لسبب الحكم : وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب ، كالدين على من ملك نصاباً ، فإنه وصف وجودي مقتض لإخلال حكمة سبب وجوب الزكاة ، فإن حكمة السبب الذي هو ملك النصاب مواساة الفقراء من فضل ماله ، ولم يدع الدين في المال فضلاً ، فحكمة المانع تخل

(١) في (أ) : مضبوطة .

(٢) في (أ) : الرصف .

بحكمة السبب ؛ لأن ملك النصاب إنما جعل سبباً إرفاداً^(١) للفقراء ، وهو إذا أدى يبقى فقيراً محتاجاً إلى ما دفع ليخلص ذمته من الدين ، فاستلزم الدين الإخلال بحكمة السبب .

الصف الثالث : الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم ، وحقيقته أن عدمه مستلزم لعدم الحكم ، كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم ، فهذا عدمه مستلزم لعدم الحكم ، وذلك لحكمة في عدمه تقتضي نقيض الحكم أو تخل بحكمة السبب ، فلهذا انقسم إلى شرط السبب ، وإلى شرط الحكم ، ويصح في المستلزم الرفع والنصب على الخير المقدم ، وأشار بقوله : (فيهما) إلى شرط الحكم ، وشرط السبب .

مثال شرط السبب : القدرة على التسليم في باب البيع ، فإنه شرط صحة البيع الذي هو سبب الحكم بانتقال الملك ، وحكمة صحة البيع هي إباحة الانتفاع بالمبيع ، المتوقف على القدرة على الانتفاع ، المتوقف على القدرة على التسليم ، فعدمها يخل بحكمة السبب .

مثال شرط الحكم : الطهارة للصلاة ، لاشتمال عدم الطهارة مع الإتيان بمسمى الصلاة على ما يقتضي نقيض الحكم ، فإن عدمها يستلزم الحدث المنافي للتعظيم ، وذلك يقضي نقيض الحكم الذي هو الثواب ، مع وجود سبب الحكم وهو الصلاة ، وبقاء حكمة السبب وهو التوجه إلى جناب الحق ، فعلى هذا يكون أعطى الأول للثاني ، والثاني للأول ، وكذا هو في الأحكام .

(١) في (أ) : إرفاقاً .

وجعل بعض الشراح القدرة على التسليم شرط حكمة الحكم^(١) ، فإن عدمه ينافي حكمة صحة البيع التي هي إباحة الانتفاع ، وجعل شرط السبب الطهارة للصلاة ، فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة ، فأعطى الأول للأول ، ويكون على هذا ضمير فيهما راجع إلى حكمة الحكم وحكمة السبب ، والأول لولا ما فيه من جعل الثواب حكماً أولى ؛ لأن الصحة ليست حكماً شرعياً على ما سيذكر .

قال : [(وأما الصحة والبطلان ، أو الحكم بهما بأمر عقلي ؛ لأنهما [الصحة والبطلان] إما كون الفعل مسقطاً للقضاء ، أو موافقة أمر الشارع . والبطلان والفساد نقيضها .

الخنفية : الفاسد المشروع بأصله ، الممنوع بوصفه .
وأما الرخصة : فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ، كأكل الميتة للمضطر ، والقصر والفطر في السفر ، واجباً ، ومندوباً ، ومباحاً) .
أقول : أما الصحة والبطلان ، فقال صاحب الإحكام : «إنهما من أحكام الوضع والإخبار»^(٢) ؛ لأن الحكم بصحة العبادة وبطالانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير .

وقال قوم : الصحة معناها الإباحة ، والبطلان معناه الحرمة^(٣) .

(١) ذهب إلى هذا التستري والقطيبي . انظر النقود والردود (١٣٨/أ) .

(٢) راجع الإحكام (١١٨/١) .

(٣) لم أقف على أصحاب هذا القول ، وراجع تعريف الصحة والبطلان في التلخيص (١٧٣/١) ، المستصفي (٩٤/١) ، البرهان (١٤٢/١) ، الإحكام (١٢١/١) ، الإبهاج (٦٧/١) ، الموافقات (٢٠٢/١) ، تيسير التحرير (٢٣٣/٢) .

وذهب المصنف إلى أن الصحة والبطلان ، أو الحكم بالصحة والبطلان [١٤٦/١] (١) أمر عقلي لا يحتاج إلى توقيف من الشرع ؛ لأن الصحة في العبادات موافقة الأمر عند المتكلمين (٢) / ، وإن وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة ، وعند الفقهاء كون الفعل مسقطاً للقضاء (٣) .

لا يقال : القضاء لم يجب ، فكيف يسقط ؟ .

لأننا نقول : المعنى رفع وجوبه ، وهو مناقشة لفظية .

وأما في المعاملات : فترتب الأثر المطلوب منها عليها شرعاً (٤) .

ولو قيل : العبادة صحيحة بهذا التفسير ، لكان حسناً .

لا يقال : فإذا يلزم ترتب الثواب على الصلاة الصحيحة ، وهو غير

لازم ؛ لجواز إحباط العمل .

لأننا نقول : المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه .

واستبعد المصنف كون الصحة أو الحكم بها أمر شرعي ، صرح به في

المنتهى (٥) ؛ لأن العبادة إذا اشتملت على أركانها وشرائطها ، حكم العقل

بصحتها بكل واحد من التفسيرين ، سواء حكم الشارع بالصحة أم لا .

قيل (٦) : إن أراد بكونه أمراً عقلياً ، أنه لا مدخل للشرع فيه فممنوع ؛

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٢) الإحكام : (١٢١/١) .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المنتهى (ص ٤١) .

(٦) قاله القطبي . النقود والردود (١٣٩/ب) .

لتوقف الحكم على الشيء بكونه موافقاً لأمر الشارع على تصور أمره ، وإن لم يرد ذلك ، بل أراد وهو الأقرب أن الفعل له مدخل في الحكم لا أنه يستقل بكونه صحيحاً ، فلا نسلم بعده ، والحق ما ذهب إليه المصنف ؛ لأنهما صفتان للفعل الحادث ، وحدوث الصفة توجب حدوث الموصوف ، فلا يكونان حكيمين شرعيين وإن توقفا على الشرع .

وأما الصحة في المعاملات ، فقيل : لم يتعرض لها المصنف^(١) ، والأظهر أيضاً : أنها أمر عقلي ؛ لأنه إذا كان الشيء مشتملاً على الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع ، حكم العقل بترتب أثره عليه شرعاً ، سواء حكم الشرع بالصحة أم لا .

قلت : صرح بأنها في المعاملات حكم شرعي ، حيث قال في الإيماء : فإن ذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط ، مثل : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(٢) ، ثم قال^(٣) : والحل يستلزم الصحة^(٤) ، والبطلان والفساد نقيضاً للصحة بكل من الاعتبارين ، فهما مترادفان^(٥) .

وقال الحنفية : الباطل الذي لم يشرع بأصله^(٦) ، كبيع الملاقيح^(٧) .

(١) قاله الأصفهاني . بيان المختصر (١/٤٠٩) .

(٢) البقرة آية (٢٧٥) .

(٣) أي المصنف .

(٤) راجع قول المصنف في (أ/٤٨٣) .

(٥) وهو رأي الجمهور . راجع المحصول (ج١/٢٠٤/١٤٣) ، الإحكام (١/١٢٢) ، شرح

الكوكب المنير (١/٤٧٤) .

(٦) راجع ميزان الأصول (ص٣٩) ، تيسير التحرير (٢/٢٣٦) ، أنيس الفقهاء (ص٢٠٩) .

(٧) جمع ملقوح ، وهو ما سيكون في بطون الإبل . راجع الرد المختار على الدر المختار (٥/٥٣) .

والفاسد : ما شرع بأصله دون وصفه^(١) ، كبيع الدرهم بالدرهمين ، فإنه مشروع من حيث إنه بيع ، فإذا طرح الزيادة عندهم صح ، ولم يحتاج إلى تحديد عقد ، فإن ثبت لهم ذلك فلا مشاحة في التسمية ، وهو أيضاً أمر يدركه العقل ؛ لأنه متى لم تكن موافقة لأمر الشارع ، أو غير مسقطة للقضاء ، أو لم يترتب الأمر عليها ، حكم العقل بالبطلان والفساد .

[الرخصة] **وأما الرخصة :** فالمشروع [لعذر]^(٢) مع قيام المحرم لولا العذر^(٣) .

وقال : (المشروع) ولم يقل : ما جاز فعله ؛ ليتناول الفعل والترك ؛ لأن الترك وإن كان فعلاً لكن على قول ؛ لأن الترخيص قد يكون بالترك ، كإسقاط لركعتين من الرباعية في السفر .

وقال : (لعذر) ليخرج ما شرع لا لعذر ، كوجوب الصلاة .
وقوله : (مع قيام المحرم) احترازاً من المشروع لعذر لا مع قيام المحرم ، كالإطعام في الظهر ؛ لأن عند فقدان الرقبة لا يكون الإعتاق واجباً ، وإلا لزم التكليف بالمحال .

وقال : (لولا العذر) لأنه عند وجوده لا يكون المحرم قائماً ، وإلا لزم اجتماع الجواز والتحريم .

وحاصله : أن دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به ، وكان التخلف به لمانع

(١) راجع ميزان الأصول (ص٣٩) ، تيسير التحرير (٢/٢٣٦) ، أنيس الفقهاء (ص٢٠٩) .

(٢) لعذر : ساقطة من (ب) .

(٣) ذكره الآمدي مع اختلاف في اللفظ . الإحكام (١/١٢٢) ، وراجع تعريف الرخصة في

المستصفي (١/٩٨) ، ميزان الأصول (ص٥٥) ، المحصول (ج١/٢/١٥٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص٨٥) .

كان في حق المكلف لولاه ثبتت الحرمة في حقه ، فهو الرخصة ، وإلا فهو العزيمة ، ويلزم عليه أن يكون الإطعام في الظهر رخصة ، ثم الرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر ، وقد تكون مندوباً كقصر المسافر الصلاة ، وقد تكون مباحة كفطر المسافر في رمضان / ، واستعمل المصنف [١٤٧/أ] اللف والنشر .

والعزيمة : ما لزم العباد بإلزام الله تعالى^(١) ، صرح به في المنتهى^(٢) ، [العزيمة] فيختص حسب الاقتضاء بالواجب ، ولا يتوهم من تركها هنا أنها تقابل الرخصة .

وعُلم مما ذكر أنهما من خطاب الاقتضاء والتخيير لا من خطاب الوضع .
قال : (المحكوم فيه : الأفعال .

[المحكوم فيه:

الأفعال]

مسألة : شرط المطلوب الإمكان ، ونسب خلافه إلى الأشعري ، والإجماع على صحة التكليف مما علم الله تعالى أنه لا يقع .

لنا : لو صح التكليف بالمستحيل ، لكان مستدعى حصوله ، ولا يصح أنه لا يتصور وقوعه ، واستدعاء حصوله فرعه ؛ لأنه لو تصور مثبتاً ، لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته ، وهو محال .

فإن قيل : لو لم يتصور ، لم تعلم إحالة الجمع بين الضدين ؛ لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره .

(١) تابع فيه الأمدي في الإحكام (١/١٢٢) ، وراجع تعريف العزيمة في المستصفى (١/٩٨) ، ميزان الأصول (ص ٥٤) ، المحصول (ج ١/٢/١٥٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٨٧) .
(٢) راجع المنتهى (ص ٤١) .

قلنا : الجمع المتصور جمع المختلفات ، وهو المحكوم بنفيه عن الضدين ، ولا يلزم من تصوره منفيًا تصوره مثبتًا .

فإن قيل : يتصور ذهنًا للحكم عليه ، ولا في الخارج .

قلنا : فيكون الخارج مستحيلًا ، والذهني بخلافه ، وأيضًا : يكون حكمًا بالاستحالة على ما ليس بمستحيل ، وأيضًا : الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج) .

أقول : لما فرغ من الحكم وأبحاثه ، شرع في المحكوم فيه ، وهي أفعال المكلفين .

واعلم أن الأفعال إن كانت ممتنعة لذاتها ، فلا يجوز طلبها والتكليف بها عند المحققين^(١) ، ونسب خلافه إلى الأشعري^(٢) ، ونقله صاحب الإحكام عنه قولاً^(٣) ، أما إن كانت الأفعال ممكنة لذاتها ، سواء كانت ممتنعة للغير وهو الذي عليم الله أنه لا يقع أولاً ، فالإجماع على صحة التكليف بها^(٤) .

واحتج على مختاره : بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعي حصوله في الخارج ، أما الملازمة : فلأن التكليف به هو طلبه ، وهو استدعاء حصوله ، وأما بطلان التالي : فلأن المحال لذاته غير متصور الوقوع

(١) راجع المستصفي (١/٨٦) ، الإحكام (١/١٢٤) ، شرح الكوكب المنير (١/٤٨٥) ، تيسير التحرير (٢/١٣٧) .

(٢) واختاره الطوفي من الحنابلة . راجع الإحكام (١/١٢٤) ، راجع مختصر الطوفي (ص ١٥) .

(٣) في الإحكام (١/١٢٤) ، قال الآمدي : «وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل» .

(٤) القول بصحة التكليف به إجماعاً ، تابع المصنف فيه الآمدي . انظر الإحكام (١/١٢٤) .

وكلما هو غير متصور الوقوع يمتنع طلبه .

أما الأولى : فالأنه لو تحقق تصور وقوعه خارجاً في نفس الطالب ، لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته ؛ لأنها لما كانت مستلزمة للوقوع في الخارج يكون تصور وقوعها في الخارج مخالفا لها ؛ لأن التصور حصول صورة الشيء في الذهن ، فيكون تصور وقوعها في الخارج حصول صورتها في الخارج في الذهن ، وإذا لم يكن لوقوعها في الخارج تحقق ، لاستحالة تكون صورته الحاصلة في الذهن غير مطابقة له ، ويستحيل على الله تعالى تصور الأمر على خلاف ماهيته ؛ لأنه جهل متصور ذاته مع عدم ما يلزم فإنه يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته ، وإنا لو تصورنا أربعة ليست بزواج ، وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة ، فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة ، وأما الكبرى ؛ فلأن استدعاء الحصول [فرع تصوره ، فإذا انتفى انتفى ، وقرر أيضاً ببطلان اللازم بوجه آخر وهو : لو كان المستدعي الحصول]^(١) لكان متصور الوقوع لكنه محال ؛ لأنه لو تصور ثبوته فيه لزم تصور المحال على خلاف ماهيته ؛ لأن ماهيته هي ما يمتنع في الخارج ، فما أمكن فيه لا يكون مستحيلاً ، فلا يكون المستحيل مستحيلاً ، فيكون قوله : وهو محال لكونه خلاف المقدر ، لا أنه محال لذاته . وما قيل^(٢) من أنه منقوض بما علم الله أنه لا يقع فباطل ؛ لأنه يتصور وقوعه نظراً إلى ذاته ؛ لأنها لا تنافي الوقوع .

/ قلت : وفي هذا الدليل نظر ، أما أولاً : فإننا نمنع ، إذ لا يلزم من [١٤٨/]

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

(٢) هذا الاعتراض ذكره الأصفهاني . بيان المختصر (٤١٤/١) .

التكليف استدعاء الحصول ؛ لجواز أن يكون للابتلاء ، حتى يثاب بسبب البشر ويعذب بسبب الكراهة ، كما صرح به المصنف في غير موضع .

سلمنا : وتمنع بطلان التالي ، ولا يلزم من استدعاء الحصول تصور كونه ثابتاً في الخارج الذي هو محال ، واللازم من استدعاء الحصول تصور المحال فقط ، ولا يلزم من تصوره تصور كونه ثابتاً في الخارج ، حتى يلزم تصور الأمر على خلاف ماهيته ، ويكفي في الحكم تصور المحكوم عليه بوجه .

ثم أورد المصنف معارضة في المقدمة الصغرى من بطلان اللازم ، وتوجيهها : لو لم يتصور وقوع المحال ، امتنع التصديق بإحالة وقوع الجمع بين الضدين ؛ لأن التصديق بثبوت الشيء للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء ، فالحكم بإحالة وقوع الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع بين الضدين ، والمراد بالعلم في الموضوعين التصديق ؛ لأن العلم قد يخص به .

أجاب : بأننا لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقاً ، بل انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، وما ذكرتم استدعي تصوره مطلقاً لا تصوره مثبتاً .

وبيانه : أن المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة ، وهو المحكوم بنفيه عن الضدين ، فنحن لا نتصور الضدين أولاً ثم نحكم على اجتماعهما بالاستحالة ، بل العقل يحكم سلب الاجتماع المتصور بين المختلفات ، كالاتحاد المتصور بين السواد والحركة في الجسم المتحرك عن الضدين ، وسلب الاجتماع عن الضدين لا يتوقف على تصورهما مجتمعين .

وقوله : (العلم بصفة الشيء فرع تصوره) ممنوع ؛ لأن النسب

والإضافات لا تفعل في أنفسها ويصدق ثبوتها لغيرها .

سلمنا : ولا يلزم من سلب الشيء عن الغير ثبوت ذلك الغير ؛ لأن السالبة لا تستدعي وجود موضوع .

سلمنا : والإحالة صفة للاجتماع المطلق المتصور بين المختلفات ، والمراد أن مثل ذلك الاجتماع يستحيل في الضدين .

و قوله : (لا يلزم من تصوره منفيًا تصوره مثبتًا) لدفع قول من قال : تصور السلب يتوقف على تصور الإيجاب ، كما في العدم والملكة ، إذ سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوته له ، بل يتوقف على تصور ثبوته فقط ، وتصور العام لا يستلزم تصور الخاص ، ويلزم من انتفاء الجمع بين المختلفات عن الضدين انتفاء الجمع المطلق عنهما ؛ لأنه إذا لم يكن للمطلق وجود إلا في اجتماع الأمور المختلفة ، لزم من انتفاء اجتماعهما انتفاء الجمع المطلق .

ثم قوله : (العلم بصفة [الشيء فرع تصوره) إنما يصح إذا اعتبر في الصفة إضافتها إلى الشيء ، كإحالة الجمع بين الضدين في مثالنا ، إذ العلم بصفة [^(١) الشيء مطلقاً ، كالعلم بالزوجية مثلاً التي هي صفة الأربعة لا تتوقف على تصور الأربعة ، بخلاف الحكم بزوجية الأربعة فإنه يتوقف على تصورها .

لا يقال : فعلي هذا لا يناقض قولنا : الضدان لا يجتمعان ، قولنا : الضدان يجتمعان ، لعدم اتحاد الموضوع ؛ لأن الحكم عليه نفيًا جمع المختلفات

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

[١٤٩/أ] الغير / متضادة ، والمحكوم بثبوتها جمع المتضادة ، لأننا نقول : أعم كما تقدم ، ويلزم من نفي الأعم نفي الأخص .

واعلم أن بحث المصنف يستلزم عدم عموم تعلق علم الله تعالى ، والحق العموم .

ثم أورد المصنف أيضاً معارضة أخرى في المقدمة ، وتوجيهها أن يقول : اجتماع الضدين مقصود هنا ، لأننا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بأنه معدوم ومستحيل ، وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت ، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن ، وذلك كاف في طلبه ، ولا يلزم تصور الشيء على خلاف ماهيته .

ثم أجاب عنه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الذهني يكون ممكناً إذ المقدر وقوع الجمع فيه ، والخارج يكون مستحيلاً ، ولا نزاع في التكليف بالأول^(١) ، إنما النزاع في التكليف بالمتنع لذاته في الخارج ، فلا يكون المستحيل هو المتصور .

الثاني : أن الحكم بالاستحالة يكون على المتصور ، وقد ذكرتم أن ذلك هو الذهني وهو غير مستحيل ، ضرورة أن المحال ممكن الوقوع في الذهن وإن كان ممتنعاً في الخارج ، فقد حكتم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل .

الثالث : أن تصوره ذهنياً لا يكفيكم ولا يضرنا ؛ لأن حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج ؛ لأنه لو لم يتصور وقوعه في الخارج استحالة الحكم باستحالته فيه ، وقد بينا أنه لا يتصور ؛ لأنه تصور

(١) في (ب) : بالأولى .

للأمر على خلاف ماهيته .

قيل : في الأجوبة نظر^(١) :

أما الأول : فلأن معنى قولنا : اجتماع الضدين محال في الخارج ، ليس هو أن ما يصدق عليه اجتماع الضدين في الخارج فهو محال في الخارج ، كما في قولنا : كل إنسان حيوان في الخارج ، بل معناه : أن اتصاف الضدين بالاجتماع المطلق في الخارج محال ، وهذا لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج ، فإنه من القضايا الذهنية لا الخارجية .

وأما الثاني : فلأن الخصم لا يسلم أن المستحيل لذاته هو ما يمتنع تصوره .
وأما الثالث : فلأن الحكم على المستحيل الخارجي بما ذكرنا من التغير لا يستدعي تصوره في الخارج .

قال : والجواب الحق أن يقال : الجمع المتصور جمع المختلفات ... إلى آخره .

قلت : الأول والثاني غير موجهين ؛ لأنه ما ادعى وجود الموضوع في الخارج ، ولا قال في الجواب : إن المستحيل لذاته هو ما يمتنع تصوره .
قال : (المخالف : لو لم يصح لم يقع ؛ لأن العاصي مأمور ، وقد علم الله أنه لا يقع ، وأخبر أنه لا يؤمن ، وكذلك من علم بموته ، ومن نسخ عنه قبل تمكنه ؛ ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل ، فقد كلف غير مستطيع ؛ ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى ، ومن هذين نسب تكليف المحال للأشعري .

(١) هذه الاعتراضات أوردها القطبي والخنجي . انظر النقود والردود (١٤٢/ب ، ١٤٣/أ) .

وأجيب : بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع ؛ لجوازه منه ، فهو غير محل النزاع ، وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل .
قالوا : كلف أبا جهل تصديق رسول الله ﷺ في جميع ما جاء به ومنه ألا يصدقه ، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه ، وهو مستلزم أن لا يصدقه .

والجواب : أنهم كلفوا تصديقه ، وإخبار رسوله ﷺ كإخبار نوح ، ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم .
نعم ، لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع) .
أقول : احتج المجوز بوجهين :

[١٥٠/١] / الأول : لو لم يصح لم يقع واللازم باطل ، أما الملازمة : فلانعكاس كل ما وقع فهو ممكن بعكس النقيض إلى الملازمة ، وأما بطلان التالي فمن وجوه :
الأول : أن العاصي بترك الفعل مأمور بالإتيان به ، وإلا لم يكن عاصياً بتركه ، ويمتنع منه الفعل ؛ لأن الله تعالى علم أنه لا يقع ، وخلاف معلوم الله تعالى محال ، وإلا لزم جهله تعالى عن ذلك ، فيكون الممتنع مأموراً به .
وأيضاً : الكافر مكلف بالإيمان ، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يؤمن ، لقوله تعالى : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١) ، فوقع الإيمان فيهم محال ، وإلا لزم كذب خبره تعالى ، فيكون التكليف بالممتنع واقعاً .
ومنها : أنه تعالى كلف من علم بموته قبل تمكنه من الفعل [المأمور به ، وهو حينئذ يمتنع منه الفعل ، وكذلك كلف من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل

(١) البقرة آية (٦) .

مع أنه يمكنه [١] الإتيان بالفعل امتثالاً .

ومنها : أن المكلف لا قدرة له على الفعل إلا حال صدور الفعل ، إذ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود ، لاستحالة كون المعدوم مقدوراً ، فيكون الفعل قبل صدوره ممتنعاً ، ضرورة عدم قدرته عليه وهو مكلف إذ ذاك ؛ لأن استدعاء الفعل مقدم عليه ، إذ لا يتصور إلا في المستقبل ضرورة امتناع إيجاد الموجود ، فهو حال التكليف غير مستطيع .

ومنها : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بدليل : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾^(٢) ، ولأنها لو كانت مخلوقة للعبد لكان خالقها بالطبع وهو باطل إجماعاً ، أو بالاختيار فيكون عالماً بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه ، لأنه لا بد وأن يكون مريداً لتفاصيل ما صدر عنه وإلا لم تكن بالاختيار ويلزم من كونه مريداً لها أن يكون عالماً بها وليس كذلك ، فلا تكون مخلوقة [له]^(٣) ، فتكون مخلوقة لله تعالى ، فيكون التكليف بها تكليف بما لا قدرة للعبد عليه ؛ لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله بقدرة العبد .

ومن قول الأشعري : إن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل ، وإن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فنسب إليه القول بالتكليف بالمحال ، وإلا فهو لم يصرح به^(٤) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٢) الصفات آية (٩٦) .

(٣) له : ساقطة من (أ) .

(٤) هو لازم قوله بوجود مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، وقد مرّ في التكليف بالمتنع

لذاته .

والجواب : إن علم الله تعالى وإخباره بعدم وقوع الفعل ، وكون الفعل مع القدرة ، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى ، لا يمتنع تصور وقوع الفعل من المكلف ؛ لجواز تصور الوقوع منه فهو غير محل النزاع ، إذ النزاع فيما يمنع تصور وقوعه لا فيما يمتنع وقوعه لخبر أو علم أو غيرهما ، فهي تجوز صدورهما بحسب الذات من المكلف وإن امتنعت لأمر خارجي ، ولا نزاع فيه .

الثاني : أن ما ذكرتم يبطل الجمع عليه فيكون باطلا ؛ لأنه يستلزم أن تكون التكليف كلها تكليف بالمستحيل ، أما كون القدرة مع الفعل وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى تستلزم كل واحد منها ذلك فواضح ، وأما استلزام العلم ذلك ، فلو جوب وجود الفعل أو عدمه لوجب تعلق العلم بأحدهما ، وأياً ما كان يتعين ويمتنع الآخر ، فالتكليف إما بالواجب أو بالمتنوع ، وكلاهما تكليف بالمحال ، وأما الأخبار والموت والنسخ فلا يعم ، وكون كل تكليف تكليف بالمستحيل باطل ؛ لأن بعض من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ، ومن قال بالوقوع لم يعمم ، وغير المجوز أوضح .

قيل : لا يصح منع الإجماع [مسنداً]^(١) ، إذ^(٢) القائل بهذين - ويكون ما علم الله وقوعه أو أخبر عنه واجباً ، ويكون ما علم عدمه أو أخبر عنه ممتنعاً - يقول : إن التكليف كلها تكليف بالمحال ، [أما عندنا ؛ فلأن شرط المطلوب الإمكان ، وأما عندهم ؛ فلأن إيمان من علم الله أنه لا يؤمن ممكن بحسب ذاته ، ودعوى امتناعه لذاته عناد .

(١) مسنداً : ساقطة من (أ) .

(٢) في (ب) : يكون .

قلنا : وفيه نظر ؛ لأن المستدل يهيم أن الجيب ألزمه أن التكليف كلها تكليف بالمحال لذاته يمنع الاستلزام ، ولا يبقى غير الجواب الأول [١] .

[سلمنا الإجماع / ؛ لكن ظني لا يعارض القواطع .] [١٥١/١]

قلت : وفيه نظر ؛ لأن الأشعري قائل بهذين ، ومجوز للتكليف بالمحال^(٢) ، ومانع للتكليف به في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به ، وفي مسألة تكليف الغافل^(٣) ، وقوله : «الإجماع ظني» نمنعه [٤] .

فإن قيل : في الثالث والرابع نظر ؛ لأن التكليف عند الأشاعرة إنما يتوجه حال المباشرة على ما حكى الإمام في المحصول^(٥) ، وقبل ذلك لا الأمر بل هو إعلام ، فإنه في الزمان الثاني يصير مأمورا به بالمباشرة ، فلم يكلف من علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه .

قلت : لو صح ذلك لم يعص أحد لعدم التكليف .

قيل على الخامس : لا نسلم أنها لو كانت قبله لوجد لها متعلق . سلمنا ، لكن التكليف مع عدم الاستطاعة إنما يلزم لو كلف حال عدم القدرة بالإتيان بالمأمور به إذ ذاك ، أما إذا كلف حال عدم القدرة بالإتيان به حال القدرة فلا ؛ ولأنه يلزم كون قدرة الباري تعالى مع الفعل لا قبله فتكون حادثة .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٢) راجع الأحكام (١٢٤/١) ، نهاية السؤل (٣٤٧/١) .

(٣) يقول الأسنوي : «لأشعري هنا قولان ، نقلهما ابن التلسماني وغيره» . نهاية السؤل (٣١٦/١) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٥) انظر المحصول (ج١/ق٢/٤٥٦) .

وردٌ : بأن القدرة حاصلة قبل صدور الفعل ، وشرط تأثيرها في الفعل الإرادة والداعية ، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط ، فلا تكون القدرة على وجه تؤثر حاصله ، وهو المراد بنفي حصول القدرة ، ولا يلزم حدوث قدرته تعالى ؛ لأن القدرة الأزلية تحدث كل شيء أرادته الله تعالى بالإرادة الأزلية في زمان اقتضت الحكمة البالغة حصوله فيه .

وقوله : «إنما كلف بالمحال بالإيقاع في ثاني حال» [باطل] ^(١) ؛ لأن الإيقاع المكلف به في ثاني حال ، إن كان نفس الفعل ، فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل ، وإن كان غيره عاد الكلام إليه ، بأن نقول : التكليف به إنما يتوجه عند الشروع فيه ، على أن المسألة مشككة ؛ لأن الفعل قبل القدرة المستجمعة لشرائط التأثير يمتنع صدوره ، وعندها يجب صدوره ، فيلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به ، وعلى مذهب الأشاعرة كون الواجب مكلفاً به ، وأنه لا يعصي أحد .

احتجوا ثانياً : بأنه لو لم يخير لم يقع ، بيان بطلان التالي : أن الله تعالى كلف أبا جهل بالإيمان ، وهو تصديق الرسول في جميع ما جاء به ، ومما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه ، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه ، وتكليفه أن يصدقه في هذا الخبر المستلزم ألا يصدقه وإلا لزم كذب خير الله تعالى ، فيكون تكليفاً بالتصديق حالة امتناع التصديق ، وهو تكليف [بالجمع بين الضدين] ^(٢) ، لكونه مكلفاً بتصديق هذا الخبر لأنه مما جاء به ، وهذا الخبر

(١) باطل : ساقطة من (أ) .

(٢) في (ب) : بالمتنع لذاته .

يستلزم ألا يؤمن لاستحالة خلف خير الله تعالى .

والجواب : أنهم لم يكلفوا إلا تصديقه وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه ، لكنه مما علم الله أنه لا يقع ، وإخبار الله لرسوله كإخباره لنوح في قوله : ﴿ **أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ** ﴾^(١) ، لا أنه عليه السلام أخبر أبا جهل بذلك ، ولا يخرج الممكن عن الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي بخير أو علم ، فهو غير محل النزاع ، ويصح أن يضاف إلى الفاعل ، أي إخبار الرسول الأمة كإخبار الله نوحاً ، مع أنهم كانوا مكلفين بالإيمان ، ووجه التشبيه أنه إذا كان إخبار نوح المؤكد بأن لم يخرج الممكن عن إمكانه بعدم إخراج خير الرسول مع عدم تأكيده أولاً ، ولو تركه لكان أحسن ؛ لأن قضية إخبار نوح كقضية أبي جهل ، والخصم استدل بكل منهما ، فله أن يمنع في كل منهما .

ومما أجيب به عن هذا السؤال : أننا لا نسلم أن من الإيمان تصديقه في كل ما أخبر عنه / ، بل في كل ما علم أنه أخبر عنه ، فلا يلزم بالتكليف [١٥٢/١] بصدق هذا الخبر إلا إذا علم أنه خير الله تعالى ، ولو علم ذلك لعلم صدق الرسول ، ولو علم صدقه لم يوجد هذا الخبر منه تعالى لاستلزامه الكذب ، وإذا لم يوجد لم يكلف بتصديقه ، فالتكليف بهذا الخبر يستلزم عدم التكليف به ، فلا يكون مكلفاً به ، وأيضاً : من الإيمان تصديقه في كل ما أخبر به تصديقاً إجمالياً ، أي يعتقد على سبيل الإجمال أن كل خير من أخباره تعالى صدق ، ويلزم منه التكليف بصدق هذا الخبر تصديقاً إجمالياً ، وهو لا يستلزم

(١) هود آية (٣٦) .

التكليف بالمحال لذاته ، إنما المستلزم لذلك التكليف بالتصديق التفصيلي ، وهو مشروط بوجود العلم بهذا الخبر وهو غير مكلف [به]^(١) لما تقدم ، وأيضاً : لا نسلم أن أبا جهل مأمور بالإيمان بعد نزول أنه لا يؤمن ؛ لجواز أن يكون الإخبار بأنه لا يؤمن لتضمنه التكليف ناسخاً في حقه التكليف الأول .

ثم قال المصنف : «نعم لو كلفوا بعد علمهم» ، وهو جواب عن سؤال مقدر تقريره : لو صح التكليف بما علم وقوعه ، لصح التكليف بما علم المكلف انتفاء وقوعه ، وأنت لا تقول به .

وأجاب : بالفرق ، وهو أن الذي لا أقول به في التكليف بالمتنع للغير ، هو ما لو كلفوا بعد علمهم بامتناع الوقوع منهم ، لكن لا استحالة التكليف به لينهض نقضاً ، بل لانتفاء فائدة التكليف التي هي الامتثال والابتلاء ، ومثل هذا التكليف الذي لا يشتمل على فائدة غير واقع ، بل غير جائز شرعاً ، وقد منع المصنف جوازه في قوله : (وأجيب بانتفاء فائدة التكليف) .

قال: (مسألة : حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف
[اشراط حصول التكليف
تكليف الكفار]
قطعا ، خلافاً لأصحاب الرأي .

وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفرع .

والظاهر الوقوع .

لنا : لو كان شرطاً لم تجب صلاة على محدث وجنب ، ولا قبل النية ،

ولا الله أكبر قبل النية ، ولا اللام قبل الهمزة ، وذلك باطل قطعاً) .

أقول : لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلًا حالة

(١) به : ساقطة من (أ) .

التكليف ، بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرطه شرعاً^(١) ، خلافاً للحنفية ، وأبي حامد الإسفرائيني من الشافعية^(٢) ، ولأحد قولي المالكية^(٣) .
والمسألة [مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع ، وهو تكليف الكفار بالفروع ، مع انتفاء شرطها وهو الإيمان ، حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان]^(٤) .

وهذه مسألة مترجمة في أكثر الكتب بالكفار مخاطبون بفروع الإسلام ، وهو أحسن^(٥) ، وإن كان ابن برهان^(٦) قد خطأهم أيضاً محتجاً بأن الكافر

(١) راجع محل النزاع في المسألة في تقريرات الشربيني على حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢١٠/١) ، وراجع أيضاً المستصفي (٩١/١) ، الإحكام (١٣٣/١) ، البحر المحيط (٤١٣/١) .

(٢) نفى ابن أمير الحاج نسبته إلى الحنفية . راجع التقرير والتحجير (١٨٨/١) ، وقد استنكر ذلك محب الدين عبد الشكور نسبته إليهم ، لما يلزم عنه من عدم كون المحدث مكلفاً بالصلاة ، وكذا الجنب ، وألا يكون أحد مكلف بالحج إلا بالإحرام ، ولا بالصلاة إلا بالتحريم... إلخ ، وقال : «كيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر أولي الأيدي والأبصار» . انظر فواتح الرحموت (١٢٩/١) .

(٣) نسبه المازري إلى ابن خويزمنداد . راجع البحر المحيط (٤١٣/١) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٥) هذه المسألة عند الحنفية مبتدأة وليست جزئية للمسألة السابقة ، ولم يتناولوها في كتبهم . انظر فواتح الرحموت (١٢٩/١) ، ويرى أمير بادشاه بأن الخلاف ابتداء هو في جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه . انظر تيسير التحرير (١٤٨/٢) .

(٦) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي ، كان من أصحاب ابن عقيل الحنبلي ثم تحول شافعيًا ، وتفقه على الشاشي والغزالي ، كان حاد الذهن ، حافظًا ، من مؤلفاته : «البيسط» ، و«الوسيط» ، و«الأوسط» ، و«الوجيز» ، توفي سنة (٥٢٠هـ) . راجع طبقات السبكي (٣٠/٦) ، طبقات ابن هداية الله (ص ٢٠١) .

منهي عن الصلاة ، فلا يكون مخاطباً بها^(١) .

قال : وإنما كلف بالتوصل إلى فروع الإيمان ، وهذا مقتضب من البرهان^(٢) .

وإنما قلنا : إنه أحسن ؛ إذ لا خلاف أن المسلم لو بقي محدثاً إلى آخر عمره ، عُوقب على ترك الصلاة إجماعاً .

وقيل : إن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر^(٣) ؛ إذ الانتهاء ممكن مع الكفر بخلاف الائتمار ، والمراد بالشرط الشرعي ما تتوقف عليه صحة الشيء شرعاً لا وجوده ، فخرج عنه الممكن من الأداء الزائل بالنوم ، فإنه شرط في التكليف بأدائه وليس شرطاً في التكليف بوجوبه ، فإنه يجب عليه الصلاة بدخول الوقت ، ولذلك وجب القضاء ولا يجب الأداء ، وخرج التمكن من الفهم الذي ليس حاصلًا للصبي والمجنون ، ولهذا لم يكلفا بأداء الصلاة بعد دخول الوقت ، فهما وإن كانا شرطين شرعيين لكن مما يتوقف / وجود الشيء عليهما ، ويمكن أن يقال : لا حاجة إلى التفصيل ؛ لأن المذكور شرطان عقليان لا شرعيان .

واعلم أن ما ذكر يشكل بالنقاء من الحيض والنفاس ، فإنه شرط شرعي

(١) البحر المحيط (٤١٣/١) .

(٢) راجع البرهان (١٠٧/١) .

(٣) قاله القاضي أبو يعلى ونسبه إلى الإمام أحمد في رواية عنه ، وإلى الجرجاني من الحنفية . راجع العدة (٣٥٩/٢) ، المسودة (ص٤٦) ، وذكر الزركشي في مسألة خطاب الكفار بالفروع سبعة أقوال . البحر المحيط (٣٩٢/١) ، وراجع المسألة في التلخيص (٣٧٩/١) ، شرح اللمع (٢٧٤/١) ، العدة (٣٥٨/١) ، المحصول (ج١/ق٢/٣٩٩) ، الإحكام (١٣٤/١) .

وحصوله شرط في التكليف بالصلاة^(١) ، وهذا إنما جاء من تعميمه ، والكلام معمم في الجواز والوقوع ، أما الجواز فقطعي ، وأما الوقوع فالظاهر الوقوع .
احتج المصنف : بأنه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطاً في التكليف بالمشروط لم تجب صلاة على محدث وجنب ؛ لانتفاء شرطها وهو الطهارة ، ولم تجب الصلاة قبل النية لأنها شرطها وقد انتفت ، ولا الله أكبر قبل النية ، ولا اللام من الله أكبر قبل الهمزة ؛ لأنها شرط في وجوب اللام ؛ لأن الشرع راعى الترتيب في الحروف كما روعي في اللغة ، واللازم باطل .

لا يقال : نمنع بطلان التالي ، وسنده أن أبا هاشم يقول : لو بقي المسلم محدثاً إلى آخر عمره ، لقي الله تعالى وهو غير مخاطب بالصلاة^(٢) ؛ لأننا نقول : معناه أنه غير مخاطب بالأداء لأنها غير واجبة ، بحيث لا يعاقب بتركها ؛ لأن ذلك خرق للإجماع ، فهو مخاطب في الزمان الأول بفعل فيه الإيمان ، والعبادات في الثاني .

واعلم أن هذا لا يعيد إلا إذا ادعى الخصم العموم ، أما في المسألة المفروضة فلا ، إلا أن يكون بالقياس عليه .

قال : (قالوا : لو كلف بها لصحت منه .

قلنا : غير محل النزاع .

قالوا : لو صح لأمكن الامتثال ، وفي الكفر لا يمكن ، وبعده يسقط .

(١) ذكر الزركشي أن بعضهم استثنى مسألة الطهارة من الحيض والنفاس من الموضوع . راجع

البحر المحيط (٤١٢/١) .

(٢) المصدر نفسه (٤١٣/١) .

قلنا : يسلم ، ويفعل كالمحدث) .

أقول : احتج الخصوم بوجهين ^(١) :

الأول : لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأن الصحة موافقة الأمر ، وأما بطلان اللازم : فبالاتفاق .

أجاب : بمنع اللزوم ، وما ذكرتم ليس محل النزاع ، إذ لا نقول ^(٢) : إنه مأمور به حالة كفره ، نعم يصح منه أن يؤمن ويفعل كالمحدث ، فهو مكلف بها حالة الكفر ، وبأدائها بعد شرطها ، أو نقول : معنى صحة تكليفهم أنهم يعاقبون بترك الفروع كما يعاقبون بترك الإيمان ، وإنما يلزم ما ذكرتم لو كلف بأدائها حالة الكفر ، وهذا أولى من الأول ؛ لأن المصنف ذكر الأول جواباً عن شبهتهم الثانية ، وفي بعض النسخ (غير محل النزاع) ، أي نمنع الملازمة فإنه يجوز التكليف عقلاً مع عدم الصحة شرعاً ، وبه صرح في المنتهى ^(٣) .

الثاني : لو كلف بها لأمكن الامتثال ، أما الملازمة : فلأن الإمكان شرط التكليف ، وأما بطلان التالي ؛ فلأن الامتثال حالة الكفر مستحيل لعدم شرطه ، وأما بعده فلا يمكن لسقوط الأمر عنه ، والامتثال فرعه .

والجواب : أنه في الكفر ممكن لذاته ، بأن يسلم ويفعل كالمحدث ، غايته أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول ، ولأننا في الإمكان الذاتي كقيام زيد وقت عدم قيامه فإنه ممكن ، وإن امتنع بشرط عدم قيامه ، ثم

(١) راجع حجج المانعين في أصول السرخسي (٧٤/١) ، إحكام الفصول (ص ١١٩) ، ميزان الأصول (ص ١٩٣) ، المحصول (ج ١/ق ٢/٤١٢) .

(٢) في (أ) : نريد .

(٣) راجع المنتهى (ص ٤٢-٤٣) .

الامتثال بعد الكفر لا يمتنع لذاته ، وإنما [امتنع]^(١) بسبب إخبار الشرع بسقوطها عنهم ترغيباً لهم في الإسلام بخلاف المرتد ، ثم شرع يمتنع للوقوع .
قال : (الوقوع : ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ﴾ ، ﴿ وَلَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ .
قالوا : لو وقع لوجب القضاء .

قلنا : القضاء بأمر جديد ، فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي) .

أقول : مما يدل على وقوع تكليف الكفار بالفروع قوله تعالى :
﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ إلى قوله : ﴿ يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾^(٢) ، ووجه التمسك بها ، أن الله تعالى حكم بتضعيف العذاب بفعل ذلك أي بجميع ما تقدم ، ومنه الزنا ، وقتل النفس / ، ولولا أنه محرّم [١٥٤/أ] عليه ومنهي عنه لما أثم بفعله ، وهذا لا ينهض على جواز التكليف بالنواهي دون الأوامر ، لا يقال : استحقاق العذاب بالترك وحده وتحقيقه ذلك ، وهي إشارة إلى البعيد .

سلمنا : ويكون العذاب بفعل الكل ، ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد .

سلمنا : لكن المراد المؤمنون ؛ لأننا نقول : لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب ، لكان ذكره معه قبيحاً ، ولو لم يكن كل واحد حراماً ، لكان غير الحرام منضمّاً إلى الحرام في الوعيد ، وهو باطل .

(١) امتنع : ساقطة من (أ) .

(٢) الفرقان الآيتين (٦٨-٦٩) .

فإن قيل : تضعف العذاب بسبب الترك ، والمباح شرط لاستحقاق العقاب .

قلنا : بعيد ، وأيضاً : إذا كان له مدخل في استحقاق العقاب لا يكون مباحاً ، ولفظ «من» ظاهر في عموم الآية الثانية ، قوله تعالى : «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصَلِّينَ»^(١) ، صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولم يكذبهم ، وحمل المصلين على المعتقدين خلاف الظاهر ، وحمل المصلين على المسلمين بدليل «نهيت عن قتل المصلين»^(٢) ، يردّه «وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ»^(٣) ، ويرده «وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»^(٤) .

احتجوا على عدم الوقوع : بأنه لو وقع التكليف بها لوجب قضاؤها ؛ لأن ما يقتضي وجوب الشيء يقتضي وجوب قضائه .

والجواب : منع الملازمة ؛ لأن القضاء إنما يجب بأمر جديد ، فليس بين

(١) المدثر الآيتين (٤٢-٤٣) .

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد عن أنس رضي الله عنه ، وقال : «رواه الطبراني في الكبير ، وفيه عامر بن يساف وهو منكر الحديث» . مجمع الزوائد (٢٩٦/١) ، وجاء في سنن أبي داود عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بمخنث قد خضب يده ورجليه بالحناء ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «ما بال هذا ؟ فقيل : يا رسول الله ! يتشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النقيع ، فقالوا : يا رسول الله ! ألا نقتله ، فقال : إني نهيت عن قتل المصلين» ، قال أبو أسامة : ناحية عن المدينة وليس بالنقيع ، رواه أبو داود في سننه ، كتاب الأدب - باب في حكم المخنثين ، الحديث رقم (٤٩٢٨) ، ٥/٢٢٤) ، قال محقق جامع الأصول : «وفي سننه أبو يسار القرشي ، وأبو هاشم الدوسي ، وهما مجهولا الحال ، كما قال في التقريب» . جامع الأصول (٤/٤٤٧) .

(٣) المدثر آية (٤٤) .

(٤) المدثر آية (٤٦) .

القضاء وبين وقوع التكليف بالشيء ولا صحة التكليف به ربط عقلي حتى يلزم من التكليف وجوب القضاء ، ولهذا قد يجب الأداء دون القضاء كالجمعة ، وبالعكس كصوم الحائض .

قال : (مسألة : لا تكليف إلا بفعل ، فالمكلف به في النهي كف¹)
النفس ، وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل .

لنا : لو كان لكان مستدعى حصوله ولا يصح ؛ لأنه غير مقدور له .
وأجيب : بمنع أنه غير مقدور له ، كأحد قولي القاضي .
ورد : بأنه كان معدوماً واستمر ، والقدرة تقتضي أثراً عقلاً ، وفيه نظر .

أقول : ذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أن متعلق النهي نفي الفعل ، أي ألا يفعل^(١) ، وذهب أكثر المتكلمين إلى أن كل مكلف به فعل ، فالمكلف به في النهي فعل أيضاً ، وهو كف النفس عن الفعل^(٢) ، وهو مختار المصنف^(٣) .
واحتج عليه : بأن نفي الفعل لو كان مكلفاً به ، لكان مستدعى حصوله من المكلف ، واستدعاء حصوله منه فرع تصور وقوعه منه لما مر ، ولا يتصور وقوع نفي الفعل منه لأنه غير مقدور له ؛ لأنه نفي محض ، والنفي

(١) راجع المعنى لعبد الجبار (١٣٢/١٧) ، التلخيص (٤٦٢/٢) ، المستصفى (٩٠/١) ،
المحصل (ج١/ق٢/٥٠٥) .

(٢) راجع التلخيص (٤٦٢/٢) ، المستصفى (٩٠/١) ، المحصول (ج١/ق٢/٥٠٥) ، الإحكام
(١٣٦/١) ، المسودة (ص٨٠) ، فواتح الرحموت (١٣٢/١) ، تيسير التحرير (١٣٥/٢) .

(٣) راجع منشأ الخلاف في المسألة شرح تنقيح الفصول (ص١٧١) ، وراجع البحر المحيظ
(٤٣٥/٢) .

المحض لا يكون مقدوراً ، فإذاً لا يتصور وقوعه منه ، فلا يكلف به ؛ لأن شرط المطلوب إمكانه .

واعترض : بأننا لا نسلم أنه غير مقدور ؛ لأن القدرة نسبتها إلى الطرفين على السواء ، فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً ، وإنما يلزم ما ذكرتم لو كان عدماً محضاً وليس كذلك ؛ لأنه عدم مضاف ، ولهذا يمدح العقلاء من ترك الزنا وإن لم يخطر ببالهم كف النفس ، وهذا أحد قولي القاضي^(١) .

وردّ بوجهين :

الأول : أنه كان معدوماً قبل واستمر ، وما ثبت قبل القدرة لا يكون أثراً للقدرة المتأخرة عنه .

الثاني : أن القدرة لا بد لها من أثر عقلاً ، والعدم لا يصلح أثراً ؛ لأنه نفي محض وعدم صرف ، وإنما مدح من ترك الزنا لكف النفس وهو وجودي ، وتمنع المدح مع عدم الخطران .

ثم قال : وفيه نظر ؛ وهو أننا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثراً للقدرة [١٥٥/١] إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر ، وإن فعل فلا يستمر ، وأيضاً : يكفي في / طرف النفي أثراً أنه لم يشأه فلم يفعل ؛ لأن البقاء على العدم من قدرة المكلف ، والعدم الأول غير العدم المقارن للقدرة ، فيكون المقارن لها أثراً لها .
قيل على الملازمة : إن أردت بكونه مستدعى حصوله ، مطلوب إيجاد من المكلف فلا ملازمة ممنوعة ، وإن أردت مطلوب إبقائه ، فنفي التالي

(١) ذكره الأمدى في الإحكام (١/١٣٦) .

ممنوع ، والمصنف استعمل هنا وأجيب مكان واعترض .
 قال : (مسألة : قال الأشعري : لا ينقطع التكليف بفعل حال
 حدوثه ، ومنع الإمام والمعتزلة له .
 فإن أراد الشيخ : أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضاً ، وإن أراد أن
 تنجز التكليف باق فتكليف بإيجاد الموجود وهو محال ، ولعدم صحة
 الابتلاء ، فننتفي فائدة التكليف .
 قالوا : مقدور حينئذ باتفاق ، فيصح التكليف .
 قلنا : بل يمتنع بما ذكرناه) .

أقول : اختلفوا في تعلق التكليف بالفعل هل حال وجوده أو قبله^(١) ؟ .
 فقال الأشعري بالأول ، وقال إمام الحرمين والمعتزلة بالثاني^(٢) .
 وكلام المصنف يشعر بأن الشيخ يقول بالتكليف قبل الشروع في الفعل ؛
 لأن عدم الانقطاع يستلزمه وهو لا يقول به على ما ذكر الإمام عنه ، من أن
 التكليف لا يتوجه عنده إلا عند المباشرة ، والثابت قبلها الإعلام بأنه سيصير
 مكلفاً^(٣) ، على أن قول المصنف قبل هذا : ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال
 الفعل ، وهو حينئذ غير مكلف ، فقد كلف غير مستطيع ، يقتضي أنه يقول
 بالتكليف قبل الفعل ، وبانقطاعه حال حدوث الفعل ، فليأمل .
 ثم قال المصنف مستفسراً : إن أراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف أن

(١) وصف القرافي هذه المسألة بأنها أغمض مسألة في أصول الفقه ، وقد بسط الكلام فيها .
 راجع شرح تنقيح الفصول (ص ١٤٦) .
 (٢) راجع المغني لعبد الجبار (١١٨/١٧) ، البرهان (٢٧٦/١) ، المحصول (ج ١/ق ٢/٤٥٦) .
 (٣) انظر المحصول (ج ١/ق ٢/٤٥٦) .

الخطاب متعلق بالفعل لنفس الخطاب ، لزم ألا ينقطع التكليف بالفعل بعد الفراغ وهو خلاف الإجماع ؛ لأن المتعلق بالشيء لنفسه لا ينقطع لبقاء مقتضي للتعلق وهو الخطاب القديم الممتنع العدم ، وإن أراد الشيخ أن تنجيز التكليف بالفعل باق حال حدوث الفعل ، لزم أن يكون المكلف مطلوباً بإيجاد الموجود وهو محال .

وأيضاً : يلزم أن تنتفي فائدة التكليف وهو اختبار العبد بالبشر والكرامة ، إذ لا اختبار حال الشروع ، وإنما يتصور حالة التردد في الفعل والترك ، أما عند تحقق الفعل فلا ، ولا فائدة للتكليف إلا الامتثال أو الابتلاء ، وقد انتفيا .

ولقائل أن يقول : مراد الشيخ أن المكلف حال حدوث الفعل مكلف بالإتيان بالكل المجموعي ، لا بإيجاد كل واحد من أجزاء الفعل ، فلا يكون التكليف حال حدوث الفعل تكليفاً بإيجاد الموجود ؛ لأن كل المجموعي لم يوجد حال حدوث الفعل ، والابتلاء صحيح ؛ لأن المكلف لم يأت بتمام الفعل بعد ؛ لجواز أن يبدو له ، وأيضاً : تمنع انحصار فائدة التكليف في الأمرين .

لا يقال : ما وجد من الفعل قد انقطع التكليف به ، فيكون تعلق التكليف بالباقي لا بالمجموع ، لأننا نقول : التكليف بالذات تعلق بالمجموع من حيث هو ، وبأجزائه بالعرض ، فما لم يوجد المجموع لا ينقطع التكليف ؛ لأن المأتي به من الأجزاء مشروطاً في الامتثال به الإتيان بالباقي . سلمنا أنه تكليف بإيجاد الموجود ، ولا نسلم استحالته ؛ لأن وجوبه

بالغير لا يخرج عن التكليف به^(١) .

احتج الأشعري : بأن الفعل حال حدوثه مقدور بالاتفاق ، سواء قلنا :
متقدم القدرة على الفعل كما هو مذهب المعتزلة ، أو وجودها مع وجوده
كما هو مذهب الشيخ ، وكل ما هو مقدور يصح / التكليف به^(٢) . [١٥٦/أ]
أو نقول : الفعل أثر القدرة فيوجد معها ، وإذا كان مقدوراً يصح
التكليف به ، إذ لا مانع إلا عدم القدرة ، وقد انتفى .

أجاب : بآنا لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به ، وأنه لا مانع إلا
عدم القدرة ، بل ما ذكرنا من لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء
مانع .

قال بعض فضلاء الشارحين : وهذه المسألة موضع نظر وبحث ، فعليك
بالتأمل^(٣) .

قلت : وهو حق ، والنظر أولاً في موضوعها ، وفي معارضتها لما تقدم ،
وفي اضطراب النقل عن الشيخ ، واستلزام ما نقل الإمام عنه ألا يعصى أحد
أبداً ، وفي أدلتها .

قال : (المحكوم عليه : المكلف .

مسألة : الفهم شرط التكليف .

وقال به بعض من جوزوا المستحيل لعدم الابتلاء .

(١) راجع بيان المختصر (٤٣٣/١) .

(٢) انظر الإحكام (١٣٧/١) .

(٣) قال التستري : «اعلم أن المسألة من مشكلات أصول الفقه» . انظر النقود والردود

(١/١٥٣) .

لنا : لو صح لكان مستدعاً حصوله منه طاعة كما تقدم ، ولصح تكليف البهيمة ؛ لأنهما في عدم الفهم سواء .

قالوا : لو لم يصح لم يقع ، وقد اعتبر طلاق السكران ، وقتله ، وإتلافه .

وأجيب : بأن ذلك ليس بتكليف ، بل من قبيل الأسباب ، كقتل الطفل ، وإتلافه .

قالوا : ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ .

قلنا : يجب تأويلها ، إما بمثل : «لا تمت وأنت ظالم» ، وإما على أن المراد الشمل ؛ لمنعه التثيت كالغضب) .

أقول : لما فرغ من المحكوم فيه ، شرع في الأصل الرابع وهو المحكوم عليه ، وذكر أحكامه في ثلاث مسائل :

الأولى : فهم المكلف للتكليف شرط في صحة تكليفه عند المحققين^(١) ، وكل من منع تكليف المحال اشترطه^(٢) ؛ لأن الامتثال بدون الفهم محال ، واشترطه أيضاً بعض من جوز التكليف بالمحال ؛ لأن التكليف بالمحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم عند عدم الفهم ، وبعض من جوز التكليف بالمحال جوز تكليف الصبي^(٣) والمجنون^(٤) .

(١) راجع أصول السرخسي (٣٤٠/٢) ، المستصفي (٨٣/١) ، الإحكام (١٣٨/١) ، تيسير التحرير (٢٤٣/٢) .

(٢) راجع (ص ٩٩ وما بعدها) .

(٣) نسبه الزركشي إلى ابن برهان . راجع البحر المحيط (٣٤٦/١) .

(٤) نسبه الزركشي إلى ابن القشيري . راجع البحر المحيط (٣٤٦/١) ، وقد ذكر ابن اللّحام أن

احتج المصنف لمختاره بوجهين :

الأول : لوصح تكليف من لا فهم له ، لكان مستدعى حصول الفعل منه على سبيل الطاعة والامتثال كما تقدم ، ومجرد الحصول بدون الامتثال لا يكفي ؛ لأنه يكون اتفاقيا ؛ ولأن كل مكلف مأمور بالطاعة وهي موافقة الأمر ، وذلك يتوقف على الفهم ، ولقوله عليه السلام : «الأعمال بالنيات»^(١) ، ولا يتصور ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالا للأمر .

فقوله : (طاعة) تنبيه على أن الفعل يجوز أن يصدر عن الصبي والمجنون ، لكن ذلك غير كاف في سقوط التكليف ، بل لابد من قصد الامتثال ؛ لئلا يتوهم أن ذلك إذا جاز فرمما علم الله تعالى وقوعه منه فكلف به ، ولا يكون تكليف المحال ، فلا بد من قصد إيقاعه طاعة إلا في الواجب الأول ، وهو النظر المعرف لوجوب معرفة الله ، فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة ، مع أن فاعله لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد إتيانه به ، ولا^(٢) إرادة الطاعة لأنها لو افتقرت الى إرادة أخرى لزم التسلسل .

لا يقال : الدليل العقلي إن لم يصح لا اعتداد به ، وإن صح لم يصح استثناء بعض الصور .

الصبي المميز مكلف عند أحمد في رواية . انظر القواعد والفوائد (ص ١٦) .

(١) رواه البخاري ، افتتح به صحيحه . (الحديث رقم ١) من كتاب بدء الوحي . فتح الباري شرح صحيح البخاري (٢٨/١) ، ورواه أبوداد ، كتاب الطلاق - باب فيما عين به الطلاق والنيات (حديث رقم ٢٢٠١) . سنن أبي داود مع معالم السنن (٦٥١/٢) ، ورواه النسائي في كتاب الطهارة - باب النية في الوضوء (٥٨/١) .

(٢) في (أ) : وإلا .

لأننا نقول : ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ، كان العلم به شرطاً في الامتثال وإلا فلا ، والحاصل أن العلم بالملكف به شرط في التكليف به ، إذا لم يكن العلم به منافياً للتكليف به كما في المعرفة .

واعلم أن هذا الدليل لا ينهض إلا على منع التكليف بالحال ، ولهذا قيل^(١) : هذه المسألة من تفاريع التكليف بالحال .

الثاني : لو صح تكليف من لا فهم له ، لصح تكليف البهيمة ، أما [١٥٧/١] الملازمة / : فلأنه لا مانع في البهيمة إلا عدم الفهم ، وليس بمانع لتحققه في صورة النزاع ، وفيه نظر ؛ لجواز أن تكون الإنسانية التي بها يتهيأ الصبي والمجنون لفهم الخطاب إذا بلغ الصبي وأفاق المجنون شرط في التكليف .

احتج الآخرون بوجهين :

الأول : لو لم يصح لم يقع ، أما الملازمة : فواضحة ، وأما بطلان التالي : فلأن السكران لا فهم له ، وقد اعتبر طلاقه ، وقتله ، وإتلافه .

أجاب : بأن ذلك ليس من باب التكليف ، بل من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وهو من خطاب الوضع والإخبار ، يجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه عند من يراه ، كما جعل زوال الشمس علامة على دخول وقت الصلاة ، كقتل الطفل وإتلافه ، فإن وجوب الضمان ليس مما يتعلق بفعل الصبي بل بماله وذمته ، فإنها أهل لذلك ، والإنسانية المتهاياً بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة ، كما أن وجوب الدية على العاقلة ليس من باب التكليف ، إذ ليسوا مكلفين بفعل الغير لاستحالتهم ، بل فعل الغير

(١) قاله الرازي في المحصول (ج ١/ق ٢/٤٣٩) .

سبب لثبوت الفهم عليهم ، فكذا فعل الصبي سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمته ، بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال ، أو لخطابه بعد البلوغ ولا استحالة فيه ، وإنما المستحيل أن يقال لمن لا فهم له : افهم .

فإن قيل : قتله قصاصاً إذا قتل لا يكون من خطاب الوضع ، بل من خطاب التكليف .

قلت : إذا صدر منه الفعل المقضي عليه عرفاً بالعمد ، علم أنه عاقل ، إذ لا يتصور القصد إلا من عاقل ، فلهذا قتل ، وإلا فممنوع قتله .

وقول من قال من العلماء : إذا كان السكران لا يفرق بين الأرض والسماء ، لم يلزمه من الأحكام إلا القتل قصاصاً^(١) ، محمول على ما ذكرنا [لقول غيره : إذا كان لا يميز بين الأرض والسماء ، لا يكلف إلا بقضاء الصلاة]^(٢) .

الثاني : لو لم يصح لم يقع ، أما الوقوع فلقوله تعالى : ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(٣) ، فقد نهى من لا عقل له وهو السكران عن الصلاة حالة السكر .

أجاب : بأن الآية يجب تأويلها لأجل القاطع المتقدم ، ولها تأويلان : أحدهما : أن المراد النهي عن السكر عند إرادة الصلاة ؛ لأن ذلك كان قبل نزول تحريم الخمر ، مثل أن يقال : لا تمت وأنت ظالم ، فإن المنهي عنه

(١) راجع ميزان الأصول (ص ١٨٩) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٣) النساء آية (٤٣) .

الظلم عند الموت ، لا الموت حالة الظلم ، أو يحمل السكران على الذي أخذ في مباديء النشاط وزال عنه غلبة الخمر ، وسمي سكراناً تسمية للشيء باسم ما كان عليه ، يدل عليه ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾^(١) أي حتى يتكامل العقل فيكم ، وإنما نهى عن الصلاة في تلك الحالة وإن فهم الخطاب لعدم تثبته في تلك الحالة ، وعدم محافظته على أركان الصلاة والخشوع فيها ، كالغضبان يقال له : اسكت حتى تعلم ما تقول ، أي حتى يتكامل علمك ، وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية .

قلت : وقول المصنف : (المراد التمثل) فيه نظر ؛ لأن التمثل عند أهل اللغة هو الذي بلغ نهاية السكر ، ولا يصح حمله على المنتشي^(٢) أيضاً ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾^(٣) يردده ، إذ المنتشي آيل إلى إتلاف العقل لا إلى تكامله .

قال : (قوله : الأمر يتعلق بالمعدوم ، لم يرد تنجيز المكلف ، وإنما أريد التعلق العقلي .)

[تعلق الأمر بالمعدوم]

لنا : لو لم يتعلق به لم يكن أزلماً ؛ لأن من حقيقته التعلق وهو أزلي .
قالوا : أمر ونهي وخبر من غير محل موجود محال .
قلنا : محل النزاع ، وهو استبعاد ، ومن ثم قال ابن سعيد : إنما يتصف

(١) النساء آية (٤٣) .

(٢) يقول الثعالبي في ترتيب السكر : «إذا شرب الإنسان فهو نشوان ، وإذا أدت فيه الشراب فهو ثمل ، فإذا بلغ الحد الذي يوجب الحد فهو سكران» . انظر فقه اللغة وسر العربية (ص ٢٧٦) .
ويقول الفيروزآبادي : «والثَّمَلُ محرّكة : السكر» . القاموس المحيط مادة ث م ل (ص ١٢٥٧) .

(٣) النساء آية (٤٣) .

/ بذلك فيما لا يزال .

وقال : القديم الأمر المشترك .

وأورد : أنها أنواعه ، فيستحيل وجوده .

قالوا : يلزم التعدد .

قلنا : التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعدداً وجودياً .

أقول : اختص أصحابنا بأن الأمر يتعلق بالمعدوم^(١) ، وأنكر عليهم ذلك

سائر الفرق^(٢) .

وقالوا : إذا امتنع في النائم والغافل فالمعدوم أجدر^(٣) ، وإنما يلزم ذلك لو

أراد أصحابنا تنجيز التكليف حال العدم ، ولا يريدونه ، لتوقفه على الفهم

المتوقف على وجود المكلف ، بل أرادوا التعلق العقلي ، وهو أن المعدوم الذي

علم الله أنه سيوجد بشرائط التكليف ، توجه عليه حكم في الأزل بما يفهمه

ويعقله فيما لا يزال ، من غير تجدد طلب ولا استحالة فيه بعد تحقق كلام

النفس ، كما يكون الولد بعد وجوده وبلوغه مكلفاً بتوصيه أبيه التي كان

أوصى إليه بها قبل ولادته ، ويحقق كلام النفس أن من يريد أن يأمر أو ينهى

(١) انظر التلخيص (٢/٤٣٨) ، العدة (١/٣٨٦) ، البرهان (١/٢٧٠) ، المستصفي (١/٨٥) ،

المحصل (ج ١/ق ٢/٤٢٩) ، الإحكام (١/١٤١) ، البحر المحيط (١/٣٧٧) ، المسودة (ص ٤٤) .

(٢) نسبة القاضي أبو يعلى إلى المعتزلة ، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة . انظر العدة (٢/٤٣٨) ،

وذكر إمام الحرمين بأنه رأي طائفة من قدماء الأشاعرة منهم القلانسي . راجع البرهان (١/٢٧٠) .

(٣) قال الآمدي : «وربما أشكل فهم ذلك من إحالتنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران ،

لعدم الفهم للتكليف ، والمعدوم أسوأ حالا من هؤلاء في هذا المعنى ، لوجود أصل الفهم في حقهم

وعدمه بالكلية في حق المعدوم ، حتى أنكروه جميع الطوائف» . حم (١/١٤١) .

أو يخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ، ثم يعبر عنه بلفظ أو إشارة أو كتابة ،
فذلك المعنى هو كلام النفس ، وما عبر عنه به من لفظ هو الكلام الحسي
ومغايرتهما بينة ، إذا المعبر به قد يختلف باختلاف الأشخاص والبلاد والأزمان
دون المعنى ، وغير العلم ، إذ الكلام النفسي مع قصد الخطاب دون العلم ،
وأيضاً : ليس في العلم اقتضاء ولا إخبار ولا نداء ولا استخبار ، وغير الإرادة
لأن الأمر قد يوجد بدون الإرادة كما سيأتي ، والكلام بالحقيقة هو النفسي
الذي لا يتغير ، وأما اللفظي فيتغير ، وقد أخبر الله عن مقالات الأمم بغير
لغاتهما .

احتج المصنف : بأنه لو لم يتعلق الأمر بالمعدوم بالمعنى المذكور ، لم يكن
الأمر أزلياً ، أما الملازمة : فلأن التعلق بالغير جزء حقيقة الأمر أو لازمه ؛ لأنه
طلب وهو يستدعي مطلوباً عقلاً ، فلو انتفى التعلق بالمعدوم انتفى الأمر ألا
لانتفاء الكل ، أو الملزوم بانتفاء الجزء اللازم ، وأما بطلان اللازم : فلما تقرر
في علم الكلام من أزلية كلامه تعالى^(١) .

ثم أورد للمعتزلة نقضاً على الاستثنائية بأن قال : لا نسلم أنه أزلي
لاستحالة وجود الأمر والنهي والخبر بدون متعلق موجود ، ويصح أن يورد
معارضة ، أي لو كان كل من الأمر والنهي والخبر أزلياً ، لكان له متعلق
موجود ، لاستحالة كل منهما بدون متعلق موجود ، واللازم باطل ، إذ لا
موجود في الأزل إلا الله تعالى .

ثم أجاب : بأننا لا نسلم أن وجود كل منها بدون متعلق موجود خارجي

(١) راجع التلخيص (٤٣٩/٢) .

محال ؛ لأن هذا محل النزاع ، غاية ما في الباب أن ذلك مستبعد ، والاستبعاد لا يدل على الاستحالة ، ولئن سلمنا أن هذه الأشياء تقتضي متعلقاً موجوداً في الأعيان ، لم لا يكون المتعلق ذاته تعالى ، وحينئذ يزول الاستبعاد .

قولهم : إخباره تعالى لنفسه أزلاً عبث ، على [أن] ^(١) الحكم مبني على التحسين العقلي وقد أبطلناه ، ولو سلم فأمر الله تعالى أزلاً ليس عبارة عن التكلم بصيغة افعل حتى يعد الأمر بدون المأمور سفهاً ، بل عن الطلب القائم بذاته تعالى كما هو مذهب أهل السنة ، أي يكون طالباً من العباد إذا صاروا موجودين بالغين عاقلين الإتيان بالمأمور به ، وإذا كان كذلك لا يلزم من الأمر / عند عدم المأمور سفه ، كما لا يلزم من طلب التعلم في نفس الوالد [١٥٩/١] من ابن سيولد سفه ، وتحقيقه : أنه قد تقرر في علم الكلام أنه تعالى منزّه عن الزمان ، فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال ، بل نسبة سائر الأزمنة إليه على السواء ، [فجميع الأزمنة] ^(٢) من الأزلى إلى الأبد بالقياس إليه كامتداد واحد ، وكل قوم في زمانهم بالنسبة إليه كالحاضر في زمانهم ، وإن كان بعضهم إلى بعض سابقاً ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آئْتِ قُلْتَ لِلنَّاسِ ﴾ ^(٣) الآية ، فأخبر عما سيوجد في القيامة بأنه موجود لما كان لا مستقبل بالنسبة إليه .

والكلام النفسي إنما يكون مع مخاطب نفسي ، وإذا صار المخاطب حسيّاً

(١) في المخطوطتين (على الحكم) ، وحتى تستقيم العبارة تضاف [أن] .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٣) المائدة آية (١١٦) .

نزل الكلام حسياً ، ولما كان الكلام النفسي ليس إلا المعاني المعقولة ، لم يقع الخطاب بها إلا مع مخاطب معقول ضرورة ، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معقول يوجد في زمان آخر قبل أو بعد ، ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله ، وإنما يستقبح ذلك في الكلام الحسي ، إذ يجب فيه المخاطب الحسي .

ثم قال المصنف : ومن ثم قال ابن سعيد^(١) : إنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، يعني ولأجل أنه مستبعد ، أو لأجل لزومها من غير متعلق .

قال عبد الله بن سعيد الكلابي من أهل السنة : كلام الله تعالى لا يتصف بأنه أمر أو نهى أو خير إلا فيما لا يزال^(٢) ، وهو نقيض الأزل عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف ، فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصافه فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً ، فهو في نفسه كلام لنفسه أمر ونهى وخير وخطاب وتكليم لا لنفسه ، بل بالنسبة إلى المخاطب وحال تعلقه به .
أورد عليه : لا يعقل من الكلام إلا المذكور ، وإذا كان حادثاً لزم حدوث الكلام .

أجاب ابن سعيد : بأن القديم هو المشترك بين هذه الأقسام^(٣) .
وأورد عليه : أن الجنس لا وجود له إلا في نوع ، وإذا لم تكن الأنواع

(١) عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب المصري أحد أئمة المتكلمين ، له مؤلفات في الرد على المعتزلة ، منها : كتاب «الصفات» ، وكتاب «خلق الأفعال» ، توفي سنة (٢٤٠هـ) . راجع طبقات الشافعية لابن السكي (٥١/٢) ، لسان الميزان (٢٩٠/٣) .

(٤) راجع المحصول (ج١/ق٢/٤٣٣) .

(٣) المصدر نفسه (ج١/ق٢/٤٣٤) .

أزلاً لا يكون المشترك أزلاً .

وكأن المصنف ما ارتضاه ولهذا قال : (وأورد) .

قيل^(١) في دفعه : لا نسلم حدوث المشترك ؛ لجواز أن يوجد في ضمن فرد قديم لا يقتضي متعلقاً سوى ذاته .

وفيه نظر ؛ لأن الفرد القائم بذاته لا يخلو عن أحد المذكورات ، إذ المطلق لا وجود له استقلالاً ، ثم هذا المعنى غير متصور ؛ إذ لا يعقل معنى أزلي لا يكون من هذه الأقسام ، وأيضاً : الكلام لا يمكن بدون الخطاب ، ففيه خطاب المعدوم والشبهة باقية .

قيل^(٢) : يمنع ابن سعيد كونها أنواعه ، بل عوارضه بحسب التعلق ، ويجوز خلوه عن التعلق ، ولا يحصل التعلق من حقيقته .

وفيه نظر ؛ لأنه لا يعقل إلا متعلقاً ، فإن قال : من حقيقة الأمر التعلق ، ولا يكون من حقيقة الكلام المشترك ، حتى يكون موافقاً لما تقدم .
قيل : المطلق لا وجود له استقلالاً .

قال المعتزلة أيضاً : تعلق الأمر بالمعدوم فرع قدم الكلام بأقسامه^(٣) وأنه

محال ، لاستلزامه تعدد القديم باعتبار أنواعه / ، وأنه باطل ، إذ كلام الله [١٦٠/أ] تعالى واحد ، كما أن علمه واحد^(٤) .

أجاب : بأن التعدد هنا بحسب المتعلقات ، وهو تعدد اعتباري لا يوجب

(١) قاله القطبي . انظر النقود والردود (١٥٥/ب) .

(٢) قاله العضد في شرحه على المختصر (١٥/٢) .

(٣) راجع البحر المحيط (٣٨٠/١) .

(٤) راجع المواقف للإبيجي (ص ٢٩٥) .

تعدداً وجودياً ، كالإبصار وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات ،
إنما يتعدد تعلقه والوصف واحد ، فهو في نفسه خير ، إذ الأمر تعريف الغير
أنه لو فعل استحق المدح ولو ترك استحق الذم ، والنهي بالعكس ، فالخير إن
تعلق بالشيء الذي وجب فعله سمي أمراً ، وإن تعلق بما حرم فعله سمي نهياً ،
وإن تعلق بما لا طلب فيه سمي خيراً ، فهي أسماء من جهة متعلقاته ، كأسماء
الرب من جهة أفعاله ، فكما أنها لا توجب تعدداً في ذاته ، كذلك هذه لا
توجب تعدداً في كلامه .

قلت : واعلم أن هذا الرأي وإن كان مختار الأشعري ، حيث قال :
الكلام صفة واحدة ، وكونه أمراً أو نهياً أو خيراً خصائص لتلك الصفة ،
وأن حقيقة الكلام عنده أنه خير عن المعلوم^(١) ، فعندي فيه نظر ؛ لأن اعتبار
الكلام لغة وعرفاً وعقلاً بالنسبة إلى ما وضع له لا إلى ما يفضي [إليه]^(٢)
مدلوله باعتبار ، ولو اعتبر مثل ذلك لجاز أن يقال : الخير نهي عن الغفلة وأمر
يفهم [معناه]^(٣) ، وحينئذ يرتفع الوقوف عن الوعد والوعيد ، لاحتمال
معنى آخر غير ما يفهم ؛ ولأن الخير يحتمل الصدق والكذب ، ويقترن بأحد
الأزمنة ، وله متعلق في الخارج دون الأمر والنهي .

وأيضاً : كون كلامه ليس واحداً منها ، ثم يصير واحداً منها أبعد ؛ لأن
الأمر مثلاً الذي هو طلب الفعل ، كيف يقال : إنه كان معنى آخر ثم انقلب

(١) راجع الإنصاف للباقلاني (ص ١٠٦) .

(٢) إليه : ساقطة من (ب) .

(٣) معناه : ساقطة من (ب) .

إلى الأمر ، وكون المشترك هو ذلك الشيء الذي يصير تارة هذا وتارة هذا
يتمتع أن يوجد بدون واحد من أقسامه ، فالأولى التزام التعدد ، وهو قول
جماعة من الأشاعرة ، قالوا : هي خمس صفات : الخير ، والأمر ، والنهي ،
والاستخبار ، والنداء^(١) .

قال : (مسألة : يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرطه عند وقته ، [صحة التكليف
بما علم الأمر
انتفاء شرطه] .
فلذلك يعلم قبل الوقت .

وخالف الإمام والمعتزلة ، ويصح مع جهل الأمر اتفاقاً .

لنا : لو لم يصح لم يعص أحد أبداً ؛ لأنه لم يحصل شرط وقوعه من
إرادة قديمة أو حادثة .

وأيضاً : لو لم يصح لم يعلم تكليف ؛ لأنه معه وبعده ينقطع ، وقبله لا
يعلم ، فإن فرضه موسعاً فرضناه زمنياً زمنياً ، فلا يعلم أبداً وذلك باطل .
وأيضاً : لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح ، والمنكر معاند .
قال القاضي : والإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن .
المعتزلة : لو صح لم يكن الإمكان شرطاً فيه .

وأجيب : بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته
واستجماع شرائطه ، والإمكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع ، وبأنه
يلزم أن لا يصح مع جهل الأمر .

قالوا : لو صح لصح مع علم الأمور .

(١) يقول الإيجي : «كلامه واحد عندنا لما مرّ في القدرة ، وانقسامه إلى : الأمر ، والنهي ،
والاستفهام ، والخبر ، والنداء بحسب التعلق...» . الموافق (ص ٢٩٥) .

وأجيب : بانتفاء فائدة التكليف ، وهذا يطبع ويعصي بالعزم ،
والبشر ، والكراهة) .

أقول : إذا كان الأمر عالماً بفوات شرط وقوع الفعل عند دخول وقته ،
[١٦١/١] كأمر الله تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه أنه يموت في الغد / ، فالجمهور
على صحة التكليف به^(١) خلافاً للمعتزلة^(٢) ، هكذا حكى سيف الدين^(٣) ولم
يذكر موافقة الإمام للمعتزلة^(٤) .

وقول المصنف قبل هذا : والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا
يقع ، ينفي هذا الخلاف فانظره .

ويحقق مذهب الجمهور : أن التكليف يعلم قبل دخول الوقت ، وإن لم
يعلم وجود شرطه وتمكنه من الفعل في الوقت ، ولو كان تحقق انتفاء الشرط
منافاً للتكليف ، لم يعلم التكليف قبل وقته ؛ لجواز أن يكون مما علم الأمر
انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، فلولا أنه يصح التكليف على ذلك التقدير ، لما
علم المكلف قبل الوقت أنه مكلف مع تجويزه ذلك .

قيل^(٥) في تقريره : ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفاً به على

(١) راجع التلخيص (٤٣٠/١) ، العدة (٣٩٢/٢) ، المستصفى (٩١/١) ، المحصول
(ج ١/٢/٤٦٢) ، الإحكام (١٤٣/١) ، البحر المحيط (٣٦٩/١) ، تيسير التحرير (٢٤٠/٢) .

(٢) راجع المغني لعبد الجبار (١١٨/١٧) ، المعتمد (١٣٩/١) .

(٣) راجع الإحكام (١٤٣/١) .

(٤) ورد في البرهان ما يفهم منه موافقة إمام الحرمين للمعتزلة . راجع (١٠٤-١٠٥-٢٨٢) ،
وراجع البحر المحيط (٣٧٠/١) .

(٥) القائل هو الأصفهاني . راجع بيان المختصر (٤٤٤/١) .

العلم بتحقيق شرط وقوع الفعل عند الوقت ، وفيه نظر ؛ إذ لا يتوقف التكليف عليه ، لجوازه مع جهل الأمر عند الكل ، ومدار هذا الخلاف على أن فائدة التكليف الامتثال فقط فلا يصح ، أو هو مع الابتلاء فيصح التكليف وينبغي عليه : لو أفسد الصوم عمداً ثم مات في يومه أو جن فعليه الكفارة على مذهب الجمهور^(١) ، إذ ليس الغرض الامتثال فقط ، وعلى مذهب المعتزلة لم يكن مأموراً فلا كفارة^(٢) ، أما إن جهل الأمر تحقق الشرط عند الوقت صح اتفاقاً ، وإن تحقق المأمور انتفاء عند الوقت امتنع اتفاقاً .

واعلم أن المخالف يمنع علم المكلف بالتكليف قبل الوقت ، وقد صرحوا بذلك^(٣) ، والوجه الذي أورد المسألة عليه في المنتهى أحسن ، حيث قال : «يعلم التكليف قبل وقت الامتثال وإن لم يعلم تمكنه منه عنده^(٤) ، وحاصله صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقته عند وقته» .

احتج لمختاره بثلاث أوجه :

الأول : لو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، لم يعص أحد من المكلفين بترك فعلٍ أبداً ، والتالي باطل إجماعاً ، بيان اللزوم : أن وقوع كل فعل مشروط بإرادة قديمة ، وهي الإرادة العامة بذاته تعالى عند أهل الحق ، أو بإرادة حادثة ، وهي إرادة العبد عند المعتزلة ، فإذا ترك الفاعل

(١) راجع تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص ١٣٦) ، والقواعد والفوائد لابن اللحام (ص ١٨٩) .

(٢) راجع الكلام على مثل هذا في المعتمد (١/١٣٩) .

(٣) راجع البحر المحيط (١/٣٦٥) .

(٤) راجع المنتهى (ص ٤٤) .

الفعل إما لعدم إرادة الله تعالى له ، أو لعدم إرادة العبد ، فقد علم الله تعالى عدم إرادة وقوع ذلك الفعل منه ، فيكون عالماً بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل ، فلا يكون مكلفاً به ، فلا يعص بتركه ، مع أن علم الله تعالى بوقوعه منه من الشرائط ، فتارك الفعل يكون غير مكلف به لانتفاء شرط وقوعه منه وهو علمه تعالى بوقوع منه .

الثاني : لو لم يصح التكليف به ، لم يعلم تكليف به ، واللازم باطل اتفاقاً^(١) ، بيان اللزوم : أن التكليف ينقطع مع الفعل عند الإمام والمعتزلة ، وينقطع بعده اتفاقاً ، سواء فعل أو عصى ، فلا يعلم [التكليف]^(٢) ؛ لأن العلم بالشيء الموجود يتوقف على وجوده .

وقيل : الفعل لا يعلم لجواز أن يكون مما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، فلا يكون مكلفاً به .

قيل^(٣) : لا يلزم من انقطاع التكليف بعد حدوث الفعل ألا يعلم [١٠٢/١] تكليف ؛ لجواز أن يعلم بعد الإتيان بالفعل أنه / كان مكلفاً به قبل .

قلت : [وأيضاً]^(٤) وجوب الشروع في العبادة بنية الفرض إجماعاً ، ينفي عدم علمه بالتكليف إلا بعد الفراغ .

قوله : (فإن فرضه متسعاً) اعتراض على الملازمة ؛ أي يعلمه قبل الفعل

(١) راجع الأحكام (١٣٧/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص١٤٧) ، البحر المحيظ (٤٢١/١) ، تيسير التحرير (١٤٢/٢) .

(٢) التكليف : ساقطة من (أ) .

(٣) قاله القطبي . راجع النقود والردود (١٥٧/ب) .

(٤) وأيضاً : ساقطة من (أ) .

إذا كان الوقت متسعاً ، فإنه إذا انقضى من الوقت المقدر الذي يتمكن المكلف من الإتيان بالفعل الواجب ولم يأت به ، فقد علم المكلف التكليف بالفعل ؛ لأن ذلك كاف في تحقق التكليف .

أجاب : بأنا نردد في كل جزء ، فمع الفعل في ذلك الجزء أو بعد الفعل ينقطع التكليف قبل الفعل أيضاً ؛ لجواز ألا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر ، فلا يَأْتُم بالترك ، فلا تكليف .

وقرر أيضاً على وجه يكون إبطال الحجة مطلقاً ، لا بالنسبة إلى الواجب الموسع بأن نقول : لا نسلم أنه إذا لم يعلم التكليف مع الفعل وقبله وبعده لا يعلم ؛ لجواز أن يعلم في الجملة غير مقيّد بالقبل والبعث والمع ، وهو معنى قوله : (فإن فرضه متسعاً) يعنى تكليفاً في الجملة .

أجاب : بأنه محال ؛ لامتناع التكليف في شيء من الأزمنة المعينة ، ويستحيل وجود المطلق في الخارج بدون معين من المعينات ، والأول أقرب إلى لفظه ، وإن كان الثاني أولاً ؛ إذ لا يضر المستدل لبطلان مذهبهم في المضيق .

الثالث : لو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب الذبح ، أما الملازمة : فلانتفاء شرط وقوعه ، وهو علم الله تعالى بوقوعه وعدم النسخ ، والله تعالى علم انتفاء شرط وقوع الذبح من إبراهيم لولده ، فلو لم يكن مكلفاً بالذبح لم يكن عالماً به ؛ لأن العلم لا يكون على خلاف الواقع ، وقد علم قطعاً ، وإلا لم يقدر على الذبح ، ولم يحتاج إلى فداء ، ومن أنكر علم إبراهيم بوجوب ذبح ولده فهو معاند .

ويقرر بوجه آخر وهو : [أنه ^(١)] لو لم يصح لم يقع ، ولو لم يقع ، لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح .

احتج القاضي ^(٢) على المختار : بأن الإجماع منعقد قبل ظهور المخالف على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ؛ لأنهم أجمعوا أن كل عاقل بالغ مأمور بالطاعة منهي عن المعصية ، قبل التمكن بما أمر به ونهى عنه ، وأنه متقرب بالعزم على فعل الطاعة ، وأنه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس بنية الفرض ، وأن الصاد له عن ذلك [الفرض] ^(٣) عاص ، وهذا كله مع عدم الأمر والنهي محال ، فلو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ؛ لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع .

وقولهم : لم لا يجوز أن يكون الإجماع إنما هو بتقدير بقاء المكلف إلى وقت الوقوع خلاف الظاهر ، وكذا قول الإمام : يجوز أن يكون الإجماع على ظن الأمر ، بناء على أن الغالب بقاء المكلف وتمكنه ، لا على تيقن الأمر ، بل هو أبعد .

قلت : واعلم أن مذهب المعتزلة يستلزم تكليف ما لا يطاق ؛ لأن التكليف عندهم قبل الفعل ^(٤) ، وهم صرحوا أنه لا يعلم التكليف إلا بعد الفعل ، فيكون تكليفاً للغافل وهم منعه ، ويلزمهم عدم الدخول في العبادة

(١) أنه : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع البرهان (١/٢٨٠) ، الإحكام (١/١٤٣) .

(٣) الفرض : ساقطة من (أ) .

(٤) راجع المعتمد (١/١٦٦) .

بنية الفرض ، إذ لا يعلم التكليف حينئذ / وهو خلاف الإجماع ، على أن [١٦٣/١] السهروردي حكى في وجوب نية الفرض في الصلاة خلافاً^(١) .
احتج المعتزلة بوجهين^(٢) :

الأول : لو صح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يكن إمكان المكلف شرطاً في التكليف ، أما الملازمة : فلأن الفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ليس بممكن ؛ لأن العلم بعدم الشرط يستلزم العلم بعدم المشروط ، فما علم عدم شرط وقوعه غير ممكن الوقوع ، وشرط المطلوب إمكانه لما مرّ .

ثم أجاب عنه بجواب تفصيلي بالنقض ، تقرير الجواب :
أن الإمكان الذي هو شرط في التكليف ، أن يكون الفعل مما يتأتى عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ، وهو الإمكان الذاتي ، وهو غير^(٣) الإمكان الذي هو شرط الامتثال ، وهو استجماع شرائط المكلف به بالفعل ، فإن ذلك شرط في الامتثال لا في التكليف ، وليس الغرض من هذا التكليف الامتثال بل الابتلاء ، فأن عنيت بقولك : لم يكن الإمكان شرطاً فيه الإمكان الأول ، منعنا الملازمة ، وعدم الشرط لا ينافي الإمكان الذاتي ، وإن أردت الإمكان الثاني سلمنا الملازمة ، ونمنع بطلان التالي ، فإنه غير محل النزاع ، فإن الإمكان الذي هو شرط الوقوع أي الامتثال ليس شرطاً في التكليف عندنا .

(١) لعله ذكره في التنقيحات ، وهو مفقود .

(٢) راجع حجج المعتزلة في المحصول (ج١/ق٢/٤٦٢) ، الإحكام (١/٤٣) .

(٣) في (ب) : وغيره .

وأما النقص فتوجيهه : لو صح ما ذكرتم ، يلزم ألا يصح التكليف مع جهل الأمر بانتفاء الشرط عند الوقت ، والتالي باطل إجماعاً ، أما الملازمة : فلأن الفعل إذا كان شرط وقوعه منتفياً عند وقته يكون ممتنعاً ، لوقوع علم الأمر انتفاء الشرط أو جهله ، وإذا كان ممتنع الوقوع لا يكلف به .

وفيه نظر ؛ لأنه مع جهل الأمر قد يقصد الأمر امتثال المكلف بالمكلف به ، بخلاف ما إذا علم انتفاء شرط الوقوع ، فإنه لا يقصد ذلك فافتراقاً .

أو يقول الخصم : هذه خصت بالإجماع ، فيبقى الدليل متناولاً سواها .
احتجوا ثانياً : بأنه لو صح مع علم الأمر بعدم الشرط ، لصح مع علم الأمور بذلك ، واللازم باطل إجماعاً ، أما الملازمة : فلأنه لا مانع إلا كونه غير متصور حصوله منه ، ولا يصلح مانعاً كما في صورة النزاع .

أجاب : بالفرق ، وهو انتفاء فائدة التكليف في محل الوفاق ، إذ فائدة التكليف إما الامتثال أو الابتلاء ، وإذا علم المأمور انتفاء الشرط يمتنع الفعل ولا يصح منه العزم ، فلا يطيع ولا يعصي ، بخلاف ما إذا جهل صور علم الأمر فإنه يمكنه الفعل لو وجد الشرط ، فيصير مطيعاً بالعزم على الفعل ، وعاصياً بالعزم على الترك ، ومطيعاً بالبشر ، وعاصياً بالكراهة .

لا يقال : يجوز أن يشتغل العالم بالمتنع قصد امتثال الأمر فقط ، لا إلى إيجاد المأمور به فلا فرق ؛ لأننا نقول : وإن جاز فهو من الممكن الأقلي ، فذلك هجر ، [واتفق على عدم الصحة]^(١) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

قال : (الأدلة الشرعية : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، [الأدلة الشرعية] والاستدلال ، وهي راجعة إلى الكلام النفسي ، وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ، والعلم بالنسبة ضروري .

ولو لم يقم به ، لكانت / النسبة الخارجية ؛ إذ لا غيرهما . [١٦٤/١]
والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين ، وهذه متوافقة) .

أقول : لما فرغ من المبادئ ، شرع في الأدلة الشرعية ، وقدمها على الاجتهاد والترجيح ؛ لأنه ما لم تعرف الأدلة وأقسامها وأحكامها ، لا يعرف كيفية استثمارها ، ولا معرفة ترجيح بعضها على بعض^(١) ، والمراد بالشرعية ما استفيد معرفة دلالتها من الشرع^(٢) ، وقيد الأدلة بالسمعية^(٣) في صدر الكتاب^(٤) وهنا بالشرعية ، ولا تظهر فائدة لتغيير العبارة ، على أنهما مترادفان عند الفقهاء والأصوليين^(٥) ، وإن كان السمعي أخص عند

(١) ذكر الغزالي أن جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب :

القطب الأول : الثمرة ، وهي الأحكام .

القطب الثاني : المثمر ، وهي الأدلة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع .

القطب الثالث : طريق الاستثمار ، وهو وجوه دلالة الأدلة .

القطب الرابع : المستثمر ، وهو المجتهد ، وفي مقابلته المقلد . انظر المستصمى (١/٨-٩) .

(٢) راجع تعريفها في النقود والردود (١٥٩/أ) .

(٣) قال الكرمانى : «السمعية : ما سمعت من الشارع ونقلت عنه ، ولهذا سميت بالنقلية أيضا» .

المصدر نفسه .

(٤) قال ابن الحاجب في مطلع المختصر (ص٨٩) : «وينحصر في المبادئ والأدلة السمعية ،

والاجتهاد ، والترجيح» .

(٥) انظر البحر المحيط (١/٣٦) .

المتكلمين ، ووجه الحصر في الخمسة استقرائي .

وقيل^(١) في بيان الحصر : إن الدليل الشرعي إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أو لا .

والأول : إما أن يكون متلوّاً وهو القرآن ، أو لا وهو السنة ، فعلاً ، أو قولاً ، أو تقريراً .

والثاني : إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه أو لا .

والأول : الإجماع .

والثاني : إما أن يكون مشاركة فرع لأصل في علة حكمه أو لا .

والأول : القياس .

والثاني : الاستدلال^(٢) .

وفيه نظر ؛ إذا لم يقيم برهان على انحصار الآخر في الاستدلال .

ثم الخمسة راجعة إلى الكلام النفسي ، إذ لولا دلالتها عليه ما كان فيها حجة ، أما الكتاب فظاهر ، وأما السنة ؛ فلأنها مخبرة عن قوله تعالى ، وعن حكمه بدليل: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾^(٣) ، وأما الإجماع ؛ فلأن مستنده الكتاب أو السنة ، وأما القياس ؛ فلأنه راجع إلى معقول النص أو الإجماع ، وأما الاستدلال فكذلك ؛ لأنه أيضاً راجع إلى معقول النص أو الإجماع ، ولا

(١) قاله الآمدي في الإحكام (١/١٤٥) .

(٢) عرفه الباجي بأنه : «التفكر في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظر فيه ، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن ، ومعنى ذلك : أن الاستدلال هو الاهتداء بالدليل ، والافتناء لأثره ، حتى يوصل إلى الحكم...» . انظر الحدود (ص ٤١) .

(٣) النجم آية (٣) .

يضر عدم تعيين العلة في النوع الأول منه ، ويصعب رجوع أحد نوعي الاستصحاب إليه .

ثم قال : (إن الكلام النفسي نسبة بين مفردين ^(١) قائمة بالمتكلم ^(٢))
وادعى في الأول الضرورة ^(٣) ، واحتج على الثاني .

واعلم أن جماعة من المتكلمين قالوا : كلام النفس هو الكلام الذي يدور في الخلد .

وقال المنبجي ^(٤) : «متعلق العلم إما أن يكون قائماً بذاته أو لا ، والأول الجواهر ، والثاني إما أن يكون مبدأً للتأثير في الغير أو لا ، والأول الفعل - وفيه ما قدمناه أول الكتاب - .

والثاني إما أن يكون مقتضياً لنسبة مفيدة أو لا ، والأول الحكم ، والثاني الصفة الحقيقية ، فخرج من هذا أن الحكم يقتضي نسبة ، لا أنه نفس النسبة ، على أن الحكم أخص من الكلام» ^(٥) .

(١) والمراد بها : تعلق أحدهما بالآخر ، وإضافته إليه على جهة الإسناد الإفادي ؛ بحيث إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويودي معناها ، كان ذلك اللفظ إسناداً إفادياً . راجع البحر المحيط (٤٤٤/١) .

(٢) راجع بيان كونها قائمة بالمتكلم في بيان المختصر (٤٥٥/١) .

(٣) وهو أن العلم بالنسبة القائمة بين المفردين علم ضروري .

(٤) هو الإمام جمال الدين أبو محمد ، علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري المنبجي ، درس بالمعظمية بالقدس ، حنفي المذهب ، من مؤلفاته : «اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» ، توفي سنة (٦١٦هـ) . انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (٢٥٩/٣) ، الطبقات السننية (٥٥٩/٢) .

(٥) لم أقف عليه .

وفيه نظر ؛ لأن متعلق العلم وإن اقتضى نسبة ، [لا يلزم أن يكون حكماً في أن]^(١) قيام زيد في الخارج يقتضي جزم الذهن به عند من علمه ، لكن قيام زيد في الخارج ليس حكماً بوجه ، على أن المقتضي في الحقيقة لجزم النفس بالثبوت العلم بقيامه ، لا نفس قيامه الذي هو المتعلق .

وقد كنت بحثت مع بعض فضلاء المغرب في كلام المصنف ، فقلت : لا يصح أن يكون نسبة بين مفردين ؛ لأن النسبة متأخرة عن المنتسبين ، وأحد المنتسبين الذي هو المحكوم عليه حادث ، والمتأخر عن الحادث أولى بالحدوث ، هذا إن كانت النسبة موجودة في الخارج ، وإن قلنا بمذهب الأشاعرة إنها معدومة فكذلك ؛ لأن الكلام النفسي موجود في الأعيان ، وهو صفة من صفاته تعالى ، ولا شيء من النسب بموجود في الأعيان ، فلا شيء من الكلام النفسي نسبة .

ثم أجيب عنه : بأن النسبة المتأخرة عن المنتسبين بالذات لا بالزمان ، والصفة متأخرة بالذات ، فهي متأخرة عن تعقل الحادث ، وتعقله قديم تأخراً [١٦٥/١] ذاتياً لا زمانياً ، كتأخر العلم عن الحياة ، وكون النسب لا وجود لها / في الخارج قد لا يسلمه المصنف ، ويشعر بذلك قوله : (قائمة بالمتكلم) .

أو نقول : لم يرد المصنف بكونه نسبة أنه من الأعراض النسبية التي يقول الأشاعرة إنها عدمية ، بل أطلق عليه نسبة ، كما يقال : العلم نسبة بين العالم والمعلوم ، لما كان لا وجود له قائماً بنفسه ، وإن كان له وجود في الخارج

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

قائما بالعالم ، ثم كتب إليّ : السؤال حق [إذا كان]^(١) الكلام ليس نفس النسبة حسب ما ثبت في علمه ، بل هو صفة تتبع العلم ، ولذلك يقولون : كل من علم شيئاً فهو مخبر عنه في نفسه خيراً صدقاً ، فالعلم والكلام صفتان مختلفتان في الماهية متحدتان في المتعلق ، ومتعلقهما هو النسبة ، وهي موجودة في العلم ، وإن كانت معروضة في الخارج ، لكن قد يطلق الوجود على مطابقة ما في الذهن لما في الخارج ، وقد يطلق لمطابقة ما في الذهن لما في نفس الأمر ، وفيما قال نظر .

أما أنه صفة تتبع العلم فحق ، وأما أن كل من علم شيئاً فهو مخبر عنه في نفسه خيراً صدقاً فمنعه ؛ إذ فصل الخبر قصر الخطاب مع النفس أو الغير ، ولا يلزم من حصول العلم حصول قصر الخطاب ، مع أن العلم انفعال ، والكلام فعل النفس ، [فلا يلزم من حصول أحدهما حصول الآخر]^(٢) .

وقوله : «مختلفتان في الماهية» حق ، وقوله : «متحدتان في المتعلق» لا يصح ؛ لأن متعلق علم الله تعالى عدم إيمان أبي لهب ، ومتعلق طلبه إيمانه ، وأحدهما غير الآخر ضرورة ، وقوله : «متعلقهما هو [نفس]^(٣) النسبة» حق في العلم ، وأما الكلام فنسبة النسبة .

واعلم أن قولهم : الحكم إيقاع النسبة أو انتزاعها ، لا يقتضي أن الكلام ليس بنسبة ؛ إذ الكلام نسبة بين المحكوم عليه بثبوت المحكوم به أو بسلبه ،

(١) إذا كان : ساقطة من (أ) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٣) نفس : ساقطة من (أ) .

فهما نسبتان بهذا الاعتبار ، يقال : إنه نسبة ، ويقال : إنه يقتضي نسبة .
فقول المصنف : (والعلم بأنه نسبة ضروري) حق ، نعم قد يتوهم على
قول من قال : التصديق بمجموع تصورات ، أن الكلام ليس نفس النسبة ، بل
يقتضي نسبة ، بمعنى أنه يستلزم نسبة ، ضرورة استلزام المجموع لجزئه .
لا يقال : قوله : (بين مفردين) لا ينعكس للشرطية ؛ لأننا نقول :
صيرتهما الأداة في حكم المفردين .

واحتج المصنف على قيامها بالمتكلم : بأن النسبة بين المفردين لو لم تكن
قائمة بالمتكلم ، لكانت النسبة بينهما خارجة عن المتكلم ، أما الملازمة : فلأنه
لا ثالث لهما ، فإن الثابت إما في النفس وإما في الخارج ، فإذا انتفى أحدهما
تعين الآخر ، وأما بطلان التالي : فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل
المفردين ، فإن نسبة القيام إلى زيد إذا حصل في الخارج حصل ، سواء غفل
عن زيد والقيام أو لا ، وهذه يتوقف حصولها على تعقلها .

لا يقال : النسبة لا تقوم بغير المنتسبين ، فكيف جعلها قائمة بالمتكلم ؟ .
لأننا نقول : المنتسبان في النسبة العقلية هما الصورتان العقليتان ، وهما
قائمتان بالمتكلم ، والنسبة قائمة بهما ، والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك
الشيء ، وإن كان على توسع .

[الكتاب] قال : (الكتاب : القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه .
وقولهم : ما نقل بين دفتي المصحف تواترا ، حمدٌ للشيء بما يتوقف
عليه ؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) .

[١٦٦/١] أقول : الكتاب اسم للقرآن / غلب عليه من بين سائر الكتب في عرف

الشرع^(١) ، ورسم القرآن : بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه^(٢) .
واعلم أن الكلام يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس^(٣) ، ومنه
﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾^(٤) ، ﴿ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ ﴾^(٥) ،
ويطلق على مدلول الألفاظ ، وهي المعاني التي في النفس ، ومنه :
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^(٦)
فقيل : مشترك^(٧) ، وقيل : حقيقة في الأول دون الثاني^(٨) ، وقيل :
بالعكس^(٩) ، وهو الحق .

(١) الآيات التي تدل على ذلك كثيرة : منا قوله تعالى ﴿ أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ﴾ [البقرة ٢] ،
﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ ﴾ [الكهف ١] ، ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾
[العنكبوت ٤٧] .

(٢) راجع تعريف القرآن في أصول السرخسي (٢٧٩/١) ، المستصفى (١٠١/١) ، الإحكام
(١٤٧/١) ، المحقق من علم الأصول (ص٣٨) ، تقريب الوصول (ص١١٤) .

(٣) راجع المستصفى (١٠٠/١) .

(٤) التوبة آية (٦) .

(٥) البقرة آية (٧٥) .

(٦) هذا البيت منسوب للأخطل ، نسبه ابن هشام في شذور الذهب (ص٢٨) ، وابن يعيش في
شرح المفصل (٢١/١) ، والرازي في المحصول (١/٢/٣٨) ، وذكره الجاحظ في البيان والتبيين
دوغما عزو (١٢٢/١) .

(٧) راجع المستصفى (١٠٠/١) ، المحصول (ج١/١/٢٣٥) ، وراجع العدة (١٨٥/١) ،

البرهان (١٩٩/١) ، الاستقامة (٣١٣/١) ، مجموع الفتاوى (٦٧/١٢) ، المواقف (ص٢٩٤) ،
شرح الطحاوية (ص١٩٧) ، شرح الكوكب المنير (٩/٢) .

(٨) المصادر نفسها .

(٩) المصادر نفسها .

والأصولي يبحث في الكلام بالمعنى الأول ، والمتكلم يبحث فيه بالمعنى الثاني ، ولذلك أعرض المصنف عن النفساني ، فخرج الكلام الذي لم ينزل ، والمنزل لا للإعجاز ، كسائر الكتب السماوية والسنة .
والمراد بالسورة : البعض المترجم أوله وآخره توقيفاً .

فقوله : (بسورة منه) يخرج بعض القرآن ، ويخرج الكتب المنزلة إن قلنا : إن فيها معجزاً ، وإن قلنا : إن بعض القرآن قرآن حقيقة ، حملنا بسورة منه على قدر مخصوص من جنسه في البلاغة والعلو ، فتخرج بعض الآية ، أما الآية فيطلق عليها اسم القرآن ، ولهذا يمنع الجنب من قراءة آية ، إلا أن يكون متعوذاً ، ولا يمنع من بعض آية^(١) .

والمصنف ما صرح بواحد منهما ، حيث قال : وأنزلناه ضمير السورة ... إلى آخره ، وحمل السورة على قطعة منه أولى ؛ لأن معرفة السورة بالمعنى الأول يتوقف على معرفة القرآن ، فيلزم الدور ، على أن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً ، فلا يعرف به .

وقال قوم منهم الغزالي : «ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً»^(٢) .

قال المصنف : وهو حدّ للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته ؛ لأن المصحف ليس إلا ما كتب فيه القرآن ، ولا يتميز عن سائر الصحف إلا بما يكتب فيه ، فالعلم بأن هذا مصحف ، وبأن هذا نقل بين دفتيه تواتراً فرع

(١) راجع ما تمنعه الجناية من القراءة . جواهر الإكليل (٢٣/١) ، وللحنفية قول يمنع قراءة ما دون آية للجنب . راجع حاشية ابن عابدين (١٧٢/١) .

(٢) عرفه الغزالي بأنه : «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواتراً» . المستصفي (١٠١/١) .

تصور القرآن ، فتعريفه به دور ، هذا إن حمل وجود المصحف على الوجود الذهني ، والأقرب إلى لفظ المصنف أن نقول : النقل على الوجه المذكور لا يتصور إلا بعد وجود المصحف والنقل ، ووجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ؛ لأن وجود المصحف فرع إثبات السور والآيات بين الدفتين ، وإثباتهما فرع تصورهما ، وكذا النقل المضاف إلى ما بين الدفتين ، لا يتصور إلا بعد تصور القرآن ، فتكون معرفة القرآن موقوفة على النقل المضاف ، الموقوف على وجود المصحف ونقله ، الموقوفين على تصور القرآن .

قيل^(١) : النقل لا يتفرع على تصور القرآن من حيث هو قرآن ، بل من حيث هو منقول ، لتحقق النقل بين الدفتين بدون القرآن ، والإثبات لا يستدعي تصور القرآن إلا بالنسبة إلى المثبت ، وهو فاسد ؛ لأن تفرع النقل على تصور القرآن بالنسبة إلى الناقل ظاهر ؛ لأنه إنما نقله من حيث إنه قرآن لا من حيث إنه منقول ، نعم بالنسبة إلى غيره هو غير متفرع عليه ، لكن يلزم اختصاص صحة التعريف بالنسبة إلى غير الناقل والمثبت ، وهو فاسد^(٢) .

قال بعض فضلاء الشارحين^(٣) : «قد يقال في تصحيح الرسم / : نحن [١٦٧/أ]

بعدها علمنا أنها هنا ما نقل بين الدفتين ، وما لم ينقل كالمسوخ تلاوته ، وما نقل ولم يتواتر نحو : ثلاثة أيام متتابعات ، أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين ، ليعلم أن ذلك هو الدليل ، وعليه الأحكام من منع التلاوة

(١) القائل هو الخنجي . النقود والردود (١٦١/ب) .

(٢) رد به الخطيبي على اعتراض الخنجي . المصدر نفسه .

(٣) هو العضد . راجع شرح العضد (١٩/٢) .

جنباً والمس محدثاً ، وإلا فهو اسم علم شخصي ، والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية ، بل قد نهبنا على أن ضابط معرفة التواتر في متون الصحف وصدور الحفاظ ، دون التحديد والتعريف»^(١) .

قال : (مسألة : ما نقل آحاداً فليس بقرآن ، للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ، وقوة الشبهة في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ منعت من التكفير من الجانبيين ، والقطع أنها لم تتواتر في أوائل السور قرآناً ، فليست قرآناً فيها قطعاً كغيرها ، وتواترت بعض آية في النمل ، فلا مخالف .

قوله : مكتوبة بخط المصحف ، وقول ابن عباس رضي الله عنهما : «سرق الشيطان من الناس آية» لا يفيد ؛ لأن القاطع يقابله .

قوله : لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ، ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر ، وجواز إثبات ما ليس منه ، مثل : ﴿وَيْلٌ﴾ ، و﴿فَبِأَيِّ﴾ ، لا يقال : يجوز ، ولكنه اتفق تواتر ذلك .

لأننا نقول : لو قطع النظر عن ذلك الأصل ، لم يقطع بانتفاء ذلك السقوط ، ونحن نقطع بأنه لا يجوز .

والدليل ناهض ؛ ولأنه يلزم جواز ذلك في المستقبل ، وهو باطل .
أقول : هذه المسألة الأولى مما يتعلق بالكتاب ، وهي : أن ما نقل آحاداً فليس بقرآن^(٢) ؛ لأن القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله ، لما تضمنه من

(١) شرح العضد (١٩/٢) .

(٢) راجع الأحكام (١٤٨/١) .

التحدي والإعجاز ؛ ولأنه أصل الأدلة التي هي أصول الأحكام ، والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك أصلاً وترتيباً ، فما لم ينقل متواتراً علم أنه ليس قرآناً قطعاً ، وبهذا الطريق يعلم أن القرآن ما عورض .

لا يقال : كانوا حين الجمع يأخذون بعض الآي من الآحاد .

لأننا نقول : إن سلم ذلك ، فكان الآحاد يذكرونهم إياها ، أو يكون

الملتقى من الآحاد موضعها لا أصلها .

وقوله : (وقوة الشبهة في ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ^(١)) ، جواب

عن سؤال مقدر ، توجيهه : لو وجب تواتره والقطع بنفي ما لم يتواتر ، لكفر أحد الفريقين الآخر في ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ .

أما الملازمة : فلأنه إن تواترت فإنكارها نفي لما هو من القرآن ضرورة ،

وإلا فإثبات لما ليس من القرآن ضرورة ، كمن زاد آية غيرها أو نقصها فإنه يكفر إجماعاً ، وأما بطلان التالي : فلإجماع على عدم التكفير من الجانبين .

ثم أجاب : بمنع اللزوم ، وإنما يلزم التكفير لو كان كل من الطرفين لم تقم

فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح إلى حيز الإشكال ، وأحد الفريقين لم

يخالف قطعياً في زعمه ، ودليل النفي وإن كان قطعياً عند المصنف ، لكنه غير

قطعي عند الخصم ، وبهذا الاعتبار صح إطلاق الشبهة عليه ^(٢) .

(١) اتفقت الأمة على أن البسملة آية في سورة النمل ، في قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ [النمل ٣٠] ، واختلفوا في كونها آية من القرآن على ثلاثة أقوال .

أحكام القرآن لابن العربي (٢/١) ، المستصفي (١٠٢/١) ، الإحكام (١٥٠/١) ، أصول

السرخسي (٢٨٠/١) ، شرح الكوكب المنير (١٢٤/٢) .

(٢) راجع بيان المختصر (٤٦٣/١) .

واحتج المصنف على أن التسمية في أوائل السور ليست قرآناً قطعاً : أنّا
نقطع أنها لم تتواتر في أوائل السور قرآناً ، وكلما لم يتواتر في أوائل السور
فليس بقرآن ، ينتج : التسمية في أوائل [السور]^(١) ليست قرآناً .

[١٦٨/أ] أما الصغرى فإجماعية^(٢) / ، وأما الكبرى ؛ فلأن القرآن لما كان أساس
الدين ، وأصل الشريعة ، ومرجع الأحكام ، وأكبر معجزاته عليه السلام ،
وجب تبليغه إلى الكل تبليغاً يقطع العذر وينفي الشك ، حتى لا تبقى ريبية
فيما هو قرآن أنه قرآن ، وفيما ليس بقرآن [أنه ليس بقرآن]^(٣) ، وإذا
ظهر وشاع لا يجوز أن يندرس بعد ذلك ، بل يدوم نقله متواتراً ، وقد أخبر
تعالى عن ذلك بقوله : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٤) .

والعادة تقضي بنقل ما شأنه ذلك أن يكون على سبيل التواتر ، لتوفر
الدواعي على نقله ، أما المنكرون فللمعارضة ، وأما المقرون فللقهر الخضم
وإظهار الدين ، فكل ما هو قرآن متواتر ، وينعكس بعكس النقيض : كل ما
ليس بمتواتر لا يكون قرآناً ، والمصنف حذف الكبرى وصرح بالنتيجة ،
وقوى الدليل بأنها لما تواترت في التمل لم يخالف أحد في كونها من القرآن ،
فلو كانت في أوائل السور قرآناً ما خالف أحد فيها ، وقد قال تعالى : ﴿ وَلَوْ
كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾^(٥) .

(١) السور : ساقطة من (ب) .

(٢) غير مسلمة . انظر بيان المختصر (١/٤٦٢) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٤) الحجر آية (٩) .

(٥) النساء آية (٨٢) .

قلت : ولقائل أن يقول على الصغرى : المشترك تواتره في المحل ، دون تواتر كونه قرآناً فيه .

وقد وافق المصنف على تواتره في المحل ، حيث قال : القراءات السبع متواترة^(١) ، وقد أثبتتها جماعة من القراء السبعة^(٢) في أوائل السور .

واعلم أن القاضي أبا بكر ذهب إلى أن المسألة قطعية ، وأن المخطئ فيها وإن لم يكفر ، فلا أقل من التفسيق^(٣) .

وذهب جماعة إلى أنها اجتهادية ظنية ، يجوز التمسك فيها بالظواهر وأخبار الآحاد ، ولا يفسق المخالف^(٤) .

احتج الخصوم على أنها آية من أول كل سورة^(٥) : بأنهم كتبوه في المصحف في أوائل السور ، ولم ينكر أحد من الصحابة ذلك مع علمهم به ، ومع مبالغتهم في صيانتها وحفظه ، وتميزه عن غيره ، حتى منعوا إثبات أسامي السور وآمين والنقط .

وأيضاً : روى البيهقي^(٦) بإسناده ، عن ابن عباس : «إن الشيطان استرق

(١) انظر المنتهى (ص ٤٦) .

(٢) القراء السبعة هم : عبد الله بن عامر الشامي اليحصبي ، عبد الله بن كثير المكي ، عاصم بن أبي النجود الكوفي ، أبو عمرو زيان بن العلاء البصري ، حمزة بن حبيب بن عمارة الزياتي الكوفي ، نافع بن عبد الرحمن الليثي ، أبو الحسن حمزة الكسائي . راجع البرهان في علوم القرآن (١/٣٢٧) .

(٣) راجع المستصفي (١/١٠٣) ، الإحكام (١/١٥١) .

(٤) راجع المستصفي (١/١٠٣) ، البحر المحيط (١/٤٧٢) ، شرح الكوكب المنير (٢/١٢٤) .

(٥) راجع الاحتجاج في الإحكام (١/١٥١) .

(٦) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي النيسابوري ، من مؤلفاته :

«السنن الكبرى» ، توفي سنة (٤٥٨هـ) . راجع تذكرة الحفاظ (٣/١١٣٢) ، طبقات الشافعية

من أهل القرآن أعظم آية في القرآن ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾^(١) ،
فدل قوله مع عدم إنكارهم عليه على أنها آية .

والجواب : أنه في مقابلة القاطع والظني يضمحل إذا قابله القاطع ، وليس
معكم إلا الإجماع السكوتي ، ولا يفيد قطعاً .

لا يقال : العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق ، فكان لا يكتبها بعض ،
أو ينكر على كاتبها ولو نادراً .

لأننا نقول : إنما لم ينكروا ؛ لكونها آية من القرآن في غير أوائل السور ،
وفهم الساكتون أنهم إنما كتبوها في أوائل السور للاستفتاح والتبرك .
فإن قيل : الظاهر خلافه .

قلنا : لا ينهض لمقاومة القاطع ، ولو سلم فإنما ينهض لبعض الحنفية
القائلين : إنها آية أنزلت ، وأمر بالفصل بها بين السور^(٢) ، لا أنها آية من
كل سورة ، ولذلك قال : «سرق الشيطان [للناس] آية»^(٣) ، ولم يقل :
مائة وأربعة عشر .

الكبرى (٨/٤) .

(١) السنن الكبرى - باب افتتاح القراءة بيسم الله الرحمن الرحيم والجر بها إذا جهر بالفاتحة
(٥٠/٢) ، وروى ابن عبد البر ، عن عبد العزيز بن حصين ، عن عمرو بن دينار ، عن ابن عباس
قال : «سرق الشيطان من أئمة المسلمين آية من فاتحة الكتاب» ، قال ابن عبد البر : «عبد العزيز بن
حصين وإن كان ضعيفا فإنه لم يأت في حديثه إلا بما جاء به الثقات» . الاستذكار (١٨١/٢) .

(٢) راجع رأي الحنفية . أصول السرخسي (٢٨٠/١) ، المغني في أصول الفقه (ص ١٨٥) ،
كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٧٢/١) .

(٣) للناس : ساقطة من (أ) .

(٤) راجع الاستذكار (١٨١/١) .

قالوا : قولكم : العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله تمنعه ، وإنما يشترط تواتر مثله في محل ما ، وقد اتفق ذلك في سورة النمل ، أما تواتره بعينه في المحل المخصوص ، فلا نسلم أن العادة تقضي بتواتره فيه .
 أجب : بأنه ضعيف ؛ لأنه لو لم يشترط التواتر في المحل ؛ لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر مما ثبت في المحل ولم يتواتر^(١) ، اكتفاء / بتواتره في محل [١٦٩/أ] عن تواتره في المحل الآخر .

وأيضاً : يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل ، مثل : ﴿ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾^(٢) ، ومثل ﴿ فَبِأَيِّ آيَةٍ رَبِّكُمْ تَكْذِبُونَ ﴾^(٣) ؛ لأنه تواتر في محل ولا يشترط في محل آخر ، والآحاد يجوز عليهم الخطأ ، فيزيدون في القرآن ما ليس قرآناً ، وعدم الجواز معلوم قطعاً ، ثم أورد من جانبهم على جوابه .

وتقريره : أن يقال : جواز العدم لا يمنع الوقوع ، والوقوع لا يوجب الوجوب ، فيقال : اتفق تواتر ذلك المكرر مع أنه لو لم يتواتر كان جائزاً .
 ورد^(٤) : بأننا نقول : لو قطعنا النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب التواتر في تفاصيل مثله ، ما حصل الجزم بانتفاء السقوط ، لكننا نقطع بانتفاء السقوط بحيث لا نشك في ذلك .

وأيضاً : الدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل ما تتوفر الدواعي على

(١) في (ب) : ولم يشترط تواتره .

(٢) المرسلات آية (١٥) ، وقد تكررت عشر مرات في سورة المرسلات .

(٣) الرحمن آية (١٣) ، وقد تكررت واحداً وثلاثين مرة في سورة الرحمن .

(٤) هذا الرد ذكره العصد في شرحه (٢٠/٢) .

نقله وسيأتي ، وأيضاً : لا يلزم من اتفاق تواتره أن يتواتر في المستقبل ، فيلزم جواز إسقاط كثير من القرآن المكرر ، وجواز إثبات ما ليس منه في المستقبل ، وذلك باطل قطعاً ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١) ، وقرره أكثر الشارحين^(٢) فقالوا : لو قطع النظر عن ذلك الأصل وهو اتفاق تواتر المكرر ، لم نقطع بانتفاء سقوط المكرر ؛ لأن الموجب للقطع بانتفاء سقوط المكرر هو اتفاق تواتر المكرر المانع عن جواز السقوط وليس كذلك ؛ لأننا نقطع بانتفاء سقوط المكرر من القرآن ، سواء قطعنا النظر عن اتفاق تواتر المكرر أو لم نقطع ، والدليل على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن ناهض .

والحق أنه لو اشترط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآناً فيه ، لم يلزم ما ذكر ، وأيضاً : هذا لا ينفي قول من قال : إنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور فتأمله ، قيل^(٣) : هذا^(٤) كلام على المستند ، ثم القطع بعدم الجواز وقيام الدليل على عدمه ممنوعان ، والدليل لم يقم على تواتر المكرر وغيره ، بل على تواتر ما ليس بمكرر ، وعلى تواتر واحد من المكرر ، والسقوط في المستقبل مدفوع ، وإنما يصح لو لم ينقل في المستقبل المكررات تواتراً ، ولا يخفى عدم ورود ما عدا الكلام على المستند ، لا سيما على التقرير الأول .

(١) الحجر آية (٩) .

(٢) ومن هؤلاء : الخلي ، والخنجي ، والتستري ، والخطيبي . راجع النقود والردود (١٦٣/أ) ، وقرره أيضاً الأصفهاني . راجع بيان المختصر (٤٦٧/١) .

(٣) قاله التستري . انظر النقود والردود (١٦٣/ب) .

(٤) في (ب) : هو .

قال : (مسألة : القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء ، [القراءات السبع متواترة] كالمد ، والإمالة ، وتخفيف الهمزة .

لنا : لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر ، كـ ﴿ مَالِك ﴾ و﴿ مَلِك ﴾ ونحوهما ، وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما) .

أقول : القراءات السبع المنسوبة إلى : نافع^(١) ، وابن كثير^(٢) ، وأبي عمرو^(٣) ، وابن عامر^(٤) ، وعاصم^(٥) ، وحمزة^(٦) .

(١) أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم مولى جَعُونَةَ الليثي ، أصله من أصبهان ، إمام أهل المدينة في القراءات ، من الطبقة الثالثة بعد الصحابة ، وصفه الذهبي في الطبقة الرابعة ، توفي سنة (١٦٩هـ) . انظر كتاب الإقناع في القراءات السبع لأبي جعفر أحمد بن البادش (٥٥/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٨٩/١) .

(٢) أبو معبد عبد الله بن كثير بن المطلب مولى عمرو بن علقمة الداري - والدار بطن من لحم منهم تميم الداري - المكي ، فارسي الأصل ، وهو من التابعين من الطبقة الثانية ، وعدّه الذهبي من الطبقة الثالثة توفي (سنة ١٢٠هـ) . انظر الإقناع (٧٧/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٧١/١) .

(٣) أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان المازني ، قد اختلف في اسمه كثيراً ، أخذ القراءة على أهل الحجاز والبصرة ، من الطبقة الرابعة ، كان من أشرف العرب ووجههم ، مات بالكوفة سنة (١٥٤هـ) . انظر الإقناع (٩٣/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٨٣/١) .

(٤) أبو عمران عبد الله بن عامر اليحصبي ، إمام أهل الشام ، وقاضي دمشق في أيام الوليد بن عبد الملك ، من التابعين ، سمع من أبي الدرداء ، وفضالة بن عبيد ، ووائلة بن الأسقع ، ومعاوية بن أبي سفيان ، وليس في القراء السبعة من العرب إلا هو وأبو عمرو بن العلاء ، وهو من الطبقة الثالثة ، توفي بدمشق سنة (١١٨هـ) . انظر الإقناع (١٠٣/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٦٧/١) .

(٥) أبو بكر عاصم بن أبي النجود مولى بني حذكمة بن مالك بن أسد ، وهو من التابعين ، انتهت إليه الإمامة في القراءة بالكوفة ، من الطبقة الثالثة ، توفي سنة (١٢٩هـ) . انظر الإقناع (١١٥/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٧٣/١) .

(٦) أبو عمارة حمزة بن حبيب بن إسماعيل الكوفي مولى آل عكرمة التيمي ، كان صالحاً ، ورعاً ،

والكسائي^(١) ، ما هو منها من قبيل الآداء ، كالمد^(٢) ، واللين^(٣) ،
والإمالة^(٤) ، وتخفيف الهمزة^(٥) ونحوها لا يجب تواتره^(٦) ، وما هو من جوهر
اللفظ كـ «مالك» و «ملك»^(٧) يجب تواتره ، وإلا لكان غير متواتر ، وهو

ثقة ، إماماً ، حجة ، قيماً بكتاب الله ، حافظاً للحديث ، من الطبقة الرابعة ، توفي سنة
(١٥٦هـ) . انظر الإقناع (١٢٥/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي (٩٣/١) .

(١) أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز ، الكوفي النحوي ، مولى بني أسد ،
كان متبحراً في اللغة ، إماماً في القراءة ، له عدد من المصنفات منها : «كتاب معاني القرآن» ،
«كتاب القراءات» ، «كتاب النوادر الكبير والأوسط والصغير» ، وهو من الطبقة الرابعة ، توفي
بربونية من قرى الري سنة (١٨٩هـ) . انظر الإقناع (١٣٨/١) ، معرفة القراء الكبار للذهبي
(١٠٠/١) .

(٢) المدّ : هو زيادة مطّ في حرف المدّ على المدّ الطبيعي ، وهو الذي لا يقوم ذات حرف المد
دونه ، وحرف المدّ هو : الألف الساكنة المفتوح ما قبلها ، والواو الساكنة المضموم ما قبلها ، والياء
المكسور ما قبلها . انظر الإقناع في علوم القرآن للسيوطي (١٢٧/١) .

(٣) اللين : هو الألف والواو والياء ، كانت حركة ما قبلها منها أو لم تكن ، فالذي حركة ما
قبله منه كئناز ، ودار ، وقيل ، وحول ، وغول ، والذي ليس حركة ما قبله منه إنما هو في الياء
والواو ، كبيت ، وثوب ، فأما الألف فلا يكون ما قبلها إلا منها . انظر مادة ل ي ن في لسان
العرب (٣٩٥/١٣) .

(٤) الإمالة : هو أن تنتحي بالفتحة نحو الكسرة ، وبالألف نحو الياء ، وهي شديدة ومتوسطة ،
وكلاهما جائز في القراءة ، ولإمالة أسباب توجبها . راجع الإقناع في القراءات السبع (٢٦٨/١) ،
الإقناع (١٢٠/١) .

(٥) يقول السيوطي : «لما كان الهمز أثقل الحروف نطقاً ، وأبعدها مخرجاً ، تنوع العرب في
تخفيفها بأنواع التخفيف ، وكانت قريش وأهل الحجاز أكثرهم تخفيفاً» . الإقناع (١٢٩/١) .

(٦) اعترض ابن الجزري على ابن الحاجب فيما ذهب إليه ، وأوضح أنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت
تواتر هيئته . راجع طبقات القراء لابن الجزري (٥٠٩/١) .

(٧) قرأ عاصم والكسائي وحلف ويعقوب (مالك) بألف ، وقرأ الباقي بدون ألف . انظر النشر

من القرآن ، فبعض القرآن غير متواتر^(١) ، وقد مرّ بطلانه .

لا يقال : أحدها لا بعينه هو المتواتر وهو القرآن ، لأننا نقول : هي

مستوية في صحة إسنادها إليهم ، واستقامة وجهها في العربية ، وموافقة / [١٧٠/١] لفظها خط المصحف المنسوب إلى صاحبها ، فتخصيص أحدها بعينه أنه قرآن تحكم باطل .

وفيه نظر ؛ لجواز الترجيح بغير ما ذكر من كون ﴿مَلِكٌ﴾ مثلاً أولى ، إذ كل ملك مالك من غير عكس ، ولقوله تعالى : ﴿لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾^(٢) ؛ ولأن الرب هو المالك^(٣) فيكون تكراراً ، أو يرجح مالكاً لكونه أعم من حيث المعنى ، ولذلك يصح إضافته إلى كل شيء ، كقولهم : مالك الدنيا ، ولأن الله تعالى وصف نفسه به ، فقال : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ﴾^(٤) .

في القراءات العشر لابن الجزري (٣٧٠/١) ، إرشاد المتدي في تذكرة المنتهي (ص ٢٠١) .

(١) الدليل على أن القراءات السبع متواترة ، أنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر ، والتالي ظاهر الفساد ، فالمقدم مثله ، ببيان الملازمة : أن بعض القرآن كـ(ملك) و(مالك) قرأ بأحدهما بعض القراء ، وقرأ بالآخر بعضهم ، فإما أن يكون كل واحد منهما قرآناً ، فيلزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر ، أو يكون بعضهما قرآناً دون بعض ، وهو تحكم باطل ؛ لأن كل واحد منهما مساو في كونه قرآناً وعدمه ، أو لا تكون واحدة منهما قرآناً ، فيلزم أن لا يكون بعض القرآن قرآناً وهو باطل بالاتفاق . راجع بيان المختصر (٤٧١/١) .

(٢) غافر آية (١٦) .

(٣) يقول ابن فارس : «الراء والباء يدل على أصول ، فالأول : إصلاح الشيء والقيام عليه ، فالرب المالك والخالق والصاحب ، والرب المصلح للشيء ، يقال : رب فلان ضيعته إذا قام على إصلاحها» . معجم مقاييس اللغة (٣٨١/٢) .

(٤) آل عمران آية (٢٦) .

واعلم أن ما ذكره يجري فيما هو من قبيل الأداء بعينه ، وقول من قال :
الذين تستند إليهم القراءات السبع لا يبلغ جميعهم عدد التواتر فضلاً عن
بعضهم ؛ لأن عدد التواتر لا يختص بعدد ، وضابطه ما حصل العلم ، وقد
حصل بقراءة كل واحد من المذكورين عند أهله ، ولا يشترط في التواتر أن
يكون متواتراً عند سائر الناس .

قال : (مسألة : العمل بالشاذ غير جائز ، مثل : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ
مُتَّابِعَاتٍ ﴾ ، واحتج به أبو حنيفة .

[عدم حواز
العمل بالشاذ]

لنا : ليس بقرآن ، ولا خير يعمل به .

قالوا : يتعين أحدهما فيجب .

قلنا : يجوز أن يكون مذهباً ، ولو سلم فالخير المقطوع بخطئه لا يعمل
به ، ونقله قرآناً خطأ) .

أقول : لا يجوز العمل بالشاذ عند مالك والشافعي^(١) ، وقد نص مالك
على أنه لا تجوز الصلاة بقراءة ابن مسعود^(٢) .

وقال أبو حنيفة : إنه جائز^(٣) ، وبني عليه وجوب التابع في كفارة اليمين

لما روى في مصحف ابن مسعود من : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَّابِعَاتٍ ﴾^(٤) .

(١) راجع المستصفى (١٠٢/١) ، الإحكام (١٤٨/١) ، نشر البنود (٨٣/١) ، وهو رأي
الحنابلة . راجع شرح الكوكب المنير (١٣٦/٢) .

(٢) سئل مالك عن صلى خلف رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود ؟ ، قال : « يخرج ويدعه ، ولا
يأتم به » . المدونة (٨٤/١) ، وراجع العتبية مع البيان والتحصيل (٣٧٤/٩) .

(٣) راجع أصول السرخسي (٢٨١/١) ، وحاشية ابن عابدين (٤٨٥/١) .

(٤) رواد عبد الرزاق ، عن ابن جريج ، عن عطاء ، عن ابن مسعود ، وكذلك في مصحف أبي

لنا : أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ، ولا خير يصح العمل به ؛ لأن شرط صحة العمل بالخبر أن ينقل على أنه خير صريحاً ، ولا حجية في غيرها . قالوا : لا يخلوا عن أحدهما ؛ لأنه إن كان في نفس الأمر قرآناً فذلك ، وإلا فلا أقل من كونه خير آحاد ، وأياً ما كان يجب العمل به ^(١) .

أجاب : بأننا لا نسلم أنه يتعين أحدهما ؛ لأن الراوي لم يروه على أنه خير ، وليس بقرآن لعدم تواتره ، فيجوز أن يكون مذهباً ، سلمنا الحصر ، لكن متى يثبت العمل بالخبر مطلقاً ، أو إذا كان لم يكن خطأ قطعاً ؟ .

الأول ممنوع ، والثاني لا يفيد ؛ لأنه نقل قرآناً وليس بقرآن قطعاً ، فارتفعت الثقة .

قيل ^(٢) : المقطوع بخطئه كونه قرآناً ، لا كونه خيراً . ردّ : بأنه لم ينقله إلا على أنه قرآن ، وقد ثبت على الوجه الذي نقل عليه ، فلا يعمل به .

قلت : وفيه نظر ؛ إذ لا يكون مذهباً لأنه ليس بقياس ، ولو كان يصرح به نفياً للتبليس على من اعتقد كونه حجة ، فالظاهر أنه خير إلا أنه اعتقد كونه قرآناً ونقله على ما اعتقد ، وذلك لا ينفي كونه خيراً يعمل به .

[المحكم والمتشابه]

قال : (المحكم : المتضح المعنى .

والمتشابه : مقابله ، إما لاشتراك ، أو لإجمال ، أو ظهور تشبيهه .

كما في كتاب المصاحف للسجستاني (٢٨٧/١) ، وراجع مصنف عبد الرزاق ، كتاب الأيمان والندور - باب صيام ثلاثة أيام وتقديم التكفير (٥١٣/٨) .

(١) راجع أصول السرخسي (٢٨١/١) .

(٢) قاله الخنجي . النقود والردود (١٦٤/ب) .

والظاهر الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد) .

أقول : لما فرغ من المسائل ، ختم بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه ؛ لأن القرآن يشملها .

فالمحكم : هو المتضح المعنى ، نصاً كان أو ظاهراً^(١) ، قال الله تعالى : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾^(٢) .

السهيلي^(٣) : وهو عندي من أحكمت الفرس تحكمه ، أي منعه من العدول عن طريقه ، ومنه قول حسان^(٤) : ونحكم بالقوافي من هجانا^(٥) ، أي نلحمه فمنعه^(٦) .

(١) راجع تعريف المحكم في العدة (٢/٦٨٤) ، إحكام الفصول (ص٤٨) ، المستصفي (١/١٠٦) ، الإحكام (١/١٥٣) ، البرهان في علوم القرآن (٢/٦٨) ، الإتيان (٢/٣) .
(٢) آل عمران آية (٧) .

(٣) عبد الرحمن بن عبد الله أبو القاسم السهيلي الخنوعي المالقي الأندلسي ، كان عالماً بالعربية والقراءات والتفسير والحديث والتاريخ ، من أشهر مؤلفاته : «الروض الأنف» في شرح سيرة ابن هشام ، «الأمالي» ، توفي سنة (٥٨١هـ) . انظر وفيات الأعيان (٣/١٤٣) ، إنباه الرواة (٢/١٦٢) .

(٤) حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد النجاري الخزرجي الأنصاري ، سيد شعراء المؤمنين ، عاش ستين سنة في الجاهلية ، وستين في الإسلام ، كان يضع له النبي ﷺ منبراً في المسجد يقوم عليه قائماً ، ينافح عن رسول الله ﷺ ، توفي سنة (٥٤هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (٢/٥١٢) ، الإصابة (٢/٢٣٧) ، العبر (١/٤٢) .

(٥) والبيت بتمامه : «فحكمم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء» . ديوان حسان ابن ثابت ، جمع وتحقيق وليد عرفة (١/٢٠) .

(٦) الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (٣/١١-١٢) .

وكذلك الآية المحكمة لا تنصرف بقارئها التأويلات ، ولا تتعارض عليه
الاحتمالات ، إذ ليس لها إلا معنى واحداً^(١) ، وليس من / لفظ الحكمة لأن [١٧٧/١]
كله حكمة .

والمتشابه : ما لم يتضح معناه^(٢) ؛ لأنه يميل بالناظر فيه إلى وجوه مختلفة
وطرق متباينة ، وقوله : ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ﴾^(٣) هذا من الحكمة
والإتقان ، فالقرآن كله محكم على هذا ، وهو كله متشابه باعتبار أن بعضه
يشبه بعضاً في البراعة ، والإعجاز ، والجزالة ، وبدائع الحكمة^(٤) .

وعلى المعنى الأول : بعضه محكم وبعضه متشابه ، ثم المتشابه بالمعنى الأول
إما أن يكون اشتباهه من ناحية الاشتراك اللفظي نحو : ﴿ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ ﴾^(٥) ،
أو لإجمال ، ونعني غير الإجمال الناشئ عن الاشتراك لقرينة سبق الاشتراك ،
وذلك في المجازات المتكافئة عند تعذر الحمل على الحقيقة ، أو يكون لظهور
تشبيه مثل ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾^(٦) ، فإن اليد ظاهر في العضو ، والمراد
تشبيه القدرة به ، وسمي متشابهاً لاشتباهه على السامع ، ولما كان ﴿ وَمَا

(١) يقول الفيروزآبادي : «سورة محكمة غير منسوخة الآيات ، أو التي أحكمت فلا يحتاج
سامعها إلى تأويلها لبيانها ، كأقاصيص الأنبياء» . راجع القاموس مادة ح ك م (ص ١٤١٦) .

(٢) راجع تعريف التشابه في العدة (٦٨٤/٢) ، إحكام الفصول (ص ٤٨) ، المستصفي

(١/١٠٦) ، الإحكام (١/١٣٥) ، البرهان في علوم القرآن (٢/٦٩) ، الإتقان (٢/٣) .

(٣) هود آية (١) .

(٤) راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤/١١) .

(٥) البقرة آية (٢٢٨) .

(٦) الفتح آية (١٠) .

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴿^(١)﴾ يوهم اشتباها في أن الواو للعطف أو للاستئناف ، قال : والظاهر الوقف على والراسخون في العلم ؛ لأنه لو كان الوقف على ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ، لزم أن يخاطبنا الله بما لا نفهم ، وهو وإن كان لا يمتنع على الله ؛ لأنه يفعل ما يشاء ، ولا مجال للعقل ، لكن هو بعيد ^(٢) .

قيل ^(٣) عليه : يلزم اختصاص المعطوف وهو والراسخون في العلم بالحال وهم يقولون آمنا به ، لامتناع أن يقول الله : آمنا به ^(٤) ، والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ^(٥) .

أجيب : بأن ذلك جائز حيث لا لبس ، ومنه : ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾ ^(٦) .

وأيضاً : مخالفة الأصل أهون من الخطاب بما لا يفهم .
قلت : والحق الوقف على ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ، وهو المروي عن ابن مسعود ، وأبي بن كعب ، وابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ^(٧) ،

(١) آل عمران آية (٧) .

(٢) راجع المستصفي (١٠٦/١) ، الجامع لأحكام القرآن (١٦/٤) ، فتح الباري ، كتاب التفسير - باب منه آيات محكمات (٦٧/١٧) .

(٣) قاله الأصفهاني . راجع بيان المختصر (٤٧٥/١) .

(٤) بمعنى : والراسخون في العلم يعلمونه قائلين آمنا . راجع الجامع لأحكام القرآن (١٦/٤) .

(٥) راجع شرح الكوكب الدرّي في تخرّيج الفروع الفقهيّة على المسائل النحويّة (ص ٣٠٣) ، وراجع أوضح المسائل إلى ألفية ابن مالك (ص ١٩٦) .

(٦) الأنبياء آية (٧٢) .

(٧) أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن

ومالك بن أنس ، ومحمد بن إسحاق^(١) ، وفي مصحف أبي ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنوا به ﴾ ، وفي مصحف ابن مسعود ﴿ وإن تأويله عند الله والراسخون في العلم يقولون ﴾ برفع الراسخون^(٢) .

قولهم : يلزم الخطاب بما لا يفهم ثمنه ؛ لأن العلم اعتقاد وحزم ومطابقة ، ونفي المجموع قد يكون بنفي جزء من أجزائه ، فجاز انتفاؤه بانتفاء الجزم ويكون مطابقاً ، ولا يلزم من نفي العلم نفي الاعتقاد أو الظن ، فلا يلزم نفي الفهم .

عبد مناف ، أمير المؤمنين ، أشج بن أمية ، الخليفة العادل الزاهد التابعي ، سمع أنس بن مالك ، والسائب بن يزيد ، ويوسف بن عبد الله بن سلام ، وروى عن حولة بنت حكيم ، وسمع من التابعين : سعيد بن المسيب ، وعروة ، والزهرري وغيرهم ، وأجمعوا أن أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين ، كان رحمه الله آية في الورع والزهد والتقوى والشفقة على المسلمين ، وقد جمع ابن عبد الحكم مجلداً في مناقب عمر بن العزيز ، توفي رحمه الله بدير سمعان وله من العمر تسعة وثلاثين سنة ، وكان ذلك سنة (١٠١هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (١٧/٢) ، سير أعلام النبلاء (١١٤/٥) .

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار ، كان جده يسار مولى قيس بن محرمة بن المطلب بن عبد مناف ، أول من دون العلم بالمدينة ، صاحب السيرة النبوية ، رأى أنس بن مالك بالمدينة ، وسعيد بن المسيب ، قال الذهبي : «أسسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء لأشياء منها : تشيعه ، ونسبه إلى القدر ، ويدلس في حديثه ، فأما الصادق فليس بمدفوع عنه ، توفي سنة (١٥١هـ) » . انظر سير أعلام النبلاء (٣٣/٧) ، والعبر (١٦٥/١) ، وراجع رأي ابن إسحاق ، وعمر بن عبد العزيز ، وابن عباس ، في الروض الأنف (١٢/٣) .

(٢) عن عبد الرزاق قال : حدثنا معمر ، عن ابن طاووس ، عن أبيه قال : كان ابن عباس يقرأها ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنوا به ﴾ . تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني تحقيق د. مصطفى مسلم محمد (١١٦/١) .

وأيضاً : جاز أن يكون المراد لا يعلم ابتداء ، بل بإلهام الرب كعلم الغيب ، وقد ذكر ابن إسحاق في السيرة عن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز كلاماً ينظر إلى هذا المعنى .

قال : قالوا : التفسير غير التأويل ، فلا يعلم التأويل ، يدل عليه قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ﴾ (١) .

وقال ابن إسحاق : الكلام تم عند ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ، ﴿ وَالرَّاسِخُونَ ﴾ مبتدأ ، ولا نقول : إنهم لا يعلمون تأويله ، ولكن نقول : يعلمونه برد المتشابه إلى المحكم ، وبلا استدلال على الخفي بالجلي ، وعلى المختلف فيه بالمتفق عليه ، فتنفد بذلك الحجة ، ويزيغ الباطل ، وتعظم درجة العالم عند الله ؛ لأنه يقول : آمنت به كل من عند ربي ، فكيف يختلف .

ولما كان العلمان مختلفين ، علم الله تعالى ، وعلم الراسخين في العلم ، لم يجز أن يعطف الراسخون عليه ؛ لأن الله يعلم تأويله بالعلم القديم ، لا بتذكر ، ولا بنظر ، ولا بتدقيق نظر ، ولا تفحص عن الدليل ، ولا يعلم تأويله هكذا إلا الله .

قلت : ويدل أيضاً عليه الحديث : « لكل حرف ظهر وبطن ، وحدّ ومطلع [١٧٢/١] ، إلى سبعة / أبطن ، إلى ما لا يعلمه إلا الله » (٢) .

(١) الأعراف آية (٥٣) .

(٢) أورد البيهقي حديثاً قريباً منه عن الحسن يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم : « ما نزل من القرآن آية إلا لها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع » ، قال الشيخ : « هو حديث مرسل » . شرح السنة للبخاري (١/٢٦٢) ، وأورد المناوي حديثاً مشابهاً في فتح القدير عزاد للطبراني « أنزل القرآن على سبعة أحرف ، لكل حرف منها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد حد »

قال : والراسخون يعلمون تأويله بالفحص عن الدليل ، وبتدقيق النظر ،
وتسديد الغير ، فهم كما قال الله في آخر الآية : ﴿ وَمَا يَذَّكَّرَ إِلَّا أُولُو
الْأَلْبَابِ ﴾^(١) .

قيل^(٢) : مراد المؤلف بالكلام على هذه الآية ، جواز التمسك بجميع ما
في القرآن ، إذ لا يخاطبنا الله بما لا نفهم .

وقيل^(٣) : مراده أن المتشابه لما كان ما لم يتضح دلالاته ، وهو ثابت في
القرآن ، وما لم تتضح دلالاته قد تصدق بانتفاء الدلالة على المعنى ، فيتوهم أن
ما هذا شأنه ثابت في القرآن ، فلذلك قال : (والظاهر الوقف ... إلى آخره) .

←
مطلع» . فيض القدير الحديث رقم ٢٧٢٧ (٣/٥٤) .

(١) آل عمران آية (٧) .

(٢) قاله التستري . النقود والردود (١٦٥/أ) .

(٣) قاله الخطيبي . المصدر نفسه .

[السنة] قال : (مسألة : الأكثر على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء عليهم السلام معصية .

وخالف الروافض .

وخالف المعتزلة إلا في الصغائر .

ومعتمدتهم التقيح العقلي .

والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الأحكام ؛

لدلالة المعجزة على الصدق .

وجوّزه القاضي غلطاً ، وقال : «دلت على الصدق اعتقاداً» .

وأما غيره من المعاصي ، فالإجماع على عصمتهم من الكبائر وصغائر

الخنسة ، والأكثر على جواز غيرها (.

أقول : لما فرغ من مباحث الكتاب ، شرع في مباحث السنة .

والسنة لغة : الطريقة ، فسنة كل واحد ما عهد منه المحافظة عليه ، كان

من الأمور الحميدة أو لا^(١) .

قلت : وتطلق شرعاً على المشروع^(٢) .

ففي صحيح ابن حبان ، عن عبد الرحمن بن شماس^(٣) قال : صَلَّى بنا

رسول الله ﷺ فقام وعليه جلوس ، فقال الناس وراءه : سبحان الله ، فلم

يجلس ، فلما فرغ من صلاته سجد سجدةين وهو جالس ، فقال : «إني

(١) راجع مادة س ن ن لسان العرب (٢٢٥/١٣) ، وراجع المصباح المنير (٢٩١/١) .

(٢) راجع نشر البنود (٩/٢) .

(٣) عبد الرحمن بن شماس بكسر المعجمة وتخفيف الميم بعدها مهمله ، المهري يفتح الميم وسكون

الهاء المصري ، ثقة من الثالثة ، مات سنة (١٠١هـ) . تقريب التهذيب (٣٤٢) .

سمعتكم تقولون سبحان الله كما أجلس ، وليس تلك سنة ، إنما السنة الذي صنعته»^(١) .

وتطلق السنة في اصطلاح الفقهاء : على ما كان من العبادات نفلاً منقولاً عن النبي ﷺ عند الشافعية^(٢) .

وعند المالكية : على ما أمر به ﷺ وواظب عليه وأظهره ، ولم يوجب^(٣) سواء سماه كذلك ، كقوله ﷺ : «سنتت لكم خمساً»^(٤) أو لا ، كسنن الوضوء ، وسنن الصلاة ، وسنن الحج ، وصوم عاشوراء ، وزكاة الفطر ، والعمرة .

والاصطلاحان مخالفان للغوي .

أما الأول : فلصدق السنة شرعاً على ما صدر منه ولم يواظب عليه .

أما الثاني : فلاشترط إظهاره والأمر به ، مع أن ذلك موجود في بعض ما لم يسموه سنة ، ومفقود في بعض ما سموه سنة .

وتطلق السنة في اصطلاح الأصوليين : على ما صدر عنه ﷺ من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ، وهو المراد هنا^(٥) ، وينحصر ذلك في أقواله ﷺ

(١) ما جاء في صحيح ابن حبان هو قول عقبة بن عامر ، فقد روى يزيد بن حبيب ، عن عبد الرحمن بن شماس قال : صلى بنا عقبة بن عامر ، فقام وعليه جلوس ، فقال الناس وراءه..... إلى أن قال : إنما السنة التي صنعته . الإحسان بترتيب ابن حبان للفراسي (رقم ١٩٣٧، ١٩٩/٣) .

(٢) راجع الأحكام (١٥٦/١) .

(٣) راجع نشر البنود (٩/٢) .

(٤) لم أقف على هذا الحديث .

(٥) الإحكام (١٥٦/١) .

وأفعاله وتقريره ، أما الأقوال فسيأتي الكلام عليها وعلى جهة دلالتها فيما يشترك فيه الكتاب والسنة ، والكلام هنا فيما يختص بالأفعال والتقارير ، ويشتمل على مقدمة وثلاث مسائل :

أما المقدمة ففي عصمة^(١) الأنبياء ، ولما كان الاستدلال بالسنة يتوقف على حجيتها ، وحجيتها تتوقف على عصمة النبي ، لا جرم قدّم ذلك على المسائل .

فنقول : ذهب أكثر الأشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل البعثة معصية ، كبيرة كانت أو صغيرة^(٢) .

وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك ، وهو مختار القاضي عياض ، [١٧٣/أ] على أنه قال : «تصور المسألة كالممتنع / فإن المعاصي إنما تكون بعد تقرر الشرع ؛ إذ لا يعلم كون الشيء معصية إلا من الشرع»^(٣) .

وقال بعض أصحابنا : «[الامتناع]^(٤) سمعاً ؛ إذ لا مجال للعقل^(٥) ، لكن دليل السمع دلّ بعد ورود الشرع على أنهم كانوا معصومين قبل البعثة»^(٦) .

(١) العصمة : هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها . التعريفات (ص ١٥٠) ، وقيل : هي سلب القدرة على المعصية . راجع شرح الكوكب المنير (١٦٧/٢) .

(٢) راجع المعتمد (٣٤٢/١) ، المستصفي (٢١٤/٢) ، المحصول (ج ١/ق ٣/٣٣٩) ، الإحكام (١٥٦/١) ، الموافق (ص ٣٥٩) .

(٣) راجع الشفا للقاضي عياض (٧٩٣/٢) .

(٤) الامتناع : ساقطة من (أ) .

(٥) قاله القاضي أبو بكر الباقلاني ، واختاره إمام الحرمين . راجع البرهان (٤٨٣/١) ، وراجع رأي القاضي عياض في الشفا (٧٩٣/٢) .

(٦) راجع الإحكام (١٥٦/١) .

وذهب الروافض إلى امتناع ذلك كله عليهم عقلاً ، ووافقهم أكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلاً قبل البعثة^(١) ، ومعتمد الفريقين التقيح العقلي ؛ لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس ، وينفر الطباع عن اتباعهم ، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، فيكون قبيحاً عقلاً ، وقد تقدم الكلام على فسادِه .

وأما بعد النبوة ، فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام ؛ لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله ، فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق^(٢) ؛ إذ من دلّ القاطع على صدقه فيما يبلغه عن المرسل ، يمتنع عليه فيه الكذب .

وأما جواز صدور الكذب عنهم في الأحكام غلطاً أو نسياناً ، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني وطائفة كثيرة من أصحابنا ؛ لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة^(٣) .

وجوّزه القاضي وقال : «إن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصداً واعتقاداً»^(٤) .

(١) المغني (٢٤٨/١٧) ، المعتمد (٣٤٢/٢) ، الشفا (٧٩٤/٢) ، الإحكام (١٥٦/١) .

(٢) انظر الشفا (٧٤٦/٢) ، أصول الدين للبغدادي (ص١٦٨) ، الإحكام (١٥٦/١) ، تيسير التحرير (٢١/٣) .

(٣) راجع الشفا (٧٤٦/٢) ، الإحكام (١٥٧/١) .

(٤) نقله عنه الآمدي في الإحكام ، ونسبه ابن حزم للقاضي . راجع الإحكام (١٥٧/١) ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٢/٤) ، غير أن الذي ذكر في التلخيص خلاف هذا . راجع (٦٥٩/٢) ، وقد بين كل من إمام الحرمين والرازي مراد القاضي . راجع البرهان (٤٤٨/١) ، المخصول (ج١/ق٣/٣٤٢) .

قال القاضي عياض : « لا خلاف في امتناعه سهوا أو غلطا ، لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله صدق ، وعند القاضي أبي بكر الباقلاني بدليل الشرع »^(١) .

وأما غير المذكور من المعاصي القولية والفعلية ، فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة^(٢) ، خلافاً لبعض الخوارج^(٣) .
وأما إتيان ذلك نسياناً أو غلطاً ، فقال الآمدي : « اتفق الكل على جوازه سوى الروافض »^(٤) .

وهذا الذي ذكر لا يصح ، بل اتفقوا على امتناعه ، فقال القاضي والمحققون : « بدليل السمع »^(٥) .

وقال الأستاذ ، وطائفة كثيرة منا ، ومن المعتزلة : « وبدليل العقل أيضاً »^(٦) .

وأما الصغائر التي لا خسة فيها ، فجوزها عمداً أو سهواً الأكثرون^(٧) ،

(١) راجع الشفا (٢/٧٤٦) .

(٢) راجع الشفا (٢/٧٨٤) ، الإحكام (١/١٥٧) ، كشف الأسرار (٣/٣٧٥) .

(٣) نسبه الرازي إلى طائفة الفضيلية من الخوارج . راجع المحصول (ج١/٣/٣٤٠) ، الإحكام

(١/١٥٧) ، المحصل (ص٣١٨) .

(٤) راجع الإحكام (١/١٥٧) .

(٥) انظر التلخيص (١/٦٥٩) ، البرهان (١/٤٨٤) ، وهو رأي الغزالي في المستصفى

(٢/٢١٤) .

(٦) راجع المغني لعبد الجبار (١٧/٢٤٨) ، المعتمد (٢/٣٤٢) ، البحر المحيط (٤/١٧٠) .

(٧) راجع المستصفى (٢/٢١٤) ، المحصول (ج١/٣/٣٤٤) ، نهاية السؤل (٣/٤) ، الإحكام

(١/١٥٧) .

وبه قال أبو جعفر الطبري^(١) من أصحابنا^(٢) ، ومنعته طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمداً وسهواً^(٣) .

قالوا : لاختلاف الناس في الصغائر ؛ ولأن جماعة ذهبوا إلى أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة^(٤) ؛ ولأن الله تعالى أمر باتباعهم ، وأفعالهم يجب الاقتداء بها عند أكثر المالكية^(٥) وبعض الشافعية^(٦) والحنفية^(٧) ، فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعها .

واعلم أن الخلاف في هذا القسم في الجواز العقلي ، وفي الجواز السمعي أيضا ، وكثير مما وقع فيه خلاف من هذه التفاصيل هو من باب الظنون ،

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري ، من أهل أمل طبرستان ، العالم المجتهد صاحب التصانيف المشهورة ، والتي منها : «كتاب التفسير» ، و«كتاب التاريخ» ، و«كتاب تهذيب الآثار» ولم يتمه ، توفي سنة (٣١٠هـ) . انظر تهذيب الأسماء واللغات (٧٨/١) ، سير أعلام النبلاء (٢٦٧/١٤) .

(٢) راجع رأي أبي جعفر الطبري في الشفا (٧٨٦/٢) .

(٣) وهو رأي الحنفية ، وأبي إسحاق الإسفراييني ، والقاضي عياض ، وابن حزم ، والنسبكي وولده . راجع كشف الأسرار (٣٧٥/٣) ، نهاية السؤل (٢٣٩/٢) ، الشفا (٨٠٩/٢) ، الفصل في الملل والنحل (٢/٤) ، الإبهاج (٢٦٣/٢) ، البحر المحيط (١٧١/٤) .

(٤) قال القاضي عياض : «هو قول ابن عباس وغيره» . راجع الشفا (٧٨٦/٢) .

(٥) راجع إحكام الفصول (ص٢٢٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٨٨) ، مفتاح الوصول للتلسماني (ص٩٧) .

(٦) وذهب إليه منهم ابن سريج ، والاصطخري ، وابن خيران . راجع المحصول (ج١/٣/٣٤٥) .

(٧) وهو رأي بعضهم . راجع ميزان الأصول (ص٤٥٧) ، كشف الأسرار على المنار (ص١٦١-١٦٢) .

فالاكتفاء فيه على ما يساعده من الأدلة الظنية نفيًا أو إثباتًا ، وذلك مستوفيا في علم الكلام ، وإنما اقتصر المصنف على الحكم ولم يذكر الدليل ؛ لأن هذه المسألة من مبادئ هذا العلم .

أحكام أفعال النبي ﷺ قال : (مسألة : فعله ﷺ ما وضع فيه أمر الجلبة ، كالقيام والقعود بالنسبة إلى أمته) والأكل والشرب ، أو تخصيصه كالضحى ، والوتر ، والتهجد ، والتخير ، والمشاورة ، والوصال ، والزيادة على أربع فواضح .

وما سواهما ، إن وضع أنه بيان بقول أو قرينة ، مثل : صلُّوا / ، وخذوا عني ، وكالقطع من الكوع ، والغسل إلى المرافق ، اعتبر اتفاقاً . [١٧٤/أ]

وما سواه ، إن علمت صفته فأتمته مثله .

وقيل : في العبادات .

وقيل : كما لو لم يعلم .

وإن لم يعلم ، فالوجوب ، والندب ، والإباحة ، والوقف .

والمختار : إن ظهر قصد القرينة فندب ، وإلا فمباح .

أقول : لما فرغ من المقدمة ، شرع في المسائل .

المسألة الأولى : في أحكام أفعال النبي ﷺ بالنسبة إلى أمته ، وهذه العبارة خير من عبارة معظم الشراح^(١) حيث قالوا : الأولى في أن أفعاله هل هي كدليل شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا ؛ إذ [لا]^(٢) نزاع في شرعية ما

(١) من هؤلاء الشراح الأصفهاني ، والسيد . راجع بيان المختصر (٤٨٠/١) ، النقود والردود

(أ/١٦٦) .

(٢) لا : ساقطة من (أ) .

عدا الوصال^(١) ، والزيادة على أربع ، إنما النزاع في حكم ذلك بالنسبة إلينا .
واعلم أن الفعل الصادر عن الرسول ، إما أن يكون من مقتضى طبع
الإنسان وجبلته أو لا ، والأول : كالقيام ، والقعود ، والأكل ، والشرب ،
ولا نزاع في أن حكمه وحكم أمته في هذا القسم الإباحة^(٢) .

والثاني : إما أن يتضح تخصصه ~~للرسول~~ بحكم ذلك الفعل أو لا .

والأول : كوجوب الضحى ، ووجوب الوتر ، ووجوب المشاورة ،
ووجوب التخيير ، ووجوب التهجد ، وإباحة الوصال له ، وإباحة الزيادة
على أربع نسوة ، أما وجوب الأولين ، ففي مستدرك الحاكم على
الصحيحين : «ثلاث هن علي فرائض ولكم تطوع : الوتر ، والنحر ،
وصلاة الضحى»^(٣) ، وضعفه الأكثرون^(٤) ؛ لأن في روايته أبا جناب^(٥)

(١) الوصال في الصوم : هو أن يصوم يومين أو أيام ليس بينها أكل ولا شرب . راجع مادة
و صل ل لسان العرب (٧٢٨/١١) ، تحرير ألفاظ التنبيه (ص١٢٦) ، وقد ورد في النهي عن
الوصال حديث صحيح ، أخرجه البخاري في باب الوصال من كتاب الصوم حديث (١٩٦٢) .
انظر فتح الباري (٣٢/٩) .

(٢) راجع إحكام الفصول (ص٢٢٣) ، المستصفي (٢/٢١٦) ، الإحكام (١/١٥٩) ، المحقق
من علم الأصول (ص٤٧) ، شرح الكوكب المنير (٢/١٧٨) ، وقد خالف البعض في القول
بالإباحة ، فبعض المالكية قال بالنذب . راجع إحكام الفصول (ص٢٢٣) ، وذهب ابن تيمية إلى أن
أفعاله العادية كالطعام والشراب واللباس والركوب وغيرها مستحبة أصلاً وصفة . المسودة
(ص١٩١) ، والمراد بالإباحة هنا أنها من باب العفو .

(٣) المستدرك ، كتاب الوتر (١/٤٤٢) ، وأخرجه أحمد في المسند عن ابن عباس (١/٣٨٣) .

(٤) راجع تحفة الطالب (ص١٢٢) ، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/١٩١) .

(٥) في (أ) : أبا خباب .

يحيى بن أبي حية الكلبي^(١) .

وأما وجوب المشاورة ، فبقوله تعالى : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٢) ،
ووجوب التهجد بقوله تعالى : ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾^(٣) ،
والتخيير بقوله تعالى : ﴿قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^(٤) الآية .
وأما الوصال ففي الصحيحين : نهى عن الوصال ، قالوا : إنك تفعله ،
فقال : «إني لست كأحدكم»^(٥) .

وأما الزيادة على أربع فبقوله تعالى : ﴿إنا أحللتنا لك أزواجك﴾^(٦) ،
وكن أكثر من أربع إجماعاً^(٧) ، فهذا القسم أيضاً واضح أن أمته ليست فيه
مثله اتفاقاً .

(١) هو أبو حناب يحيى بن أبي حية الكلبي ، من أهل الكوفة ، يروي عن أبيه ، وعمير بن
سعد ، والنوري ، وأهل العراق ، ضعفه لكثرة تدليسه ، فوهاه يحيى بن سعيد القطان ، وحمل عليه
أحمد بن حنبل حملاً شديداً ، وقال عنه ابن معين : «ليس بشيء» ، وذكر عنده فقال : «ضعيف
ضعيف» ، توفي سنة (١٥٠هـ) . راجع المحروحين لابن حبان (١١١/٣) ، التقريب (٣٤٦/٢) ،
التهذيب (٢٠١/١١) .

(٢) آل عمران آية (١٥٩) .

(٣) الإسراء آية (٧٩) .

(٤) الأحزاب آية (٢٨) .

(٥) رواه البخاري ، ومسلم بلفظ مختلف عنه . انظر كتاب الصوم في صحيح البخاري بشرح
فتح الباري - باب الوصال ، حديث رقم (١٩٦٢ ، ٣٢/٩) ، وانظر كتاب الصيام في صحيح
مسلم بشرح النووي - باب النهي عن الوصال (٢١١/٧) .

(٦) الأحزاب آية (٥٠) .

(٧) ومن حكى الإجماع ابن كثير حين قال : «وأجمع المسلمون قاطبة على أن الزيادة على أربع
كانت من خصائص رسول الله ﷺ ، ولا عبرة بمخالفة الشيعة في ذلك» . تحفة الطالب (ص١٢٧) .

والثاني من القسم الثاني : إن اتضح أن الفعل بيان لمحمل ، ودلّ قولٌ على أن ذلك الفعل بيان لذلك المحمل ، فلا نزاع في أن حكم ذلك الفعل حكم ذلك المحمل ؛ لأنه داخل في الأمر بذلك المحمل ؛ إذ المراد من ذلك المحمل هو ما بيّن النبي ﷺ ، فإنه قال : «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١) ، يدل على أن فعله بيان لقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٢) ، وكذا «خذوا عني مناسككم»^(٣) ، يدل على أن أفعاله في الحج بيان لقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾^(٤) ، والحديث الأول خرّجه البخاري^(٥) ، والثاني خرّجه مسلم ولكن بلفظ : «لتأخذوا مناسككم فأني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجي هذا»^(٦) ، وخرّجه النسائي ولفظه : «أيها الناس خذوا عني مناسككم»^(٧) الحديث .

وإن اتضح أنه بيان لظاهر بقريئة لولاها لحمل على ظاهره ، كالقطع من الكوع ، وكغسل اليدين مع المرفقين ، فأتمته مثله ؛ إذ البيان تابع للمبين في

(١) رواد البخاري ، كتاب الأذان - باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة . صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٣/٣١٥) .

(٢) الأنعام آية (٧٢) .

(٣) أخرجه النسائي عن جابر بن عبد الله ، ولم يذكر لفظة «عني» التي أثنى المؤلف . سنن النسائي ، كتاب الحج - باب الركوب إلى الجمار واستظلّ المحرم (٥/٢٧٠) .

(٤) آل عمران آية (٩٧) .

(٥) سبق تحريجه .

(٦) في صحيح مسلم حجتى هذه ، وليس حجي هذا ، كتاب الحج - باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً . صحيح مسلم شرح النووي (٩/٤٤) .

(٧) سبق تحريجه .

الوجوب ؛ لأن اليد على ما يأتي ظاهر إلى المنكب ، والمغيا إلى ظاهر في عدم دخول ما بعدها ، والنبي ﷺ لما قطع عند الحاجة إلى القطع بعد قوله تعالى : ﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ ^(١) كانت قرينة الحال بيانا .

وروى البيهقي ، قطع رسول الله ﷺ سارقاً من المفصل ^(٢) ، وكذا [١٧٥/١] غسل / المرفق ، لما غسل اليد دلّ على أنه المراد من قوله : ﴿ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ^(٣) .

وفي مسلم من حديث أبي هريرة : ثم غسل اليمنى حتى أشرع في العضد ثم اليسرى حتى أشرع في العضد ، ثم قال : «هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ» ^(٤) .

واعلم أن هذا المثال الأخير قد يتمشى على قول من قال : إن (إلى) للاشتراك بين دخول ما بعدها وعدم دخوله ^(٥) ، وليس بمختار المصنف ^(٦) .

(١) المادة آية (٣٨) .

(٢) السنن الكبرى - باب السارق يسرق (٢٧١/٨) ، قال ابن كثير : «إسناده حسن» . تحفة الطالب (ص ١٣١-١٣٢) ، وقال ابن حجر : «أخرجه ابن عدي من حديث عبد الله بن عمر» . الدراية (١١١/٢) .

(٣) المادة آية (٦) .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة - باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء . صحيح مسلم بشرح النووي (١٣٤/٣) .

(٥) القول بأن (إلى) للاشتراك بين دخول ما بعدها وعدم دخوله ضعيف ؛ لأن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركا بالنسبة إلى وجود الشيء وعدمه . راجع المحصول (ج ١/ق ١/٥٣١) ، التحصيل (٢٥١/١) .

(٦) المصنف لم يختار أيا من المذاهب ، علما بأن ما قيل في المسألة هو سبعة مذاهب . راجع المنتهى

قال في شرح المفصل : «ووجوب المرافق ليس من الآية ، وإنما حمل على ذلك من السنة بدليل»^(١) ، لكن في كون غسله المرافق قرينة حالية على أن ذلك هو المراد من قوله : «وَأَيْدِيكُمْ» نظر ؛ لجواز أن يكون فعل ذلك إطالة للغرة^(٢) كما يقول الشافعي^(٣) ، أو للاحتياط حتى يتحقق تعميم الواجب .
ومن قال بوجوب ذلك من أصحابنا^(٤) ، فبناء على أصلنا الذي يأتي في أن أفعاله عليه السلام بالنسبة إلينا على الوجوب إذا ظهر قصد القربة ، لا بناء على ما بنى المصنف عليه .

وجماعة من أصحابنا لا يقولون بوجوب غسل المرافق^(٥) ، فلا يصح قوله : (اعتبر اتفاقاً) .

وإنما قال : والغسل إلى المرافق ، ولم يقل : مع المرافق مع أنه مراده ، يدل عليه قوله في المنتهى : «والغسل للمرافق اتباعاً للآية»^(٦) .

(ص ١٥٢) ، التمهيد للإسنوي (ص ٢٢١) ، القواعد والفوائد (ص ١٤٤) .

(١) راجع الإيضاح في شرح المفصل (١٤٤/٢) .

(٢) إطالة الغرة : هي غسل مقدم الرأس مع الوجه ، وغسل صفحة العنق ، وقيل : غسل شيء من العضد والساق مع اليد والرجل . المصباح المنير (ص ٤٤٥) ، وراجع ما ذكره النسوي في حكم إطالة الغرة . شرح صحيح مسلم (٣/١٣٤) .

(٣) راجع الرسالة (ص ١٦٥) ، الأم (١/١٢٥) ، الحاوي الكبير للماوردي (١/١١٢-١١٣) .

(٤) راجع المعونة (٧/١) ، الاستذكار (١/١٦٥) ، بداية المجتهد مع الهداية (١/١٢٣) ، تنوير

المقالة في حل ألفاظ الرسالة للتتائي (١/٥٠٥) .

(٥) يقول التتائي : «عزا هذا بعضهم لأبي الفرج ، وبعضهم له ولرواية أشهب وابن نافع عن

مالك ، وقال ابن عمر : هو قول أشهب ، ولم توجد هذه الرواية لمالك» . تنوير المقالة (١/٥٠٥) .

(٦) راجع المنتهى (ص ٤٨) .

ومثل الآمدي بالتميم إلى المرافق ، وهو أحسن^(١) .

وهنا بحث ، وهو أن أفعاله عليه السلام المروية عنه في الصلاة ، استدل الفقهاء بكثير منها على الوجوب لا لأن الفعل يدل على الوجوب ، بل لأنهم يرون ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ خطاب بمجمل بين الفعل ، والفعل المبين للمجمل المأمور به يدخل تحت الأمر ، فيدل مجموع ذلك على الوجوب ، فإذا وجدت أفعال غير واجبة ، فلا بد من دليل يدل على عدم الوجوب .

وفيه نظر ، وهو أن يقال : يتبين ذلك المجمل بأول الأفعال ، فالفعل الواقع بعده إذا كان فيه زيادة لا يكون بياناً لوقوع البيان بالأول ، فيبقى الثاني فعلاً مجرداً لا يدل على الوجوب ، اللهم إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً ، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل ، بل قد يقوم الدليل على أن هذا الثاني ليس بيان ، كرواية من روى^(٢) فعلاً ، وكان حين وجوب الصلاة غير مميز ، ثم ميز بعد زمان فروى فعلاً ، وكذا إذا روى متأخر الإسلام فعلاً رواه بعد إسلامه ، فإن هذا مقطوع بتأخره ، فلا يكون بياناً ، وإلا لتأخر البيان عن وقت الحاجة .

وقد يجاب عنه بجواب جدلي ، وهو أن يقال : دلّ الحديث المعين على وقوع هذا الفعل ، والأصل عدم غيره نوعاً ، فتعين أن يكون نوعه بياناً .

وهذا قد يقوى إذا وجد فعل ليس فيه ما قام الدليل على عدم وجوبه ، فأما إذا كان فيه شيء من ذلك فإذا جعلناه بياناً بدلالة الأصل على عدم

(١) الإحكام (١/١٦٠) .

(٢) في (أ) : رأى .

غيره ، ودلّ الدليل على عدم وجوبه ، لزم النسخ لذلك الوجوب الذي ثبت به أولاً ، مع أنه إذا كان نوعه بياناً لا يلزم أن يكون الزيادة في الفعل [المتأخر]^(١) بياناً ؛ إذ لم يتعين الشخصي للبيان .

وأما ما سوى الأقسام الثلاثة ، فإن علمت صفة الفعل من : وجوب ، أو ندب ، أو إباحة في حقه ، بنص أو أمانة ، فأتمته مثله ، وهو مذهب الأكثر^(٢) ؛ لأننا متعبدون بالتأسي به في فعله على صفته .

وقيل : إن ذلك الفعل إن كان عبادة فأتمته مثله ، وإلا فلا^(٣) ، وهو

قول أبي / علي بن خلاد^(٤) . [١٧٦/أ]

وقيل^(٥) : حكم ما علمت صفته ، حكم ما لم تعلم صفته .

وأما ما لم يعلم صفته ، فاختلّفوا فيه على خمسة مذاهب :

الوجوب : وحكاه ابن خويزمنداد ، وأبو الفرج^(٦) عن مالك ، وقال به

(١) المتأخر : ساقطة من (ب) .

(٢) راجع المعتمد (١/٣٤٤) ، العدة (٣/٧٣٥) ، شرح اللمع (٢/٢٦٥-٢٦٦) ، إحكام الفصول (ص٢٢٣) ، أصول السرخسي (٢/٨٧) ، الإحكام (١/١٦٠) .

(٣) راجع المعتمد (١/٣٥٤) ، المحصول (ج١/٣/٣٧٣) .

(٤) هو أبو علي محمد بن خلاد البصري المعتزلي ، من أصحاب أبي هاشم الجبائي ، له كتاب «الأصول» ، توفي سنة (٣٢١هـ) . الفهرست لابن النديم (ص٣٧٠) ، معجم المؤلفين (٩/٢٨٣) وراجع قول ابن خلاد في المعتمد (٢/٨٧) ، المحصول (ج١/٣/٣٧٣) ، فرق وطبقات المعتزلة (ص١١١) .

(٥) وقد نسب الزركشي للقاضي الباقلاني ، راجع البحر المحيط (٤/١٨٠) .

(٦) عمرو بن محمد بن عمرو الليثي القاضي البغدادي البصري ، من علماء المالكية ، من مؤلفاته : «الحاوي في مذهب مالك» ، «اللمع في أصول الفقه» ، توفي سنة (٣٣٠هـ) . انظر الديباج

الأبهري^(١) ، وابن القصار^(٢) ، وأكثر المالكية^(٣) .
وابن سريج^(٤) ، والاصطخري^(٥) ، وابن خيران^(٦) ، وابن أبي هريرة^(٧)

← (١٢٧/٢) ، شجرة النور (ص ٧٩) .

(١) محمد بن عبد الله بن صالح التميمي ، انتهت إليه الرياسة في مذهب مالك ، وكان إمام أصحابه في وقته ، من مؤلفاته : «شرح المختصرين الكبير والصغير لابن عبد الحكم» ، وكتاب «الأصول» ، و«إجماع أهل المدينة» ، و«فضل المدينة على مكة» ، توفي سنة (٣٩٥هـ) . انظر الديباج (٢٠٦/٢) ، شجرة النور (٩١/١) .

(٢) أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي ، من كبار المالكية ، من تلاميذ الأبهري ، من مؤلفاته : «عيون الأدلة» وضع لها مقدمة في أصول الفقه ، وهي المعروفة بمقدمة ابن القصار ، توفي سنة (٣٩٧هـ) . راجع ترتيب المدارك (٢٠٦/٢) ، الديباج (١٠٠/٢) .

(٣) راجع إحكام الفصول (ص ٢٢٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٨٨) ، المحقق من علم الأصول (ص ٦٢) .

(٤) أبو العباس أحمد بن سريج البغدادي ، شيخ الشافعية في عصره ، وعنه انتشر فقه الشافعية في الآفاق ، له مؤلفات كثيرة ، توفي سنة (٣٠٦هـ) . راجع البداية والنهاية (١٣٨/١١) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٤١) .

(٥) أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد ، من فقهاء الشافعية ، وكان من نظراء ابن سريج ، ولي قضاء قم ، ثم حسبة بغداد ، من مؤلفاته : «أدب القضاء» ، توفي سنة (٣٢٨هـ) . البداية والنهاية (٢٠٥/١١) ، راجع طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢٦) .

(٦) أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي ، كان إماماً جليلاً ورعاً من فقهاء الشافعية ، توفي سنة (٣٢٠هـ) . راجع سير أعلام النبلاء (٥٨/١٥) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٥٥) .

(٧) أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي ، المعروف بابن أبي هريرة ؛ لأن أباه كان يحب السنائر فيجمعها ويطعمها ، وكان أبو علي أحد أئمة الشافعية ، تفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي ، وله شرحان على مختصر المزني ، توفي سنة (٣٤٥هـ) . راجع العبر (٢٦٧/٢) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٧٢) .

من الشافعية^(١) ، وبعض الحنفية^(٢) ، وبعض الحنابلة^(٣) ، وجماعة من المعتزلة^(٤) .

الثاني الندب^(٥) ، وهو مختار إمام الحرمين^(٦) .

الثالث الإباحة ، وحكاها الآمدي عن مالك^(٧) .

وقيل^(٨) بالوقف ، وهو مختار الغزالي^(٩) .

الخامس مختار المصنف : إن ظهر أنه فعله تقرباً فندب في حقنا ، وإلا

فمباح في حقنا .

وقال الباجي : «إن ظهر قصد القربة فواجب ، وإن لم يظهر قصد القربة

فمباح»^(١٠) .

وقال بعض أصحابنا : «إن لم يظهر قصد القربة فندب»^(١١) .

-
- (١) راجع المحصول (ج ١/ق ٣/٣٤٦) ، المحقق من علم الأصول (ص ٦٢) .
 - (٢) وقد نسب السرخسي للكرخي ، ونسبه السمرقندي إلى الكرخي ومشايخ العراق . راجع أصول السرخسي (١/٨٧) ، ميزان الأصول (ص ٤٥٧) .
 - (٣) راجع المسودة (ص ١٨٧) ، شرح الكوكب المنير (٢/١٨٧) .
 - (٤) راجع المعتمد (١/٣٤٧) ، البرهان (١/٤٨٨) ، الإحكام (١/١٦٠) .
 - (٥) قال أبو شامة : «هو مذهب المحققين من أهل الآثار» . المحقق من علم الأصول (ص ٦٦) .
 - (٦) البرهان (١/٤٩٢) .
 - (٧) راجع الإحكام (١/١٦٠) ، ونسبه إلى مالك الرازي في المحصول (ج ١/ق ٣/٣٤٦) .
 - (٨) ذهب إليه القاضي ، واختاره الشيرازي وقال : «هو الصحيح» . راجع التلخيص (٢/٦٧٢) شرح اللمع (٢/٢٦٧) .
 - (٩) راجع المستصفى (٢/٢١٤) ، المحقق من علم الأصول (ص ٦٧-٦٨) .
 - (١٠) ذكره الباجي في إحكام الفصول مع اختلاف في التعبير (ص ٢٢٣) .
 - (١١) المصدر نفسه (ص ٢٢٣) .

قال : (لنا : أن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته ،
وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا ﴾ إلى آخرها .

وإذا لم تعلم ، وظهر قصد القربة ، ثبت الرجحان ، فلزم الوقوف
عنده ، والوجوب زيادة لم تثبت .

وإذا لم يظهر ، فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت .
وأيضاً : لما نفى الحرج بعد قوله تعالى : ﴿ زَوَّجْنَا كَهَا ﴾ ، فهمت
الإباحة مع احتمال الوجوب والندب) .

أقول : لما فرغ من تلخيص محل النزاع وتقرير المذاهب ، شرع في
الاحتجاج لمختاره في القسمين الآخرين :

الأول منهما : ما علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة ، واختار
أن أمته مثله ، عبادة كان أو لا ، واحتج على ذلك بوجهين :

الأول الإجماع : فإن الصحابة كانوا يرجعون في الحوادث إلى فعله عليه
السلام ، المعلوم صفته من وجوب أو ندب أو إباحة ، كرجوعهم إلى وجوب
الغسل من التقاء الختانين عند قول عائشة : « فعلته أنا ورسول الله
فاغتسلنا »^(١) .

وكتقبيل الحجر الأسود ؛ لتقبيل النبي ﷺ إياه^(٢) ، ورجوعهم إلى جواز

(١) رواه الترمذي في سننه عن عائشة - باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ، الحديث
رقم (١٠٨ ، ٧٢/١) ، قال أبو عيسى : « حديث عائشة حديث حسن صحيح » . (٧٣/١) .

(٢) في تقبيل الحجر أحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم . راجع صحيح البخاري مع فتح
الباري ، كتاب الحج - باب تقبيل الحجر (٢٦٩/٧) ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب
الحج - باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف (١٦/٩) .

تقبيل الصائم لتقبيل النبي ﷺ نساءه وهو صائم^(١) ، وإلى غير ذلك من الوقائع من غير نكير ، وذلك يقتضي علمهم بمساواته فيه ، والأصل عدم شيء آخر عملوا به غير الفعل ، ولا بحثوا عنه ، أو لا اكتفوا به من غير بحث عن الفعل .

الوجه الثاني من التمسك : قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ ﴾^(٢) الآية ، علل نفي الحرج في نكاح أزواج الأديعاء^(٣) ، بتزويج النبي ﷺ زوجة دعيه^(٤) ، ولولا مساواتهم له في ما علمت صفته ، لم يكن للتعليل معنى ؛ لأنه حينئذ لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم ، ودلّ أيضاً على أن الإباحة في حقهم ليس بالإباحة الأصلية ، ثم الآية إنما تقوم حجة على ابن خلاد ، ولا تنهض حجة على المذهب الثالث ، أو لا تدل على التأسّي في كل فعل علمت صفته ، بل على التأسّي في المباح فقط .

ثم احتج لمختاره في القسم الآخر ، وهو ما لم تعلم صفته .
 ووجهه : أنه إن ظهر قصد القرية ، ثبت رجحان الفعل على الترك ؛

(١) فيه أحاديث صحيحة ، منها ما أخرجه البخاري ، عن عائشة رضي الله عنها قالت : «إن كان رسول الله ﷺ يقبل بعض أزواجه وهو صائم ، ثم ضحكبت» . صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الصوم - باب القبلة للصائم (٢٦٥/٨) ، صحيح مسلم بشرح النووي - باب أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (٢١٥/٧) .

(٢) الأحزاب آية (٣٧) .

(٣) من الدعي : المتبنى الذي تبناه رجل فدعاه ابنه ، ونسبه إلى غيره ، وكان النبي ﷺ تبني زيد ابن حارثة . لسان العرب مادة د ع ي (٢٦١/١٤) .

(٤) يقول أبو جعفر النحاس في معنى الآية : «أي زوجناك زينب وكانت امرأة زيد ، وأنت متبني له ؛ لئلا يتوهم أن تحريم التبني كتحریم الولادة كما كانت الجاهلية تقول» . معاني القرآن . (٣٥٣/٥) .

لانتفاء الحرمة أو الكراهة وإلا لم يفعله ، وانتفاء تساوي طرفيه وإلا لما قصد به القربة ، فبقي للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك ، فيلزم الوقوف عنده ، وخاصة الوجوب وهو المنع من الترك زيادة لم تثبت والأصل عدمها ، فتعين الندب / لامتناع وجود المشترك بدون فرد من [١٧٧/١] أفراده .

قلت : وهذا ينهض في حقه عليه السلام ، وفي حقنا يكون الأمر كذلك إما بالأدلة الدالة على طلب الطاعة ، أو لأنه بالدليل المذكور صار مما علمت صفته في حقه ، وقد تقدم^(١) أن ما هذا شأنه فأتمته مثله ، واحتمال أنه من خصائصه من الأمور النادرة ، فيلحق بالأعم الأغلب .

لا يقال : الثابت رجحان الفعل ، وهو أعم من أن يكون مع جواز الترك أو لا مع جوازه ، فخصوصية الندب زيادة لم تثبت بعين ما ذكر ؛ لأننا نقول : جواز الترك وإن كان زيادة لكن هي الأصل ، لا أن الأصل عدمها . أما إذا لم يظهر قصد القربة فمباح ؛ لانتفاء الحرمة والكراهة ، وإلا لم يفعله ، والوجوب والندب زيادة لم تثبت والأصل عدمها ، هذا أيضاً في حقه ، وأما في حقنا ، فإما بالإباحة الأصلية ، أو لأنه في حقه مما علمت صفته بالدليل المذكور ، وأتمته فيما علمت صفته مثله بالدليل المتقدم .

لا يقال : ما ذكرتم من الأصل معارض بالغالب ، وهو أن أفعاله التي ليست بجبيلة الغالب عليها الوجوب أو الندب ، لأننا نمنع الغلبة .

وأيضاً : فهمت بالإباحة مع احتمال الوجوب والندب عند رفع الحرج من

(١) راجع (ص ١٨٣) وما بعدها .

قوله تعالى : ﴿ لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ ^(١) ، ولولا رجحانها لم تفهم ، وإلا لكان ترجيحاً للمساوي أو المرجوح ، وهذا التقرير أسعد بما في المنتهى ^(٢) ؛ إذ لم يجعل الآية دليلاً مستقلاً ، بل قال : «ويوضحه أنه لما نفى الحرج ...» إلى آخره .

وعلى هذا لا يعترض بأنه جعله أولى مما علمت صفته ، وثانياً مما لم تعلم صفته ؛ لأن الآية تكون دليلاً على رجحان الإباحة في حقه عليه السلام مع احتمال الوجوب أو الندب ، ثم أمته مثله كما تقدم ^(٣) .

قال : (الموجب : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ .

أجيب : بأن المعنى : «وما أمركم» ؛ لمقابلة «وما نهاكم» .

قالوا : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ .

أجيب : في الفعل على الوجه الذي فعله ، أو في القول ، أو فيهما .

قالوا : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ ، أي لمن كان

يرجوا الله فله فيه أسوة حسنة .

قلنا : معنى التأسى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله .

قالوا : خلع نعله فخلعوا ، وأقرهم على استدلالهم ، وبين العلة .

قلنا : بقوله : «صلوا» ، أو لفهم القرية .

قالوا : لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله .

(١) الأحزاب آية (٣٧) .

(٢) راجع المنتهى (٤٨) .

(٣) راجع (ص ١٨٣) .

قلنا : لقوله : «خذوا» ، أو لفهم القربة .

قالوا : لما اختلف الصحابة في الغسل بغير إنزال ، سأل عمر عائشة فقالت : «فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا» .

قلنا : إنما استفيد من : «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ، أو لأنه بيان ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا ﴾ ، أو لأنه شرط الصلاة ، أو لفهم الوجوب . قالوا : أحوط ، كصلاة ومطلقة لم تتعينا .

والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل كالثلاثين ، فأما ما احتمل لغير ذلك فلا) .

أقول : أخذ الآن يحتج للقائلين بالوجوب فيما لم تعلم صفته ، واحتج لهم بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . أما الكتاب فبثلاث آيات : الأولى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ ^(١) ، ووجه التمسك بها أنه أمر بأخذ ما آتانا ، وما فعله فقد آتانا ، والأمر للوجوب ، والأخذ الامتثال مجازاً ، ومن ذلك فعله الذي لم تعلم صفته فيجب امتثاله .

وإنما قلنا : إن فعله مما أعطانا ، لأن الصحابة فهموا ذلك عن ابن مسعود ، وأنه رأى محرماً عليه قميص فقال له : انزع عنك هذا ، فقال الرجل : اقرأ عليّ في ذلك آية ، فقرأها ^(٢) .

الجواب أولاً : أن الآية نزلت في الغنائم ^(٣) ، وحمل اللفظ على الحقيقة

(١) الحشر آية (٧) .

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٧/١٨) .

(٣) راجع ما ذكره ابن العربي في معنى الآية . أحكام القرآن (٤/١٧٧٣) .

أولى ؛ لأن ما فعله إنما يصدق عليه أنه معطي بطريق المجاز ، والمعطي من الغنائم يصدق عليه ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ﴾ بطريق الحقيقة .

سلمنا أن الحقيقة غير مرادة ، لكن لا يصار إلى المجاز الأقرب ، والمراد من قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ أي ما أمركم ، لمقابلته لقوله : وما نهاكم رعيًا للمطابقة ، والأمر لا يتناول الفعل ، فلا يكون الفعل الذي لم تعلم صفته واجباً .

وأيضاً : لا نسلم وجوب جميع ما أتى به ؛ لأن إيجاب ما ليس بواجب تناقض ، فالمراد بعضه وهو ما كان واجباً ، فيتوقف الاستدلال بها عليه ، وهل النزاع إلا فيه ؟ .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾^(١) والأمر ظاهر في الوجوب ، فيكون امتثال متابعته واجبة ؛ إذ المتابعة هي الإتيان بمثل فعله .

أجاب : بأن حقيقته اتباع شخص النبي وهو غير مراد ، وحينئذ احتمل أن يكون فاتبعوه في الفعل على الوجه الذي فعله ، أو في القول ، أو فيهما ؛ لأن الآية مطلقة لا عامة ، وحينئذ لا تجب متابعته في فعل لم تعلم صفته .

أما على التقرير الأول والثالث ؛ فلأن المتابعة في الفعل أن يفعله المتبع على الوجه الذي فعله المتبوع ، إما من وجوب ، أو نذب ، أو إباحة ، ولا يتصور ذلك فيما لم تعلم صفته .

وأما على التقرير الثاني ؛ فلأنه لا يلزم من وجوب المتابعة في القول وجوبها في الفعل ، فضلاً عن قول لم تعلم صفته ، ولأنه إذا فعله على النذب

(١) بداية الآية ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأنعام ١٥٣] .

أو الإباحة ونحن لا نعلم على أي وجه فعله ، فلو حكمنا بوجوبه مع كونه غير [واجب ، مستلزم لاعتقاد كونه غير واجب]^(١) ، لوجوب اعتقاد الشيء على ما هو عليه ، لزم التناقض .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾^(٢) ووجه التمسك بها أن التأسى لازم لرجائنا الله واليوم الآخر ؛ لأن ﴿ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ ﴾^(٣) يدل من لكم ، فمعناها لقد كان لمن يرجوا الله واليوم الآخر في رسول الله أسوة حسنة ، ويلزمه من ليس فيه أسوة حسنة فهو لا يرجوا الله واليوم الآخر ، وملزوم الحرام حرام ، ولازم الواجب واجب فهي في معنى قضية شرطية ، من كان يرجوا الله فله فيه أسوة [حسنة]^(٤) .
وأيضاً : ظاهرة في التهديد على عدم التأسى ، فيكون التأسى واجباً .

لا يقال : لا تدل على عموم المتابعة ؛ إذ لا عموم للأسوة ، فيحمل على المتابعة في أقواله أو أفعاله التي علمت صفتها ؛ لأننا نقول : لا تحمل على معين لعدم دلالة اللفظ عليه ، ولا على واحد مبهم ، لكونه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، فحملة على الجميع أولى إظهاراً لشرفه عليه السلام .
ثم أجاب المصنف : أن معنى التأسى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ، فيتوقف إثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه ، والفرض أنه لم تعلم صفته بالنسبة إليه .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

(٢) الأحزاب آية (٢١) .

(٣) الأحزاب آية (٢١) .

(٤) حسنة : ساقطة من (أ) .

وتمسكوا من السنة بدليلين :

الأول : ما رواه أبو داود ، وصححه ابن خزيمة^(١) ، وابن حبان^(٢) ،
والحاكم^(٣) ، ولفظه عن أبي سعيد الخدري^(٤) ، أن رسول الله ﷺ صلى
فخلع نعله ، فخلع الناس نعالهم ، فلما / انصرف قال : «لما خلعتهم ، قالوا : [١٧٩/]
رأيناك خلعت فخلعنا ، فقال : إن جبريل أتاني فأخبرني أن بهما خبثاً»^(٥)
الحديث ، قرره النبي ﷺ على استدلالهم ، وبين العلة في خلعه نعله ، فلولا
أن فعله الذي لم تعلم صفته واجب لأنكر عليهم العمل في الصلاة ، بل بين

(١) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمى النيسابوري الشافعي ، شيخ
الإسلام ، وصاحب التصانيف المشهورة والتي منها : كتاب «التوحيد وإثبات صفات الرب» ،
وكتاب «الصحيح» ، توفي سنة (٣١١هـ) . سير أعلام النبلاء (١٤/٣٦٥) ، طبقات الشافعية لابن
هداية الله (ص٤٨) .

(٢) أبو حاتم محمد بن حبان التميمي الدارمي البستي ، كان من أوعية العلم في اللغة والفقه
والحديث والوعظ ، من مؤلفاته : «المسند الصحيح» ، و«التاريخ» ، و«الضعفاء» ، توفي سنة
(٣٥٤هـ) . سير أعلام النبلاء (١٦/٩٢) ، البداية والنهاية (١١/٢٧٦) .

(٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ، من فقهاء الشافعية ، انتهت إليه رئاسة أهل
الحديث في زمانه ، من مؤلفاته : «المستدرک» ، و«تاريخ نيسابور» ، و«معرفة علوم الحديث» ،
توفي سنة (٤٠٥هـ) . السير (١٧/١٦٢) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص١٢٣) .

(٤) الصحابي الجليل سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصاري ، لم يشهد أحداً لصغره ،
وشهد ما بعدها ، توفي بالمدينة سنة (٧٤هـ) . العبر (١/٦١) ، الإصابة (٣/٧٨) .

(٥) سنن أبي داود ، كتاب الصلاة - باب الصلاة في النعل ، الحديث رقم (٤٢٧/١،٦٥٠) ،
صحيح ابن خزيمة ، في جماع أبواب الصلاة على البسط - باب المصلي يصلي في نعليه ، الحديث رقم
(١٠٧/٢،١٠٧) ، صحيح ابن حبان ، كتاب المواقيت - باب الصلاة في النعلين وأين يضعهما إذا
خلعهما ، الحديث رقم (١٠٧/١،٣٦٠) ، المستدرک ، كتاب الصلاة ، الحديث رقم
(٣٩١/١،٢٨٢/٩٥٥) .

وجه الخصوصية .

وجوابه : أنهم فهموا وجوب الخلع من قوله عليه السلام : «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، فجوزوا نسخ جواز الصلاة بالنعال ، لا على أنهم رجعوا إلى الفعل لكونه بياناً لـ « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » ؛ لتأخر هذا عن صلوات كثيرة وقد تقدم ما فيه (١) .

أو نقول : إنما خلعوا على طريق النذب ، لفهمهم أن ذلك قرينة . ولو قدم هذا المنع لكان أولى مع كونه أيضاً أقوى ، لاحتمال أن يكون «صلوا كما رأيتموني أصلي» قاله بعد قضية الخلع ، وإن كان الراجح أنه قاله عند شروع الصلاة .

الثاني من السنة : في الصحيحين أن النبي ﷺ أمر في حجة الوداع من لم يكن معه هدي إذا طاف وسعى أن يحل من إحرامه ، وأن يجعل حجه عمرة وأن النبي ﷺ ثبت على إحرامه ، وأن الناس استعظموا ذلك ، فقال : «لولا أن معي الهدى لأحللت» (٢) .

والمراد بالتمتع هنا فسخ الحج في العمرة .

ووجه التمسك : أنهم اتبعوا فعله وإلا لعصوا ، ثم لم ينكر ، بل بين العلة وهي كون الهدى معه .

(١) راجع (ص ١٨١-١٨٢) .

(٢) رواه البخاري من حديث جابر بن عبد الله مع اختلاف في اللفظ ، كتاب الحج - باب التمتع والقران والإفراد بالحج ، الحديث رقم (١٥٦٨) . صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٧/٢١٤) ، ورواه مسلم من حديث عائشة ، وجابر بن عبد الله ، كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام ، الحديث رقم (١٣٨، ١٣١) . راجع صحيح مسلم بشرح النووي (٨/١٠٦) .

الجواب : أنهم إنما تمسكوا بفعله لقوله : «خذوا عني مناسككم»^(١) لا من فعله فقط ، أو من فهم القرية ، فأوه ندباً لا واجباً .
وفي الجوابين نظر ؛ لأن الأول يقتضي أنهم فهموا أن الفعل بيان ، والأمر بالنسخ يرده ، الثاني أنه بعيد ؛ إذ لا يترك واجب أو مندوب لمندوب آخر ، على أن الثاني كلام على المستند .

وتمسكوا بالإجماع ، ووجه التمسك به : أن الصحابة لما اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال ، سأل عمر عائشة رضي الله عنهما فقالت : «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»^(٢) ، فرجعوا إلى وجوب الغسل ، فلو لم يتقرر عندهم أن فعله واجب لما رجعوا إلى وجوب الغسل ، وهذا الحديث على هذا النسق لم أره ، وفي مسند أحمد عن أبي بن كعب^(٣) أن عمر بعث إلى عائشة يسألها عن ذلك ، فقالت : «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»^(٤) ، وخرجه الترمذي بإسناد صحيح عن عائشة ، قالت : «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فعلته أنا ورسول الله

(١) سبق تخريجه .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) هو الصحابي الجليل ، أبو المنذر أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن النجار الأنصاري الخزرجي ، سيد القراء ، شهد العقبة وبدراً ، وجمع القرآن في حياة النبي ﷺ ، توفي في خلافة سيدنا عثمان سنة (٣٠هـ) . سير أعلام النبلاء (١/٣٨٩) ، الإصابة (١/٢٧) .

(٤) المسند حديث رقم (٢٠٥٩٣، ٦/١٣٣) ، يقول ابن كثير : «وهو من طريق غريب ، وليس ببدع أن يكون صحيحاً ، وأن يكون عمر بعث أبا موسى الأشعري إليها يسألها عن ذلك» . تحفة الطالب (ص١٣٩) .

فاغتسلنا»^(١) .

وخرّج مسلم عن أبي موسى أنه سأل عائشة عما يوجب الغسل ،
فقالت : على الخبير [بها]^(٢) سقطت ، قال ﷺ : «إذا جلس بين شعبها
الأربع ، ومس الختان الختان ، فقد وجب الغسل»^(٣) .

والجواب : أنا لا نسلم أن وجوب الغسل مستفاد من حكاية فعله عليه
السلام بل من قوله عليه السلام : «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^(٤)
وسؤال عمر عائشة ليعلم هل فعله موافق لهذا الخبر أو هو موافق لظاهر : «إنما
الماء من الماء»^(٥) ، أو إنما رجعوا لأنهم رأوا فعله بيان لقوله تعالى : ﴿ وَإِن
كُنتُمْ جُنُبًا ﴾^(٦) ، ولا نزاع في وجوب الغسل إذا كان بياناً لمجمل ، أو إنما
رجعوا من حيث أن الغسل شرط الصلاة بالنسبة إليه واجب وأتمه فيها مثله
[١٨٠/١] لقوله عليه السلام : «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، أو لأنهم فهموا / من

(١) سبق تخريجه .

(٢) بها : ساقطة من (أ) .

(٣) كتاب الحيض - باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين . صحيح مسلم
بشرح النووي (٤٠/٤) .

(٤) رواه مسلم بلفظ : «ومس الختان الختان» ، ورواه مالك في الموطأ بلفظ : «إذا مس الختان
الختان» . راجع صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الحيض - باب (٢٢) ، الحديث رقم
(٤١/٤، ٣٤٩/٨٨) ، وراجع الموطأ مع شرح تنوير الحوالك - باب واجب الغسل إذا التقى الختانان
(٦٦/١) .

(٥) رواه مسلم ، كتاب الحيض - باب بيان أن الجماع كان أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن
ينزل المنى ، وبيان نسخه وأن الغسل يجب بالجماع . صحيح مسلم بشرح النووي (٣٦/٤) .
(٦) المائدة آية (٦) .

حكاية عائشة وجوب الغسل بقرينة ، فيرجع إلى ما علمت صفته .
والجواب الثالث : وقع في المنتهى^(١) ؛ ولأن الغسل مما يتعلق بالصلاة
وأمرته فيها مثله ، وهو خير مما هاهنا ؛ لأنه إنما يكون شرطاً بتقدير كونه
جنازة ، والنزاع فيه .

وتمسكوا أيضاً بدليل منتزِع من القياس ، توجيهه :

أن فعله الذي لم تعلم صفته دائر بين الوجوب والندب والإباحة ، فحمله
على الوجوب أحوط ليؤمن الإثم ، كما لو نسي صلاة من الخمس لا يدريها
فإن الخمس تجب احتياطاً ، وكما لو طلق واحدة من نسائه ثم نسيها ، فإنه
يجب عليه الكف عن جميعهم لأنه أحوط ؛ لئلا يقع في الحرام .

أجاب المصنف : بأنا نمنع أن كل احتياط واجب ، بل الاحتياط المأمور
به فيما ثبت وجوبه كما في الصلاة المنسية ، أو كان ثبوته هو الأصل كثوم
ثلاثين إذا غمي هلال شوال ، إذ الأصل بقاء رمضان .

أما إذا احتمل لغير ما ذكر مما ثبت وجوبه أو كان الأصل فلا ، كالصوم
يوم الشك في هلال رمضان ، ولما ثبت الوجوب في المقيس عليه عملنا
بالاحتياط ولم نعمل في المقيس لعدم الوجوب .

لا يقال : الاحتياط حيث يندفع به ضرر يثبت الوجوب ، وهنا بتقدير
أن يكون واجباً وحمل على الإباحة وترك حمل الإثم ؛ لأنا نقول : قد يكون
من خصائصه ، ويكون حراماً علينا فنأثم أيضاً .

قال : (الندب ، الوجوب يستلزم التبليغ ، والإباحة منتفية لقوله

(١) المنتهى (ص ٤٩) .

تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ ﴾ ، وهو ضعيف .

الإباحة : هو المتحقق ، فلزم الوقوف عنده .

أجيب : إذا لم يظهر قصد القربة) .

أقول : لما فرغ من أدلة القائلين بالوجوب ، احتج لمن قال بالندب .

وتوجيهه : أن فعله عليه السلام الذي لم تعلم صفته لا يكون حراماً ولا

مكروهاً ، وإلا لم يأت .

والوجوب باطل ؛ لاستلزامه التبليغ دفعاً للتكليف بما لا يطاق ، لكنه لم

يبلغه وإلا لعلمت صفته ، والإباحة منتفية بقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي

رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾^(١) في معرض المدح ، ولا مدح على المباح ،

وقوله : ﴿ حَسَنَةٌ ﴾ ، ولا حسنة في المباح فتعين الندب .

قال المصنف : وهو ضعيف ، ولم يبين ضعفه .

ووجهه : أنا لا نسلم أنه ليس بواجب .

قولكم : الواجب يستلزم التبليغ ولم يبلغ .

قلنا : بلغ بالفعل ، وقال تعالى : ﴿ وَأَتَّبِعُوهُ ﴾^(٢) .

سلمنا ، لكن المندوب أيضاً يستلزم التبليغ .

سلمنا ، ولا نسلم أن الإباحة منتفية .

وحسن التأسّي في المباح أن يؤتى به على الوجه الذي فعله عليه السلام .

ثم لما فرغ من الاحتجاج للقائل بالندب ، احتج للقائل بالإباحة .

(١) الأحزاب آية (٢١) .

(٢) الأنعام آية (١٥٣) .

وتوجيهه : الإباحة متحققة لانتفاء الحرمة والكراهة وإلا لم يفعله ،
والجوب والندب لا دليل عليهما ، فالوقوف عند المتحقق ونفي غيره هو
الحق .

والجواب : أن ذلك حق فيما لم يظهر فيه قصد القربة ، أما ما ظهر فيه
قصد القربة فمنع أنه لا دليل على الندب ؛ لأن ظهور قصد القربة دليل
رجحان الفعل ؛ لأن المباح لا يقصد به القربة .

[تقريره ﷺ]

لشيء هل

يكون دليلاً

على جوازه

[١٨١/]

قال : (مسألة : إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً ، فإن كان كمضي
كافر إلى كنيسة ، فلا أثر للسكوت اتفاقاً ، وإلا دلّ على الجواز .
فإن سبق تحريمه فمسخ ، وإلا لزم ارتكاب محرم / وهو باطل .
فإن استبشر فأوضح .

وتمسك الشافعي في القيافة بالاستبشار وترك الإنكار ، لقول المدلجي
وقد بدت له أقدام زيد وأسامة : «إن هذه الأقدام بعضها من بعض» .
وأورد : أن ترك الإنكار لموافقة الحق ، والاستبشار بما يلزم الخصم
على أصله ؛ لأن المنافقين تعرضوا لذلك .
وأجيب : بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكراً ، وإلزام
الخصم حصل بالقيافة ، فلا يصلح مانعاً .

أقول : المسألة الثانية من السنة : في تقريره عليه السلام ، هل يكون
دليلاً على جوازه أم لا ؟ .

اعلم أن النبي ﷺ إذا علم بفعل صدر عن المكلف ولم ينكره عليه مع
القدرة على الإنكار ، فإن كان ذلك الفعل مما بين الرسول عليه السلام تحريمه

فلا فائدة^(١) للإنكار ؛ إذ فاعله غير متبع له ، كمضي كافر إلى كنيسة ، فلا دلالة لسكوته على الجواز اتفاقاً .

وإن لم يكن كذلك ، دلّ على جواز في حق فاعله ، وفي حق غيره قياساً عليه .

فإن كان مما سبق تحريمه ، فسكوته نسخ لذلك التحريم ، وإنما دلّ ذلك على الجواز ؛ لأنه لو لم يكن ذلك جائزاً لأنكره عليه السلام ، وإلا لزم أن يرتكب النبي ﷺ المحرم ؛ لأن تقرير المحرم محرم ، لكن ارتكاب النبي عليه السلام [المحرم]^(٢) باطل .

أما لو انضم إلى ترك الإنكار الاستبشار فأوضح في الجواز ، وبذلك تمسك الشافعي^(٣) في القيافة^(٤) في إثبات النسب بترك الإنكار والاستبشار في قضية المدلجي^(٥) .

وهي ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل عليّ رسول الله ﷺ مسروراً تبرق أسارير وجهه ، فقال : «ألم تري أن مجزراً^(٦)

(١) في (أ) : ولا فائدة .

(٢) المحرم : ساقطة من (أ) .

(٣) راجع ما ذكره النووي في شرح صحيح مسلم (٤١/١٠) .

(٤) القيافة : من قاف الأثر قيافة واقتافه . راجع مادة ق و ف لسان العرب (٢٩٣/٩) ، والقائف : هو الذي يعرف الشبه ويميز الأثر ، سمي بذلك لأنه يقفو الأشياء أي يتبعها . فتح الباري (١٨٧/٢٥) .

(٥) نسبة إلى مدلج بن مرة بن عبد مناف بن كنانة ، وكانت القيافة فيهم وفي بني أسد ، والعرب تعرف لهم بذلك ، وليس ذلك خاصاً بهم على الصحيح . المصدر نفسه .

(٦) هو مجز بن الأعور بن جعدة المدلجي ، سمي مجزراً ؛ لأنه كان إذا أسر أسيراً جزّ ناصيته

نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة^(١) وأسامة بن زيد^(٢) ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض^(٣) ، واعترض أبو بكر من أصحابنا هذا الاستدلال على الشافعي^(٤) ، وإن كان مالك يقول بالقيافة في الأمة يطؤها السيدان في طهر^(٥) ، وله قول في العمل بها في الحرائر أيضاً^(٦) .

ووجه الاعتراض : أن النبي عليه السلام إنما لم ينكر لأنهم وافقوا الحق ، إذ «الولد للفراش»^(٧) ، فلو أنكر عليهم لتوهم أنه عليه السلام ينفيه عنه ، لا

وأطلقه - رضي الله تعالى عنه - قال ابن حجر نقلاً عن ابن يونس في تاريخ مصر : لا أعلم له رواية ، وقد شهد الفتح بعد النبي ﷺ . الإصابة (٣/٣٦٥) ، الاستيعاب (٣/٥٣٠) .

(١) زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي الصحابي الجليل أبو أسامة ، مولى رسول الله ﷺ ، من أول الناس إسلاماً ، استشهد يوم مؤتة سنة (٥٨هـ) وهو ابن خمس وخمسين رضي الله تعالى عنه . السير (١/٢٢٠) ، الإصابة (٢/٥٩٨) .

(٢) أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله ﷺ وجهه ، ولآه ولاية الجيش وعمره لم يتجاوز عشرين سنة ، ومناقبه كثيرة ، توفي سنة (٥٤هـ) بوادي القرى ، وحمل إلى المدينة . الإصابة (١/٤٩) ، تهذيب الأسماء واللغات (١/١١٣) .

(٣) رواه البخاري في كتاب الرضاع - باب القائف ، الحديث رقم (٦٧٧٠) . راجع صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٢٥/١٨٧) ، ورواه مسلم في كتاب الرضاع - باب العمل بالحق القائف الولد . راجع صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/٤١) .

(٤) راجع البرهان (١/٥٠٠) .

(٥) راجع المدونة (٢/٨٨) .

(٦) وهو على خلاف المشهور من المذهب ، فلم ينقل عن مالك في المدونة استعمال القيافة في الحرائر بخلاف الإمام كما تقدم . المصدر نفسه ، راجع ما قاله ابن رشد في البيان والتحصيل (١٤/٢٣٨) .

(٧) حديث الولد للفراش وللعاهر الحجر ، رواه البخاري في كتاب المغازي - باب (٥٣) الحديث (٤٣٠٣) . صحيح البخاري بشرح فتح الباري (١٦/١٣٥) .

أنه قرر أن النسب يثبت بالقيافة ، وإنما استبشر لأن المنافقين أنكروا أن يكون ابنه ، لبياض زيد وسواد أسامة ، وهم يعتقدون القيافة ، والنبي عليه السلام تأذى من قول المنافقين ، فلما قال مجزز ما قال وهم يعتقدون حكم القيافة ، لزمهم على أصلهم الذي هو القيافة أن يكون ابنه ، وأن يكونوا كاذبين فيما تخرصوا ، فاستبشر بما يلزمهم مما يسلمونه .

وردَّ المصنف اعتراض القاضي : بأن القيافة إذا لم تكن طريقاً لإثبات النسب لم يجز للنبي ترك إنكارها وإن كانت موافقة للحق ؛ لأن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان الطريق منكراً ؛ لأن سكوته لأجل حقيقة الشيء يوهم حقيقة طريقه ، والاستبشار ليس لإلزام الخصم لأنه لو كان أصله باطلاً لأنكره إذ الإنكار لا يدفع الإلزام ؛ لأن الإلزام حصل بمجرد قول القائل ، فلا يدفع إنكاره عليه السلام ما ألزمهم على أصلهم^(١) ، فلما لم ينكر دلّ على الجواز .

قال : (مسألة : الفعلان لا يتعارضان ، كأكل وصوم ، لجواز الأمر في [أفعاله ﷺ] لا تتعارض [١٨٢/١] لأتمته ، فيكون الثاني ناسخاً /) .

أقول : المسألة الثالثة : في أن أفعاله عليه السلام هل تتعارض أم لا^(٢) ، وهل تتعارض مع أقواله ؟ وهما بحثان ، ولهذا جعلهما في المنتهى مسألتين^(٣) . والتعارض بين شيئين : تقابلهما على وجه يمنع كل واحد مقتضى

(١) في (أ) : أصله .

(٢) راجع المسألة في المعتمد (٣٥٩/١) ، الإحكام (١٧٤/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٤) ، حاشية البناني على جمع الجوامع (٩٩/٢) ، تيسير التحرير (١٤٧/٣) .

(٣) المنتهى (ص ٥٠) .

الآخر^(١) ، ثم الفعلان إما أن يكونا متماثلين أو لا .

والثاني إما أن يمكن الجمع بينهما أو لا .

والثاني إما أن تتناقض أحكامهما أو لا .

والأول : كصلاة الصبح في وقتين مختلفين .

الثاني : كالصلاة والصوم .

والثالث : كصلاة الظهر والعصر ، ولم يتعرض المصنف لهذه الثلاثة

لظهور حكمها .

الرابع : إذا صام في وقت وأكل في مثله ، ولا تعارض أيضاً في الحقيقة ؛

لأن الفعل لا عموم له من حيث هو ؛ إذ لا يقع في الأعيان إلا مشخصاً ، فلا

يكون كلياً حتى ينافي فعلاً آخر ، فجاز أن يكون واجباً في وقت ومباحاً في

آخر ، فلا يكون الثاني رافعاً لمقتضى الأول لعدم عمومه .

وشرط التناقض اتحاد الزمان ، اللهم إلا أن يدل على وجوب تكرار

الأول ، فالثاني ناسخ في حقه ، لكن لو دلّ دليل على وجوب التأسّي به في

الأول ووقع الثاني قبل التأسّي ، ودلّ دليل على وجوب تكرار التأسّي به في

الثاني كان نسخاً في حق الأمة ، فإن دلّ دليل على وجوب تكرار الأول

للأمة كان الثاني نسخاً في حق الأمة أيضاً ، أعني نسخاً لحكم الدليل الدال

على التكرار ، لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ، ورفع حكم قد وقع

محال ، وإطلاق النسخ والتخصيص على الفعل مجاز ، وهذا [إذا]^(٢) دلّ

(١) راجع تعريف التعارض في البحر المحيط (١٠٩/٦) .

(٢) إذا : ساقطة من (أ) .

دليل على وجوب تأسي الأمة به في الثاني ، وإلا فلا معارضة في حقهم .
لكن لو رأى النبي عليه السلام شخصاً تلبس في مثل هذا الوقت بضد
ذلك الفعل وأقره عليه ، كان ذلك تخصيصاً للفاعل إن لم يكن الشخص فعله
قط ، وإلا كان نسخاً لمقتضى الدليل الدال على تعميم الحكم على الأمة في
حق ذلك الشخص^(١) .

قال : (فإن كان معه قول ولا دليل على تكرار ولا تأس ، والقول
مع أقواله^{أفعاله}] خاص به وتأخر ، فلا تعارض .

فإن تقدم ، فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا .
فإن كان خاصاً بنا ، فلا تعارض تقدم أو تأخر .
فإن كان عاماً لنا وله ، فتقدم الفعل أو القول له ولأتمته كما تقدم .
إلا أن يكون العام ظاهراً فيه ، فالفعل تخصيص كما سيأتي) .
أقول : المبحث الثاني : في أفعاله هل تتعارض مع أقواله^(٢) ؟ .
اعلم أن الفعل إذا كان معه قول يعارضه لا يخلو إما أن لا يدل دليل على
وجوب تكرار الفعل في حقه ، ولا على وجوب تأسي الأمة به فيه .
أو يدل الدليل على وجوب كل واحد منهما ، أو يدل الدليل على
وجوب تكرره فقط ، أو بالعكس .
فهذه أربعة أقسام ، كل منها إما أن يكون القول خاصاً به ، أو بالأمة ،

(١) راجع الإحكام (١/١٧٤) .

(٢) راجع المسألة في المعتمد (١/٣٥٩) ، إحكام الفصول (ص ٢٣٠) ، شرح اللمع (٢/٢٧٩)

التمهيد للكلوداني (٢/٣٣٠) ، المحصول (ج/١ق/٣٨٦) ، تيسير التحرير (٣/١٧٦) .

أو عاماً لنا وله ، وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتقدم الفعل ، أو يتأخر ، أو
يجهل التاريخ .

القسم الأول : وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة .

الأول منها : أن يكون القول مختصاً به ، فإن تأخر القول مثل أن يقول
بعد أن فعل الفعل : لا يحل لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت ، فلا
تعارض أصلاً ، لا في حقه ولا في حقنا ، وهو ظاهر .

وإن تقدم القول مثل أن يقول : لا يحل لي كذا في وقت كذا ، ثم يفعله
في ذلك الوقت ، فهو نسخ قبل التمكن عندنا ، ولا يجوز صدور مثل / هذا [١٨٣/١]
عند المعتزلة^(١) .

وإن جهل التاريخ ، فحكمه حكم ما دلّ الدليل على وجوب تكرره في
حقه ، ووجوب تأسي الأمة به والقول خاص به وجهل التاريخ ؛ فلهذا لم
يتعرض له المصنف استغناءً بذكره ثمة^(٢) .

أما لو كان [الفعل خاصاً بنا ، فلا تعارض أصلاً ، تقدم الفعل أو تأخر
لعدم التوارد .

أما لو كان القول عاماً نتأوله ، فعمومه إن كان^(٣) بطريق النص ، كما
لو قال : حرم عليّ وعلى الأمة كذا ، فحكم تقدم الفعل أو القول له أو للأمة
كما تقدم ، ففي حقه إن تأخر القول فلا تعارض ، وكذا في حقنا .

(١) راجع المعتمد (١/٣٧٦) .

(٢) يأتي الكلام عليه في القسم الثاني .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

وإن كان الفعل متأخراً ، فهو نسخ قبل التمكّن في حقه عندنا ، ولا يجوز عند المعتزلة مثل هذا ، ولا تعارض في حقنا .

أما لو كان العموم بطريق الظهور ، مثل أن يقول : يحرم على المسلمين كذا ، فبالنسبة إلينا كما تقدم ، وبالنسبة إليه يكون الفعل تخصيصاً لذلك القول ، كما سيأتي في العموم من أن فعله عليه السلام يخص العموم .

والضمير المجرور من قوله : (إلا أن يكون العام ظاهراً فيه) يحتمل أن يعود على العموم ، أو على النبي عليه السلام .

قال : (فإن دلّ دليل على تكرّر وتأس ، والقول خاص به ، فلا معارضة في الأمة .

وفي حقه المتأخر ناسخ .

فإن جهل .

فتالنها المختار : الوقف للتحكم .

فإن كان خاصاً بنا ، فلا معارضة فيه .

وفي الأمة المتأخر ناسخ .

فإن جهل ، فتالنها المختار يعمل بالقول ؛ لأنه أقوى لوضعه كذلك ، ولخصوص الفعل بالمحسوس ، وللخلاف فيه ، ولإبطال القول به جملة ، والجمع ولو بوجه أولى .

قالوا : الفعل أقوى ؛ لأنه يبين به القول ، مثل : صلوا ، وخذوا

عني ، أو كخطوط الهندسة وغيرها .

قلنا : القول أكثر ، وإن سلّم التساوي ، فيرجح بما ذكرناه ، والوقف

ضعيف للتعبد بخلاف الأول .

فإن كان عاماً ، فالتأخر ناسخ .

فإن جهل ، فالثلاثة) .

أقول : القسم الثاني : أن يدلّ دليل على وجوب تكرره في حقه ، وعلى وجوب تأسي الأمة به فيه ، والاحتمالات التسع قائمة فيه .

فإن كان خاصاً به فلا معارضة في الأمة ؛ لأن القول لم يتناولهم ، وفي حقه إن تأخر القول فهو ناسخ للتكرار ، وإن تقدم فالقول ناسخ ، مثل التمكن عندنا في حقه ، وبعد التمكن ناسخ عندنا [وعند المعتزلة]^(١) .

وإن جهل التاريخ .

فقييل^(٢) : يعمل بالقول ؛ لأن الفعل يحتاج إلى القول في بيان وجهه .

الثاني : يجب العمل بالفعل^(٣) ؛ لأنه أقوى .

الثالث وهو المختار : الوقف^(٤) حتى يتبين المتأخر ؛ إذ لا ترجيح

لأحدهما على الآخر ، فالجزم بوجوب العمل بأحدهما عيناً تحكم .

أما لو كان خاصاً بنا ، فلا معارضة في حقه بحال ، وفي حق الأمة إن

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٢) ذكر الشيرازي بأن القول أقوى وصححه ، واختاره الآمدي ، وأبو شامة ، وغيرهم . راجع شرح اللمع (٢/٢٨٠) ، الإحكام (١/١٧٧) ، المحقق من علم الأصول (ص١٩٣) ، البحر المحيط (٤/١٩٨) .

(٣) ونسبه الشيرازي والكلوداني إلى بعض الشافعية . شرح اللمع (٢/٢٨٠) ، التمهيد (٢/٣٣١) .

(٤) وذهب إليه الباقلاني ، وقال الزركشي : «اختاره ابن السمعاني في القواطع» . راجع التلخيص (٢/٦٨٣) ، البحر المحيط (٤/١٩٨) .

تأخر الفعل فهو ناسخ ، ونعني إذا كان دليل التأسّي خاصاً بهذه الصورة ،
وإلا قدم القول ، وكان الفعل مختصاً به عليه السلام .
وإن تأخر القول كان ناسخاً في حقنا ، إن كان دليل التأسّي خاصاً ،
وإلا فالفعل مختص به - ولا معارضة - والقول لنا .
وإن جهل التاريخ .

ف قيل : يعمل بالقول وهو المختار ، وقيل : بالفعل ، وقيل : بالوقف^(١) .
احتج للمختار بأربعة أوجه^(٢) :

الأول : أن القول أقوى دلالة [على مدلوله]^(٣) من الفعل ؛ لأنه وضع
لذلك ، بخلاف الفعل فإن فهم الشيء عنه إنما يكون بقرينة .
ولأن القول أعم ؛ لأنه ينبئ عن المعقول والمحسوس ، والفعل عن
المحسوس فقط ، فيكون أعم فائدة وكان أولى .

وأيضاً : القول لم يختلف في كونه دالاً ، والفعل مختلف فيه ، فالمتفق
[١٨٤/٧] أولى ، وأيضاً : العمل بالفعل يبطل مقتضى / القول .

أما في حقه فلعدم تناول القول له ، وأما في حق الأمة فلوجوب العمل
بالفعل حينئذ ، والعمل بالقول لا يبطل الفعل ؛ لأنه يبقى العمل بالفعل
بالنسبة إلى الرسول ، فإذا عملنا بالقول أمكن الجمع ولو من وجه ، بخلاف
إعمال الفعل ، والجمع مهما أمكن أولى من إبطال أحد الدليلين .

(١) راجع الإحكام (١/١٧٨) .

(٢) راجع الحجج في الإحكام (١/١٧٧) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقط من (ب) .

واحتج القائلون^(١) بوجوب العمل بالفعل :

قالوا : الفعل أقوى دلالة من القول ؛ لأن القول يبين بالفعل ، يدل على ذلك «صلوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم» بياناً لآية الحج وآية الصلاة ، وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة للتعليم ، مما لا يفني القول به ، ولهذا قيل : ليس الخبر كالمعاينة^(٢) .

أجاب : بأن غايته أنه وجد البيان بالفعل ، لكن البيان بالقول أكثر فيكون راجحاً .

سلمنا التساوي ، لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرنا ؛ لأن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا ، فقيام دليل آخر على وفق أحدهما مرجح .

لا يقال : يصار إلى الوقف كما في حقه عليه السلام للاحتمالين .

لأنا نقول : نحن متعبدون بالعمل ، والتوقف فيه إبطال العمل ونفي

للتعبد به ، بخلاف الأول وهو التوقف في حقه لعدم تعبدنا به .

أما لو كان عاماً لنا وله ، فإن تأخر القول فهو ناسخ للتكرار في حقه ، وناسخ لوجوب التأسّي في حقنا ، وإن تأخر الفعل وكان قبل التمكن من مقتضى القول ، فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا ، إلا أن يتناوله القول ظاهراً ، فإن فعله عليه السلام يكون تخصيصاً .

وإن جهل التاريخ ، فقيل : يعمل بالفعل ، وقيل : بالقول ، وقيل :

بالوقف ، والمختار : تقديم القول .

(١) في (أ) : للقائلين .

(٢) راجع كتاب الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام (ص ٢٠٣) .

لكن تقرير الدليل الرابع من مرجحات العمل بالقول فيه دقة ، أنه يبطل حكمه في حقهم ، وفي حقه يبطل الدوام فقط ؛ لأنه فعل مرة .

قال : (فإن دلّ دليل على تكرره في حقه لا على تأسّي الأمة به ، والقول خاص به أو عام ، فلا معارضة في الأمة .

والتأخر ناسخ في حقه .

فإن جهل فالثلاثة .

فإن كان خاصاً بالأمة ، فلا معارضة) .

أقول : القسم الثالث : أن يدل دليل على وجوب تكرره^(١) فقط .

فإن كان خاصاً به فلا معارضة في حق الأمة مطلقاً ؛ لعدم تناول الفعل لهم ، والتأخر ناسخ في حقه إن كان قولاً .

وإن كان فعلاً وكان قبل التمكن من مقتضى القول ، كان ناسخاً في

حقه عندنا ، وإلا فلا معارضة ، إلا أن يدل دليل على تكرار مقتضى القول ، فيكون أيضاً ناسخاً في حقه .

وإن كان خاصاً بالأمة فلا معارضة أصلاً .

وإن كان عاماً لنا وله ، فلا معارضة في حق الأمة وفي حقه كما

تقدم^(٢) ، إلا أن يكون ظاهراً فيه ، فيكون فعله المتأخر تخصيصاً .

وإن جهل التاريخ فالثلاثة .

والمختار : الوقف في حقه .

(١) في (أ) : التأسّي ، وهو خطأ كما يدل عليه المتن .

(٢) راجع (ص ٢٠٩) .

قال : (فإن دلّ دليل على تآسي الأمة دون تكرره في حقه ، والقول خاص به وتأخر ، فلا معارضة .

فإن تقدم ، فالفعل ناسخ في حقه .

فإن جهل ، فالثلاثة .

فإن جهل خاصاً بالأمة فلا معارضة في حقه ، والمتأخر ناسخ في الأمة .

فإن جهل ، فالثلاثة .

فإن كان القول عاماً ، فكما تقدم) .

أقول : القسم الرابع : أن يدلّ الدليل على وجوب التآسي فقط .

[١٨٥/١]

فإن كان القول خاصاً به وتأخر ، فلا معارضة / .

أما في حقه ؛ فلعدم وجوب تكرره ، وأما في حقنا ؛ فلعدم تناول القول

لنا .

وإن تقدم القول ، فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا في حقه .

وإن جهل التاريخ ، فالثلاثة ، والمختار : الوقف .

وفيه نظر ؛ فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل ، فيعتقد مقتضى القول حكماً

بتقديم الفعل ؛ لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ .

وإن كان خاصاً بالأمة ، فلا معارضة في حقه ، وفي حق الأمة المتأخر

ناسخ مطلقاً .

فإن جهل ، فالثلاثة ، والمختار : العمل بالقول .

فإن كان عاماً لنا وله ، فكما تقدم^(١) .

(١) راجع (ص ٢٠٩) .

أما في حقه فلا تعارض إن تقدم الفعل ، وإن تأخر وكان قبل التمكّن ،
فهو نسخ في حقه عندنا ، إلا أن يكون العام ظاهراً فيه ، فالفعل تخصيص .
وفي حق الأمة إن تأخر القول فهو ناسخ ، وكذا إن تقدم .
وإن جهل ، فالثلاثة ، والمختار : العمل بالقول .

قال : (الإجماع : العزم والاتفاق .

وفي الاصطلاح : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر .
ومن يرى انقراض العصر ، يزيد : إلى انقراض العصر .
ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي
وجوز وقوعه ، يزيد : لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر .

الغزالي : اتفاق أمة محمد ﷺ في عصر على أمر من الأمور الدينية .
ويرد عليه : أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ، ولا ينعكس
بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي) .

أقول : لما فرغ من السنة ، شرع في الإجماع ، وقد اشتمل على مقدمة
ومسائل .

أما المقدمة : ففي تعريف الإجماع ، وإمكانه ، وإمكان العلم به ،
وإمكان نقله عنهم إلينا ، وفي كونه حجة .

أما تعريفه : فهو في اللغة العزم ، يقال : أجمع فلان على كذا ، إذا عزم
عليه ^(١) ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ﴾ ^(٢) .

وهو أيضاً : الاتفاق ، يقال : أجمعوا على كذا ، إذا اتفقوا عليه ^(٣) .

وفي اصطلاح الأصوليين ^(٤) : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على

(١) راجع المصباح المنير مادة ج م ع (ص ١٠٨) .

(٢) يونس آية (٧١) .

(٣) راجع القاموس المحيط مادة ج م ع (ص ٩١٧) .

(٤) انظر تعريف الإجماع في المستصفى (١/١٧٣) ، المحصول (ج ٢/٢٠/١) ، الإحكام

(١/١٨٠) .

أمر [من الأمور الدينية]^(١) .

ف (اتفاق) كالجنس .

وقوله : (المجتهدين) يخرج اتفاق العامة ، أو اتفاق بعض المجتهدين ، فلا [يعتبر العامي دخولاً وخروجاً]^(٢) ، ويشمل اتفاقهم قولاً أو فعلاً ، أو بعضهم قولاً أو فعلاً ، وبعضهم اعتقاداً .

وقوله : (من هذه الأمة) يخرج اتفاق المجتهدين من الشرائع السالفة .

وقوله : (في عصر) ليندرج فيه إجماع كل عصر أي زمان ، قلّ أو كثر ، وإلا أوهم أنه لا يحصل إجماع إلى يوم القيامة .

وقوله : (على أمر) يتناول الدينية والدينية ، والإثبات والنفي ، والعقلي والعرفي والشرعي .

والحق أن الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية أخص مما ذكر ، وهو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي عن اعتقاد .

ثم اعلم أن هذا التعريف لمن لم يشترط في الإجماع انقراض العصر ، أما من اشترطه فلا بد أن يزيد في التعريف : إلى انقراض العصر ، ليوافق مذهبه^(٣) .

ومن قال : إن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي وجوّز وقوع هذا الاتفاق^(٤) بعد استمرار الخلاف ، يزيد في التعريف : لم

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

(٢) في (ب) : المقلد بل يكون محجوباً .

(٣) راجع بيان المختصر (٥٢٢/١) .

(٤) في (أ) : الخلاف .

يسبقه خلاف مجتهد مستقر^(١) .

ولما كان المصنف يجوز هذا الاتفاق مع سبق الخلاف ، لاسيما مع المخالف القليل ويراها إجماعاً ، لم يحتج إلى هذه الزيادة .

قال التستري^(٢) : لا يحتاج إلى هذه الشروط ؛ لأن الحد إنما هو للماهية

للإجماع الذي هو حجة / ، وإلا لم يطرد لصدق الحد على الإجماع الصادر [١٨٦/١] في زمانه عليه السلام مع أنه ليس بحجة .

قلت : الحق أنه [لا معنى للترديد ، وهو حدّ لماهية الإجماع المصطلح ، فيحتاج إلى الشرائط ، وهو أحد]^(٣) الأدلة الشرعية والذي ثبتت حجيته ، فلا يرد عليه شيء ؛ إذ اتفقهم في زمانه مبني على جواز اجتهاد معاصريه وعلى جوازه فإنما يكون بعد استفراغ الوسع ، وذلك لا يكون إلا بعد أن يسألوه عليه السلام ، فإذا أجمعوا بعد ذلك منعنا عدم حجيته ، نعم يرد ما قدمنا .

وعرفه الغزالي : بأنه اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية^(٤) .

وزيّفه المصنف : بأنه لا يوجد إجماع ، فإنه اعتبر أمة محمد ﷺ وذلك يتناول المسلمين إلى يوم القيامة فحقيقته جميعهم ولا يتصور اجتماعهم ، وعلى تقدير تخصيصه ببعض فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين ، وأيضاً لا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي ضرورة اعتبار قيد الدينية .

(١) راجع بيان المختصر (٥٢٢/١) .

(٢) النقود والردود (١٧٦/ب) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٤) راجع المستصفي (١٧٣/١) .

قلت : ومع ظهور ورودها ، فهو خير من تعريفه ؛ لأنها تدفع بالعناية بأن يكون أراد اتفاق المجتهدين في عصر ، وسبق ذلك إلى فهم أهل الشرع ، وكذا فهم من «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(١) ؛ إذ المراد المجتهدون ، فكأنه حافظ على لفظ الحديث .

وأما الاعتراض الأخير ، فالاتفاق إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني ، وإلا فلا يتصور حجيته ، والغزالي إنما عرف الإجماع الشرعي .

قال : (وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته ، قالوا : انتشارهم [ثبوت الإجماع] يمنع نقل الحكم إليهم عادة .

وأجيب : بالمنع ؛ لجدهم وبجثهم .

قالوا : إن كان عن قاطع ، فالعادة تحيل عدم نقله ، والظني يمنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح .

وأجيب : بالمنع فيهما ، فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع وقد يكون الظني جلياً .

قالوا : يستحيل حصوله عنهم عادة ؛ لخفاء بعضهم ، أو انقطاعه ، أو خموله ، أو أسره ، أو كذبه ، أو رجوعه قبل قول الآخر ، ولو سلم فنقله مستحيل عادة ؛ لأن الآحاد لا يفيد ، والتواتر بعيد .

وأجيب عنهما : بالوقوع ، فإنما قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص

(١) مأخوذ من حديث رواه الترمذي ، ولفظه : «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد - على ضلالة» ، وقال : «غريب من هذا الوجه» . سنن الترمذي ، أبواب الفتن - باب لزوم الجماعة (الحديث ٣١٥/٣، ٢٢٥٥) .

القاطع على المظنون .

أقول : لما فرغ من تعريفه ، شرع في ثبوته ؛ لأن حجيته فرع ثبوته .
ذهب الجمهور إلى إمكان ثبوته ، وخالف النظام وبعض الروافض في
إمكان ثبوته^(١) ، والمصنف يظهر من كلامه أن الخلاف في وقوعه ، وأن
النظام استحال وقوعه عادة ، والذي في الأحكام والمحصل هو ما ذكرنا^(٢) .

واحتجوا بوجهين :

الأول : اتفاهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم ، لكن انتشارهم في
أقطار الأرض يمنع نقل الحكم إليهم ، والعادة تقضي بذلك .

أجاب : أننا نمنع أن انتشارهم يمنع عادة نقل الحكم إليهم مع جدهم
وبحثهم عن الأحكام وعن الأدلة ، وإنما يمتنع فيمن قعد في بيته لا يطلب ولا
يبحث ، أما الباحث فيمكن قطعاً نقل الحكم إليه وإن كان في أقصى الأرض .

الثاني : لا يمكن اتفاهم ؛ لأن اتفاهم لا يكون عن قطعي ولا لنقل ؛
لأن العادة تحيل عدم نقل القاطع ؛ لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله ، فلما لم
ينقل علم أنه لا يوجد ، ثم لو نقل لأغنى عن الإجماع ، ولا يكون عن ظني ؛
لأنه يمتنع الاتفاق عنه عادة ؛ لاختلاف القرائح ، وتباين الأقطار ، كاتفاهم

على أكل طعام واحد في ساعة / واحدة ، فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة ، وما [١٨٧/]

ذلك إلا لاختلاف الدواعي .

(١) راجع البرهان (١/٦٧٥) ، شرح الكوكب المنير (٢/٢١٣) .

(٢) المنقول في المحصول والأحكام ، هو : أن النظام ، والخوارج ، والشعبة ينكرون حجية
الإجماع . راجع المحصول (ج٢/ق٤٦/١) ، الأحكام (١/١٨٣) .

أجاب : يمنع ما ذكر في كل من القسمين ، أما القاطع فلا يجب نقله عادة ؛ إذ قد يستغنى بحصول الإجماع الذي يرفع الخلاف المحجوج إلى نقل الأدلة ، وأما الظني فإنه يكون جلياً ، واختلاف القرائح والأنظار إنما هو في الخفي دون الجلي .

ثم شرع في **المقام الثالث**^(١) وهو النظر في ثبوته عنهم ، أعني العلم باتفاقهم ، وفي الإحكام والمحصل : أن المجوزين لانعقاد الإجماع اختلفوا . فذهب أكثرهم إلى إمكان العلم به ، وذهب الأقلون إلى امتناع العلم به^(٢) ، وظاهر كلام المصنف أن هذا من جهة مانعي الانعقاد ، أي ولو أمكن منهم فلا يمكن العلم به عندهم عادة .

وتقريره : أن العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء المشرق والمغرب أنه حكم في مسألة كذا بحكم كذا ؛ إذ لا يعرفون بأعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم لخفاء بعضهم ، بحيث لا يعلم وجوده البتة ، أو انقطاعه بعد العلم بوجوده ، فصار بمعزل عن الناس ، بحيث لا يسأله أحد ، أو يكون خاملاً لا يعرف أنه مجتهد ، أو أسر فلا يقدر على علم ما عنده ، أو كذبه بحيث يقول رأبي كذا وهو يعتقد خلاف ذلك ، والعبرة بالاعتقاد لا باللفظ ، أو بتغيير اجتهاد بعضهم فيرجع قبل قول الآخر ، وإنما قيد بقوله : (قبل قول الآخر) لأنه لو رجع بعد قول الآخر لم يعتبر وكان خارقاً للإجماع والأولى ضبط الآخر بكسر الخاء ، أي رجوعه قبل قول آخر المجتهدين ؛ إذ لا

(١) في (أ) : الثاني .

(٢) المحصول (ج/٢/٢١/١) ، الإحكام (١٨١/١) .

يكون خارقاً إذا رجع بعد قول شخص آخر لا يكون آخرهم ، إلا أن يريد بالآخر من عدا الراجع فيصح بفتح الحاء ، وفيه بُعد ، ثم هذا إنما يكون خارقاً عند من لا يرى انقراض العصر .

ثم شرع في **المقام الرابع**^(١) وهو النظر في نقل الإجماع إلى من يحتاج به ، أي سلمنا جواز حصوله عنهم لمن سمعه منهم ، أما نقله لمن يستدل به فمستحيل عادة ؛ لأن نقله إما بالآحاد ولا يفيد العلم ، والإجماع أصل من الأصول فلا يثبت بما ليس بقطعي ، أو نقول : ولا يجب العمل بالإجماع بنقل الواحد على ما سيأتي .

وإما بالتواتر فبعيد جداً ؛ إذ يجب استواء الطرفين والوسط ، ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً ، ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل طبقة طبقة حتى يصل إلينا .

ثم أجاب المصنف : بمنع استحالة المقامين ؛ لأن الوقوع فرع الجواز ، ونحن قاطعون بإجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على غيره بسبب النقل المتواتر .

قال في المنتهى^(٢) : «وجواب الثالث والرابع الوقوع ، فإننا لا ننكر أنه تواتر عن كل واحد من الصحابة تقديم النص المقطوع به على غيره» .

قال : (وهو حجة عند الجميع .

ولا يعتد بالنظام ، وبعض الخوارج ، والشيعنة .

[الإجماع
حجة شرعية
يجب العمل
به]

(١) في (أ) : الثالث .

(٢) المنتهى (ص ٥٢) .

وقول أحمد : «من ادعى الإجماع فهو كاذب» ، استبعاد لوجوده .

أقول : ذهب جمهور المسلمين إلى أن الإجماع حجة شرعية^(١) يجب العمل به على كل مسلم كما يجب العمل بالكتاب ونحوه ، ولا عبرة بخلاف النظام وبعض الخوارج والشيعة^(٢) ؛ لأنهم نشأوا بعد الاتفاق ؛ ولأنهم من أهل البدع ، فلا يعتبرون على ما سيأتي ، وما روي عن أحمد بن حنبل [١٨٨/١] رضي الله عنه / في إحدى الروايتين من قوله : «من ادعى الإجماع فهو كاذب»^(٣) ، فهو استبعاد منه أن يطلع عليه أحد ، لا أنه أنكر حجيته بتقدير الاطلاع عليه ، ومعنى استبعاد وجوده ، أي استبعد أن يجده الشخص ولا يطلع عليه غيره ، لا أنه استبعد أن يوجد في الواقع ، فيرجع في الحقيقة إلى استبعاد الوجدان لا الوجود^(٤) .

وحمل كلام المصنف على هذا أولى ، ليساعد ما نقل في الأحكام^(٥) ؛ ولأن الحجية فرع الوجود ، فلا تثبت الحجية ما لم يثبت الوجود ، وليست فرع الوجدان ، وإنكار الشيعة حجيته من حيث إنه إجماع ، وإلا فهو عندهم

(١) راجع المغني لعبد الجبار (١٦٠/١٧) ، المعتمد (٤/٢) ، الإحكام لابن حزم (٤٩٤/١) ، العدة (١٠٥٨/٤) ، إحكام الفصول (ص٣٦٧) ، شرح اللمع (٧٩٩/٢) ، البرهان (٦٢٣/١) ، أصول السرخسي (٢٩٦/١) ، المستصفي (١٧٣/١) ، المحصول (ج٢/٢ق١/٤٦) ، الإحكام (١٨٣/١) .

(٢) المصادر نفسها .

(٣) راجع مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (ص٤٣٨) .

(٤) راجع تعليق القاضي أبي يعلى على ما نقل عن الإمام أحمد ، وتعليق ابن تيمية . العدة (١٠٦٠/٤) ، المسودة (ص٣١٦) .

(٥) الإحكام (١٨٢/١) .

حجة لاشتماله على قول الإمام المعصوم^(١) .

قال : (الأدلة منها : أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ، والعادة [الأدلة
على حجة الإجماع] من غير قاطع ، فوجب تقدير نص فيه .

وإجماع الفلاسفة ، وإجماع اليهود ، وإجماع النصارى غير وارد .
لا يقال : أثبت الإجماع بالإجماع ؛ إذ أثبت الإجماع بنص يتوقف
عليه ؛ لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق
عادي ، لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة ، فلا دور .
ومنها : أجمعوا على تقديمه على القاطع ، فدل على أنه قاطع ، وإلا
تعارض الإجماعان ؛ لأن القاطع مقدم .
فإن قيل : يلزم أن يكون المحتج عليه عدد التواتر ، لتضمن الدليلين
ذلك .

قلنا : إن سلم فلا يضر) .

أقول : شرع الآن في الاحتجاج على حجة الإجماع ، احتج على ذلك
بأدلة من الكتاب ، والسنة ، والمعقول^(٢) .
وقدم ما تعلق بالعقل ؛ لإفادته عنده كون الإجماع حجة قطعية ، بخلاف
ما تعلق بالكتاب والسنة ، فإنهما لا يدلان إلا على كونه حجة ظنية^(٣) .

(١) يقول أبو الحسين البصري : «وقالت الإمامية : ذلك صواب ؛ لأن الإمام داخل فيهم ، وهو
الحجة فقط» . المعتمد (٤/٢) ، وانظر العدة (٤/١٠٦٤) .

(٢) راجع الأدلة في الحصول (ج/٢ق/٤٦/١) ، الإحكام (١٨٣/١) .

(٣) يقول الآمدي : «وأما السنة ، فهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة» .
☞

توجيه الأول أن يقال : الإجماع دلّ القاطع على تخطئة مخالفه ، وكلما دلّ القاطع على تخطئة مخالفه فهو حجة قطعية ، فالإجماع حجة قطعية ، أما الكبرى فظاهرة .

وأما الصغرى ؛ فلأنه لو لم يدل القاطع على تخطئة مخالف الإجماع بعد انعقاده لا قبله وإلا لم يكن إجماعاً ، ولما أجمع مثل هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على القطع بتخطئة مخالف الإجماع ، لكنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع بالنقل المتواتر عنهم بذلك .

بيان اللزوم : أن العادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين المجتهدين على القطع في حكم شرعي من غير نص قاطع يكون سنداً لقطعهم والعادة أصل يستدل به ، كما يستدل بها على بطلان دعوى وجود معارض للقرآن يوجب تقدير نص قاطع دال على الحكم المجمع على تخطئة مخالفه .

قلت : وفي هذا الاستدلال نظر ؛ لأننا نمنع الصغرى بمنع الاستثنائية في الدليل الذي استدل به على صحتها ؛ لأن أحمد قد أنكر الوجدان^(١) ، ومن خالف ما لم يتحقق وجوده ، كيف يكون مخطئاً فضلاً عن القطع بتخطئته ، ثم جماعة من محققي الأصول كالإمام فخر الدين وغيره يرونه حجة ظنية^(٢) ، وهو [أقرب]^(٣) ، ومخالف الظني لا يقطع بخطئه .

(٣١٣/١) .

(١) راجع مسائل الإمام أحمد لابنه عبد الله (ص٤٣٨) العدة (٤/١٠٦٠) ، المسودة (ص٣١٦) الإحكام (٢١٣/١) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/ق٤٣/١) ، البحر المحيظ (٤/٤٤٣) .

(٣) أقرب : ساقطة من (أ) .

وأيضاً على مذهب القاضي الذي يعتبر موافقة العامي^(١) في حجية الإجماع ، فكيف يوجد ؟ .

ثم أورد المصنف على نفسه سؤالاً توجيهه : إن الفلاسفة أجمعوا على القطع بقدم العالم ، واليهود أجمعوا على القطع بكون النبي عليه السلام متنبئاً / [١٨٩/١] وكذا النصارى على أن عيسى قد قتل ، وليس إجماعهم عن قاطع^(٢) ؟ .

ثم أجاب : بأنه غير وارد ، أما أولاً : فمنع الإجماع .

وثاني : نفرق ؛ لأن سند الإجماع الشرعي نص قاطع ، وهو لا يحتمل

الخطأ ، وسند إجماع الفلاسفة العقل وهو يخطئ .

واليهود والنصارى ليسوا قاطعين ، بل مستندين إلى آحاد الأوائل ، بل

قد أخبر الله تعالى بكذب اليهود ، حيث قال تعالى : ﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾^(٣) .

ثم أورد على نفسه سؤالاً آخر توجيهه : إن ما ذكرت ملزوم لإثبات

الشيء بنفسه ، أو لإثباته بما يتوقف عليه ، وملزوم الفاسد فاسد ، لأنكم إن

قلتم : أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف فيكون الإجماع حجة ، فقد أثبتتم

الإجماع بالإجماع ، وإن قلتم : الإجماع دلّ على نص قاطع في تخطئة

المخالف ، فقد أثبتتم الإجماع بنص يتوقف على الإجماع ؟ .

ثم أجاب عنه : بأن المثبت حجية الإجماع لا نفسه ، ومثبته وجود نص

(١) نسبه الآمدي إلى القاضي في الإحكام واختاره . راجع المسألة الخامسة في الإجماع

(٢٠٤/١) .

(٢) راجع إحكام الفصول (ص ٣٦٨) .

(٣) البقرة آية (١٤٦) .

قاطع دلّ عليه وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجود تلك الصورة بدون ذلك النص القاطع ، سواء قلنا الإجماع حجة أم لا ، ثم ثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالاتها العادية على وجود النص القاطع لا يتوقف على كون الإجماع حجة ؛ لأن ثبوت تلك الصورة بالتواتر ، ودلالاتها على النص بالطريق العادي .

فالحاصل : أن الذي جعلنا وجوده دليلاً على حجية الإجماع ، لا يتوقف وجوده ولا دلالاته على حجية الإجماع ، بل فرد من أفراد الإجماع مثبت للنص ، والنص مثبت لحجية الإجماع .

قيل^(١) : إذا كان المثبت لطريق النص هو الطريق العادي ، فلا حاجة إلى التمسك في حجية الإجماع بالإجماع على تخطئة المخالف ، لجواز أن يقول : ابتداء الإجماع حجة ؛ لأن^(٢) العادة إلى آخره^(٣) ، وإذا تضمن كل إجماع نصاً قاطعاً ، كان كل إجماع حجة .

ردّ : بأن التمسك بالعادة في كل إجماع لا يقتضي وجود القاطع ، وإلا لزم أن يكون سند كل إجماع قطعياً ، وإنما احتيج إلى ما ذكر من حيث أن العادة في مثل هذا الإجماع توجب وجود قاطع ؛ إذ القطع بتخطئة المخالف يحيل عدم القاطع فيه عادة ، فيكون هذا الإجماع القطعي دالاً على تخطئة مخالف كل إجماع ، فيكون كل إجماع قطعياً .

(١) قاله التستري . انظر النقود والردود (١٨٠/أ) .

(٢) في (أ) : لأنها .

(٣) في (أ) : آخرها .

الدليل الثاني من الأدلة العقلية على كون الإجماع حجة قطعية :

إذا علمنا بالتواتر أن العلماء المحققين أجمعوا على تقديم الإجماع على النص القاطع ، فدلّ على أنه حجة قطعية ، وإلا لزم تعارض الإجماعين ؛ لأننا علمنا بالتواتر عنهم أيضاً أنهم أجمعوا على تقديم القطعي على الظني ، وتعارض الإجماعين يستلزم خطأ أحدهما ، وخطأ الإجماع باطل لما سيأتي ، مع أن العادة تقضي بامتناع التعارض بين أقوال هذا^(١) العدد من العلماء المحققين .

قلت : وفي هذا الدليل نظر ؛ لأننا أولاً نمنع أنهم أجمعوا على تقديمه على القاطع ، وفي المنهاج^(٢) وغيره إذا عارضه نص أول القائل له وإلا تساقط ، [ولو سلم عدم التساقط ، فإنما يقدم الإجماع إذا كان سنده قطعياً وإلا كان الإجماع خطأ ، ولا نزاع أصلاً في إجماع سنده قاطع أنه قطعي ، وإنما النزاع في ما سنده ظني ولم يدل عليه دليل أنه حجة قطعية]^(٣) ، [فإن تمسك به على وجه آخر بأن يقول : أجمعوا أنه لا يقدم القاطع عليه ، وقد أجمعوا على تقديم القاطع على الظني ، فلو كان ظنياً تعارض الإجماعان .

قلنا : لا يتصور إجماع يقابله قاطع ؛ لأنه يكون خطأ ؛ إذ قصارى سنده أن يكون قطعياً آخر ولا يصح ، لأن تعارض القطعيين محال لاستلزامهما

(١) في (أ) : مثل .

(٢) لعله منهاج الأدلة في علم الأصول لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد القرطبي المالكي توفي سنة (٥٩٥هـ) ، وهو مفقود ، وقد ذكره بهذا الاسم حاجي خليفة في كشف الظنون (٥٨٥/٤) .

(٣) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

ثم أورد على نفسه سؤالاً على الدليلين مع الجواب عنه ، توجيهه : أن مقتضى الدليلين أن الإجماع الذي يكون حجة هو ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ؛ لأن العادة إنما تحيل اجتماع العدد الكبير على القطع في [شرعي] (٢) من غير قاطع [إذا بلغوا عدد التواتر والعادة أيضاً إنما تقضي بامتناع التعارض بين أقوال مثل هذا العدد ، وما قصر عن ذلك لا يقدم قولهم على القاطع .

أجاب أولاً : بالمنع ، وأن الدليل ناهض من غير تقييد ولا اشتراط لبلوغ عدد التواتر ؛ لأنهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً ، والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع من غير قاطع [(٣) ، بلغوا عدد التواتر أم لا وتحيل التعارض بين أقوال العدد الكثير من العلماء ، بلغوا حدّ التواتر أم لا .

سلمنا ، ولا يضر إذ الغرض حجية الإجماع في الجملة وقد صح ، لا أن كل إجماع يكون قطعياً .

أو نقول : اللازم أن القاطعين بتخطئة المخالف والذين قدموا الإجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر ، لا كون الجمعين عدد التواتر ، فما لزم عدم التواتر إلا في الإجماعين المذكورين ولا يضر ، وهذا أظهرها .

أو نقول : يلزم إذا كان المجمعون عدد التواتر كون الإجماع قطعي ، وذلك لا ينفي حجية إجماع قصرُوا فيه عن عدد التواتر ، على أن أكثر ما

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٢) شرعي : ساقطة من (ب) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

يستدل به من الإجماع كإجماع الصحابة والتابعين قد بلغوا عدد التواتر .
ولم يورد المصنف على الدليل الأخير ما أورد على الأول من إثبات الشيء
بنفسه ، استغنى بما تقدم من الجواب ، ولو أخّره إلى أن يورد على الدليلين
كما فعل في هذا الإيراد الأخير لكان أولى ؛ لعموم وروده عليهما مع كون
الجواب عنهما واحد .

قال : (الشافعي : « وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ») وليس بقاطع لاحتمال
في متابعتة ، أو مناصرته ، أو الاقتداء به ، أو في الإيمان ، فيصير دوراً ؛
لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ، بخلاف التمسك بمثله في القياس .

الغزالي : بقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي » من وجهين :

أحدهما : تواتر المعنى ، كشجاعة عليّ ، وجُود حاتم ، وهو حسن .

والثاني : تلقي الأمة لها بالقبول ، وذلك لا يخرجها عن الآحاد) .

أقول : شرع الآن فيما تمسك به على حجة الإجماع مما يرى صحته .

الأول منها : متمسك الشافعي^(١) وهو قوله تعالى : « وَمَنْ يُشَاقِقِ

الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ »^(٢) .

ووجه التمسك بها : أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول التي هي حرام

إجماعاً وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ، فيكون اتباع غير سبيل

(١) راجع شرح اللمع (٢/٦٦٨) ، البرهان (١/٦٧٧) ، المستصفى (١/١٧٥) ، المحصول

(ج٢/ق٤٦/١) ، الإحكام (١/١٨٣) .

(٢) النساء آية (١١٥) .

المؤمنين حراماً ، وإلا لم يجمع بينه وبين الحرام في الوعيد ، ثم الوعيد على كل واحد واحد لا على الكل ؛ لأن المشاقفة مستقلة بذلك ، فكان اتباع سبيل المؤمنين لغوا حينئذ ، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم ، وجب اتباع سبيلهم ؛ إذ لا مخرج عنهما ، والإجماع سبيلهم ؛ إذ السبيل ما يختاره العامل قولاً أو فعلاً فيجب اتباعهم في قولهم وفتواهم ، ولا نعني بكون الإجماع حجة إلا ذلك .
 واعترض على المتمسك بهذه الآية بقريب ثلاثين اعتراضاً^(١) ، أقواها ما ذكره المصنف : أن هذا التمسك أولاً ليس بقاطع ، فلا يفيد من يرى / الإجماع حجة قطعية .

ثم لو احتج به من يرى الإجماع حجة ظنية ويرى أن الأصول تثبت بالظاهر ، لزمه الدور ، أما أنه ليس بقاطع ؛ فلأن قوله : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ يحتمل وجوها من التخصيص ، أي ويتبع غير سبيلهم في متابعة الرسول ، أو غير سبيلهم في مناصرته ، أو غير سبيلهم في الاقتداء به ، أو غير سبيلهم في الإيمان به ، وإذا احتمل لم يكن قاطعاً في وجوب متابعتهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ دلالة العام على فرد من أفرادها عيناً ليس بقطعي لجواز إخراجها ، غاية أنه ظاهر في جميعها ، والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع ، ولولاه لم نعمل بالظن للأدلة الدالة على منع العمل بالظن ، فيكون إثباتاً لحجية الإجماع بما لا تثبت حجيته إلا بالإجماع فيصير دوراً ، وإذا سلطنا في الاعتراض هذا الطريق - لا طريق من قال إنه إثبات أصل كلي بدليل ظني فلا

(١) راجع الاعتراضات والجواب عليها في المعتمد (١٤٠٧/٢) ، إحكام الفصول (ص ٣٦٩-٣٧٧) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٤٦) ، الإحكام (١/١٨٣-١٨٥) .

يجوز - لم يرد علينا القياس نقضاً ؛ لأننا [إن] ^(١) أثبتنا القياس بالظاهر [إذن] ^(٢) فالعمل بالظاهر غير مثبت بالقياس فلا دور ، واعمل أن الاحتمالات الأربعة التي ذكرها المصنف ترجع إلى ثلاثة ؛ إذ الثالث يغني عنه الأول .
 قيل ^(٣) : إنما يلزم الدور لو لم يدل على العمل بالظاهر غير الإجماع وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون ثمة نص قاطع أو استدلال قاطع ، كما يقال : الظاهر مظنون ، وكل مظنون يجب العمل به قطعاً ؛ لأنه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما ، وإن عمل بهما يلزم اجتماعهما ، وإن عمل بالمرجوح يلزم خلاف صريح العقل .

قلت : وهذا ضعيف ، أما قوله : لجواز أن يكون ثمة قاطع ، الأصل عدمه ، ولو كان لاطلع عليه ، وأما الاستدلال القطعي فقد تقدم أول الكتاب ما فيه ^(٤) ؛ إذ لا يلزم من عدم العمل بهما رفعهما ؛ إذ قد يكون عدم العمل لعدم الجزم بأحدهما ، مع أن الواقع لا يخلو من أحدهما ، والمحال إنما هو ارتفاعهما في الواقع .

سلمنا ، ونختار القسم الآخر .

قوله : خلاف صريح العقل ، إنما يلزم ذلك لو كان المرجوح عنده هو المرجوح في الواقع ، وهو غير لازم ، إذ قد يكون ظنه غير مطابق ، ثم هو مبني على حكم العقل ، ولا مجال له في الأحكام الشرعية عندنا .

(١) إن : ساقطة من (ب) .

(٢) إذن : ساقطة من (أ) .

(٣) قاله الأصفهاني . انظر بيان المختصر (١/٥٣٨) .

(٤) راجع (ص ٢٢٢) .

الثاني : متمسك الغزالي^(١) وهو قوله عليه السلام : «لا تجتمع أمتي»^(٢) ولفظه عند أبي داود : «إن الله أجاركم من ثلاث خلال : ألا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»^(٣) ، وفي إسناده مقال^(٤) ، ورواه الترمذي ولفظه : «لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة [أبداً]»^(٥) وقال : «غريب من هذا الوجه»^(٦) ، وفي إسناده سليمان بن سفيان^(٧) وقد ضعفه الأكثرون^(٨) .
 وخرّجه الحاكم^(٩) والدارقطني وعللوه^(١٠) ، والتمسك به من وجهين :

(١) راجع المستصفي (١٧٥/١) .

(٢) في المستصفي : «لا تجتمع أمتي على الخطأ» . (١٧٥/١) .

(٣) سنن أبي داود ، كتاب الفتن والملاحم ، الحديث رقم (٤٢٥٣، ٤٤٥٢/٤) .

(٤) قال المنذري : «في إسناده محمد بن إسماعيل بن عياش الحمصي عن أبيه ، قال أبو حاتم الرازي : لم يسمع من أبيه شيئاً ، حملوه على أن يحدث عنه فحدث . هذا آخر كلامه ، وأبوه إسماعيل بن عياش قد تكلم فيه غير واحد» . مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري (١٣٩/٦) ، وراجع تحفة الطالب (ص ١٤٦) .

(٥) أبداً : ساقطة من (ب) ، ولفظ الحديث : «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد - على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ، ومن شدّد شدّد إلى النار» .

(٦) سنن الترمذي ، أبواب الفتن - باب في لزوم الجماعة ، الحديث رقم (٣١٥/٣، ٢٢٥٥) .

(٧) سليمان بن سفيان التيمي مولاهم ، أبو سفيان المدني ، ضعيف من الثامنة . التقريب

(٣٢٥/١) ، التهذيب (٤/١٩٤) .

(٨) قال ابن معين : «ليس بثقة» ، وقال ابن المديني : «أحاديثه منكورة» ، وقال أبو حاتم الرازي :

«ضعيف الحديث» ، وقال النسائي : «ليس بثقة» . انظر تاريخ ابن معين رواية الدوري (٢٣٦/٣) ،

الجرح والتعديل (٤/١١٩) ، الضعفاء والمتروكين للنسائي (٤٩) .

(٩) راجع المستدرک ، كتاب العلم (١/٢٠٢) .

(١٠) راجع ما ذكره الحاكم عن الحديث . المستدرک (١/٢٠٢) .

أحدهما : أن معناه متواتر ، فقد روي عنه عليه السلام : [«لا تجتمع أمتي على ضلالة» وروي عنه ^(١)] : «لا تزال طائفة من أمتي على حق» ^(٢) وروي عنه «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» ^(٣) ، وروي «يد الله مع الجماعة» ^(٤) ، وروي : «عليكم بالسواد الأعظم» ^(٥) ، إلى غير ذلك مما دلّ على هذا المعنى من الأحاديث الكثيرة ، فيكون القدر المشترك بينها وهو ^(٦) نفي الخطأ عنهم قطعي ؛ لأن القدر المشترك تضمنته هذه الأخبار ،

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ب) .

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام - باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة ، حديث (٧٣١١) .
راجع صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٥٨/٢٨) ، ورواه مسلم بلفظ آخر ، كتاب الإمارة - باب لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، الحديث رقم (١٩٢٠/١٧٠) . راجع صحيح مسلم بشرح النووي (٦٥/١٣) .

(٣) رواه أحمد في المسند عن ابن مسعود رقم (٣٥٨٩ ، ٦٢٦/١) ، ورواه البزار ، والطبراني في الكبير ، قال الحافظ الهيثمي : «رجاله موثقون ، وهو من قول ابن مسعود موقوفاً عليه» . مجمع الزوائد (١٨٢/١) .

(٤) رواه الترمذي عن ابن عباس ، أبواب الفتن - باب لزوم الجماعة ، الحديث (٢٢٥٦) وقال : «حديث غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه» . سنن الترمذي (٣١٦/٣) .

(٥) رواه ابن ماجه عن أنس بن مالك ، كتاب الفتن - باب السواد الأعظم ، الحديث (٣٩٥٠) .
سنن ابن ماجه (١٣٠٣/٢) ، قال ابن كثير : «رواه ابن ماجه من حديث الوليد بن مسلم ، عن معان بن رفاعه ، وهذا الحديث بهذا الإسناد ضعيف ؛ لأن معان بن رفاعه ضعفه يحيى بن معين ، وقال السعدي وأبو حاتم الرازي : ليس بحجة ، وقال ابن حبان : استحق الترك ، وقال الأزدي : لا يحتج بحديثه ولا يكتب ، وأبو خلف الأعمى قال يحيى بن معين : كذاب . كذا حكاه ابن الجوزي ، وقال أبو حاتم : منكر الحديث ليس بالقوي ، وقال ابن حبان : يأتي بأشياء لا تشبه أحاديث الأثبات» . تحفة الطالب (ص١٤٩-١٥٠) .

(٦) في (أ) : وهي .

[١٩٢/١] كقطعنا بشجاعة عليّ ، وجود حاتم ، ولم يتواتر إلا / القدر المشترك .

واستحسن المصنف هذا المتمسك وليس بحسن ، بل هو أضعف من متمسك الشافعي الذي رده ؛ إذ لم يرد من طريق صحيح ذكر الخطأ ، والذي فيه ذكر الضلالة قد سمعت ما فيه .

وجميع الأحاديث الأخر لا تدل على حجية الإجماع ، ولو سلّم فليس فيها نص صريح في وجوب العمل بالإجماع ، والضلالة والخطأ ظاهران في مدلوليهما ، فجاز أن يكون المراد من الضلالة والخطأ الكفر والبدعة إلى غير ذلك ، فجاء الدور ، مع أن اللازم أنهم لا يجتمعون على خطأ ، ولا يلزم أن يكون قول غيرهم خطأ إلا بعد تحقق أن المصيب واحد ، وفيه ما فيه .

الوجه الثاني من التمسك : أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة متمسكاً بها على هذا المعنى ، ولم يطعن فيها بعدم حجة ، بل تلقوها كلهم بالقبول ، فلولا أنها صحيحة قطعاً لفضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها .

وزيفه المصنف : بأن تلقي الأمة لها بالقبول لا يخرجها عن كونها أخبار آحاد ، فلا تفيد القطع بحجية الإجماع ، أو لا تفيد حجيتها أصلاً ، إما لكونه أصلاً من الأصول ، والأصول لا تثبت بالظاهر ، أو للزوم الدور ، وقد زعم طائفة أن ما تلقي بالقبول يفيد العلم .

قال ابن الصلاح^(١) : وأحاديث البخاري ومسلم تلقتها الأمة بالقبول

(١) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري الشافعي ، كان إماماً في الفقه والحديث ، عارفاً بالتفسير والأصول والنحو ، لازم الرفاعي حتى برع في العلم ، من مؤلفاته : «معرفة أنواع علوم الحديث» المعروف بمقدمة ابن الصلاح ، و«أدب المفتي والمستفتي» ، و«الفتاوى» توفي سنة (٦٤٣هـ) . سير أعلام النبلاء (٢٣/١٤٠) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢٢٠) .

فتكون قطعية ، للعلم النظري بأنهم ظنوا صحتها ، وظن الجميع لا يخطئ ؛ لأنهم معصومون كالإجماع عن اجتهاد^(١) ، وكذا ما انفرد به أحدهما ، ولا فرق بينه وبين المتواتر ، إلا أن إفادة المتواتر العلم ضرورية وإفادة هذا نظرية ، سوى ما أخذ فيه على البخاري ومسلم وقدح فيه مُعْتَمِدٌ من الحفاظ ، فهو مستثنى بما ذكرنا ، لعدم الإجماع على ما تلقته بالقبول .

وهذا الذي قال ابن الصلاح فاسد ؛ لأن تلقي الأمة لها بالقبول أفادنا وجوب العمل بها من غير بحث عن صحتها ، بخلاف غيرها من أخبار الآحاد إنما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدُها ، وهذا هو المراد من قولهم : أجمعوا على صحة ما فيها ، بمعنى لا يحتاج إلى نظر في صحتها ، ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بما فيها من غير بحث عن الصحة إجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام النبي ﷺ ، ومما يوضح فسادَه : أن المجتهد إذا ظن حكماً فمظنونه هو حكم الله في حقه بالإجماع ، فيقال : أجمعوا على أن مظنونه هو حكم الله في حقه ، فيلزم أن يكون هو حكم الله في حقه في نفس الأمر قطعاً لأنهم معصومون ، وهذا لا يتم عند المحققين وهم الذين يرون المصيب واحداً^(٢) ، فهم مصيبون في عملهم بالظن وإن كان في نفس الأمر على غير ذلك ، كما يكون المجتهد مصيباً في العمل بظنه وإن كان في نفس الأمر على غير ذلك . ثم يلزم من خالف حديثاً قطعي الدلالة منها ولم يعلم به أن يكون كافراً أو عاصياً ، وكثير منها لم يعمل على وفقه مالك ، ولا الشافعي ، ولا أبو

(١) مأخوذ بتصرف من مقدمة ابن الصلاح المطبوعة مع التقييد والإيضاح (ص ٤٣) .

(٢) راجع المسألة في المنتهى (ص ٢١٢) .

حنيفة ، ولا أحمد ، لا لمعارض قطعي ، بل لمعارض ظني من خير آحاد آخر لم يخرجاه ، أو لقياس ، ثم هذا كله إنما يتم على تقدير كون الإجماع حجة قطعية .

ولقائل أن يقول : لا دليل قطعي على حجية الإجماع ، ولا تثبت حجيته بالظني للزوم الدور كما سبق ، فلا تثبت حجيته .

ولهذا قال بعض حذاق الأصوليين المتأخرين : «الإجماع مشكل»^(١) .

[١٩٣/١] وإنما أطنبت / في الردّ عليه لقوله : «وكنت أميل إلى أن ما اتفقا عليه مضمون وأحسبه مذهباً قوياً ، وقد بان لي أنه ليس كذلك ، وأن الصواب أنه يفيد العلم النظري»^(٢) .

قال : (واستدل : إجماعهم يدل على قاطع في الحكم ؛ لأن العادة امتناع إجماع مثلهم على مضمون .
وأجيب : بمنعه في الجلي وأخبار الآحاد ، بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر) .

أقول : احتج إمام الحرمين على حجية الإجماع بدليل ، توجيهه : أن الإجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه ؛ لأن العادة تقضي بامتناع إجماع مثلهم على مضمون ؛ لاختلاف القرائح المانعة من الاتفاق على مضمون^(٣) .

(١) لم أقف على قائله .

(٢) راجع مقدمة ابن الصلاح (ص ٤٣-٤٤) .

(٣) راجع البرهان (١/٦٨٠) .

أجاب : بأنا نمنع أن العادة تقضي بامتناع إجماعهم على مظنون ، إنما ذلك في مظنون يدق فيه النظر ، أما في القياس الجلي وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر فلا ، قيل^(١) : صوابه بعد العلم بجواز العمل بالظاهر ، لا بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر ؛ لأنه إنما ثبت به الإجماع على ما تقدم له ، فلا يصلح سنداً لمنع الملازمة .

قلت : ولا يلزم لما سذكروه ، ثم للقائل أن يقول : جواز العمل بالظن مستند إلى الإجماع أيضاً وإلا لا تمتنع للأدلة الدالة على المنع من العمل بالظن .
قيل : هذا الاستدلال قريب مما استدل به المصنف أولاً وصححه .

قلت : [ظاهر ، غير أنه غيره]^(٢) ؛ لأن الأول أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف وذلك يتضمن قاطعاً ، وهنا أجمعوا على الحكم وهو لا يتضمن قاطعاً .

قيل : هذا الرد ينافي ما ردّ به أولاً متمسك الشافعي .

قلت : لا ينافيه ؛ لأنهم إذا أجمعوا على وجوب العمل بالظاهر ، ثم أجمعوا على ظاهر ، فالإجماع مثبت لوجوب العمل بالظاهر ، والظاهر مثبت لصورة من صور الإجماع لا لنفس الإجماع فلا دور ، بخلاف الأول على أنه كلام على المستند .

قيل^(٣) : قوله : (وأخبار الآحاد) يمكن جعله نقضاً ، أي ما ذكرتم

(١) قاله القطبي . النقود والردود (١٨٣/أ) .

(٢) في (ب) : ظاهره غيره .

(٣) قاله التستري . النقود والردود (١٨٣/أ) .

منقوض بوجوب العمل بخير الواحد ، فإن الإجماع على وجوب العمل به مع أنه مظنون .

ورد^(١) : بأنه لا يناسب أن يجعل نقضاً ؛ إذ لا يلزم من انعقاد الإجماع على وجوب العمل بالظني جواز كون سند الإجماع ظنياً .

قال : (المخالف : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾) ، ﴿ فَرُدُّوهُ ﴾ ونحوه ، وغايته الظهور ، وبحديث معاذ حيث لم يذكره .

أجيب : بأنه لم يكن حينئذ حجة) .

أقول : احتج المخالف^(٢) على أن الإجماع ليس بحجة بالكتاب والسنة .

أما الكتاب فبآيات :

الأولى : قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٣) فيكون مبيناً للأحكام الشرعية ، فلو كان الإجماع مبيناً لشيء من الأحكام ، لم يكن القرآن تبيناً لكل شيء .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾^(٤) فإنه يدل على أن الإجماع لا يكون مرجعاً للأحكام .

وقوله : (ونحوه) الظاهر أنه أراد ما تمسك به لهم الآمدي^(٥) من قوله

(١) رد به الخطيبي . النقود والردود (١٨٣/ب) .

(٢) وهم : النظام من المعتزلة ، والخوارج ، والشيعية . راجع العتمد (٤/٢) ، شرح اللمع (٢/٦٦٦) ، المحصول (ج٢/١٤٦) ، وراجع حججهم في الأحكام (١/١٨٥) وما بعدها .

(٣) النحل آية (٨٩) .

(٤) النساء آية (٥٩) .

(٥) راجع الأحكام (١/١٨٥) .

تعالى : ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ ^(٢) ، نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين ، وذلك يدل على تصورهما منهن ، ومن يتصور منهن ذلك لا يكون قولهم موجباً للقطع .

وأشار المصنف إلى أنه لو سلم من المنع والنقض فغايبته الظهور ، ولا يعارض القاطع الدال على حجيته وقد قدمناه ^(٣) ، لكنه غير سالم ؛ لأن قوله : ﴿ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ لا ينافي أن يكون غيره بيان ، ثم هو منقوض / بالسنة [١٩٤/١] مع كون الآية تقتضي أن يكون القرآن تبيناً لكون الإجماع حجة لأنه شيء .
وأما الآية الثانية فمنع أنه نفى أن يكون الإجماع مرجعاً ؛ لأن الرد إلى الإجماع رد إليهما لأنهما أصل له ، مع أن ذلك مختص بما فيه النزاع ، والمجمع عليه ليس كذلك .

وأيضاً : يجوز أن تكون الآية للصحابة ، والإجماع لم يكن إذ ذاك حجة .
وعن الآيتين : أن النهي راجع إلى كل واحد لا إلى المجموع ، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد واحد جوازها على الكل .
سلمنا ، لكن غايته الجواز ، ولا يلزم منه الوقوع .

احتجوا من السنة بما رواه أبو داود ، والترمذي ولفظه : « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ فقال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في

(١) البقرة آية (١٦٩) .

(٢) البقرة آية (١٨٨) .

(٣) راجع (ص ٢٢٢) .

كتاب الله؟ فقال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله^(١)، لكن قال [في] ^(٢) البخاري: «لا يصح هذا الحديث»^(٣)، وقال الترمذي: «ليس إسناده بمتصل»^(٤).

ووجه الاحتجاج: أنه أهمل الإجماع عند ذكر الأدلة، وقرره النبي عليه السلام.

أجاب المصنف: بأنه لم يكن حينئذ حجة لعدم تقرر المأخذ، وإنما لم يذكر المصنف لفظ الحديث لشهرته.

قال: (مسألة: وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقاً).

والمختار: أن المقلد كذلك.

وميل القاضي إلى اعتباره.

وقيل: يعتبر الأصولي، وقيل: الفروعي.

لنا: لو اعتبر لم يتصور، وأيضاً المخالفة عليه حرام، فغاياته مجتهد

[حكم
اعتبار رأي
مخالفي إجماع
المجمعين]

(١) سنن أبي داود، كتاب الأقضية - باب اجتهاد الرأي في القضاء، الحديث رقم (٣٥٩٢، ٣٥٩٣، ١٨/٤-١٩)، سنن الترمذي، كتاب الأحكام - باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، الحديث رقم (١٣٤٢، ٢/٣٩٤).

(٢) في: ساقطة من (ب).

(٣) راجع التاريخ الكبير (٢/٢٧٧).

(٤) راجع سنن الترمذي، الحديث (١٣٤٣، ٢/٣٩٤)، غير أن الخطيب البغدادي قال: «إن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم». الفقيه والمتفقه (١/١٩٠).

مخالف ، وعلم عصيانه) .

أقول : القائلون بالإجماع اتفقوا على أنه لا يعتبر خلاف من سيوجد بعد انقراض عصرهم ، أو من بلغ رتبة الاجتهاد بعد عصرهم وإن كان موجوداً في عصرهم ، وأما من بلغ رتبة الاجتهاد في عصرهم ، كان موجوداً يوم الإجماع إلا أنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد أو لم يكن موجوداً ، فاعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر .

وأما المقلد ، فلا يعتبر عند مالك والشافعي^(١) واختاره المصنف ، واعتبره القاضي أبو بكر مطلقاً^(٢) ، وقيل^(٣) : تعتبر موافقة الأصولي المقلد في الفروع وقيل : بالعكس^(٤) .

أما القاضي فرأى أن الأدلة كالمؤمنين والأمة تتناولهم ، ولما كان المعول عند المصنف على الدليل العقلي وهو غير متناول لهم على ما عرف لم يعتبرهم .
احتج المصنف لمختاره بوجهين :

الأول : لو اعتبر موافقة المقلد ، لم يتصور تحقق الإجماع لكثرتهم ، أو انتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها وعدم انضباط كلمتهم .
الثاني : المقلد يجب عليه تقليد العلماء وتحرم عليه مخالفتهم ، فلا تضر

(١) راجع البرهان (٦٨٤/١) ، إحكام الفصول (ص٣٩١) ، المستصفي (١٨١/١) ، الإحكام (٢٠٤/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٤١) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/ق٢٧٩/١) ، الإحكام (٢٠٤/١) .

(٣) نسبه الجويني إلى القاضي الباقلاني . راجع البرهان (٦٨٥/١) ، وذكره الرازي في المحصول (ج٢/ق٢٨٢/١) .

(٤) قال الزركشي : «هو رأي معظم الأصوليين» . البحر المحيط (٤/٤٦٦) .

مخالفته ؛ إذ غايته كمجتهد خالف أصل الإجماع وعلم عصيانه ، وهو المجتهد الذي بلغ رتبة الاجتهاد بعد انقراضهم ، فكما يعصي هذا ولا تضر مخالفته فكذا العامي بل أولى ؛ لأنه لا يقدر على الاستنباط بخلاف المجتهد ، والجامع بينهما أن كل واحد يعصي بالمخالفة ويجب عليه العمل بقولهم .

قلت : وفيهما نظر ؛ أما الأول فمنعه ، وسنده ما ذكر في المجتهدين ، والكثرة لا تمنع التصور ، ولو سلم ففي غير الأصولي والفروعي .

وأما الثاني : فلا يلزم من كون المخالفة عليه حرام ، كون قولهم حجة على غيرهم ، لجواز كون العصمة للهيئة الاجتماعية ، والفرق بينه وبين المجتهد أنهم ثمة كل الأمة بخلاف هنا .

قال : (مسألة : / المبتدع بما يتضمن كفراً كالكافر عند المكفر ، وإلا كغيره وبغيره .

[حكم اعتبار
رأي المجتهد
المبتدع في
الإجماع]

ثالثها : يعتبر في حق نفسه .

لنا : أن الأدلة لا تنتهض دونه .

قالوا : فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي .

أجيب : بأن الكافر ليس من الأمة في شيء ، والصبي لقصوره .

ولو سلم ، فيقبل على نفسه) .

أقول : المجتهد المبتدع إن كان مبتدعاً بما يتضمن الكفر ، وهو المخطئ في الأصول بتأويل - لأن غير المتأول كافر - فمن كفر المتأول فلا نزاع في أنه لا يعتبره في الإجماع ، ولا يثبت تكفيرهم بإجماعنا لأنه فرع تكفيرهم ، بل بالدليل العقلي ، ومن لم يكفره فحكمه عنده حكم المبتدع بما لا يتضمن كفراً

كالفسق بالجوارح ، وفيه ثلاثة مذاهب : اعتباره مطلقاً ، وهو اختيار بعض المالكية^(١) ، وإمام الحرمين^(٢) ، والمصنف ، الثاني : عدم اعتباره مطلقاً^(٣) ، الثالث : تعتبر موافقته في حق نفسه ، بمعنى أنه تجوز له مخالفة الإجماع الذي انعقد بدونه ، ولا تجوز لغيره مخالفته^(٤) ، احتج لمختاره : بأن الأدلة العقلية والسمعية لا تنهض دونه ، أما العقلية : فلأن النص القاطع الذي تضمنه إجماعهم على القطع بتخطئة المخالف ، إنما هو على تقدير اتفاق جميع مجتهدي عصر ، وأما السمعية : فلأنه من الأمة والمؤمنين ، وفسقه لا يخل بأهليته .

احتج القائلون بعدم اعتباره : بأنه فاسق فلا يعتبر قوله ، قياساً على الكافر والصبي بجامع عدم العدالة .

الجواب : نمنع^(٥) عليه الوصف ؛ لأن الكافر إنما لم يعتبر لكونه ليس من الأمة ، والصبي إنما لم يعتبر لقصوره عن درجة الاجتهاد ، بخلاف الفاسق فإنه من الأمة وقادر على الاستنباط ، ولو سلم عدم قبول قوله فبالنسبة إلى من لم يظهر صدقه عنده ، أما في حق نفسه فلا ينعقد إجماعهم حجة عليه إذا أداه اجتهاده إلى غير ذلك ، وهذا معنى قول الآمدي : « لا نسلم امتناع فتواه

(١) لم أفق على هذا الرأي .

(٢) راجع البرهان (١/٦٨٩-٦٩٠) .

(٣) نقل الزركشي رواية لأشهب عن مالك ، أنه لا يعتبر خلاف المتدعة في الإجماع ، كالقدرية ، والرافضة ، والخوارج . راجع البحر المحيط (٤/٤٦٨) ، وهو رأي بعض الحنابلة . راجع العدة (٤/١١٣٩) ، وقال بعض الحنفية : « هذا الصحيح عندنا » . ميزان الأصول (ص ٤٩٢) ، كشف الأسرار (٣/٤٤٢) ، تيسير التحرير (٣/٢٣٨) .

(٤) راجع الإحكام (١/٢٠٧) .

(٥) في (أ) : نمنع .

بالنسبة إلى من ظهر صدقه عنده»^(١) ، ومن هنا تعلم أن مراد المصنف ردّ قول النافي بأنه لا ينهض أصلاً أو لا ينهض على أحد الفريقين ، لا كما قال بعض الشراح^(٢) : «إن مدعى المصنف أحد الأمرين ، إما قبوله مطلقاً ، أو قبوله في حق نفسه» ، ولا كما قرره أكثر الشراح^(٣) من أن الفسق يمنع من قبول قوله في حق الغير للتهمة ، ولكن لا يمنع قبول قوله على نفسه لعدم التهمة ، فإذا أجمعوا على ما يكون عليه فعدم موافقته لا تعتبر للتهمة ، أما إذا أجمعوا على ما يكون له فعدم موافقته تعتبر لعدم التهمة ، وقد ظهر لك ما هو الحق .

ونزيده وضوحاً ، قال الإمام في البرهان : في عدم اعتبار قوله نظراً عندي ؛ لأنه لا يلزمه أن يقلد غيره ، بل يلزمه أن يرجع في وقائع نفسه إلى اجتهاده ، فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده خالف اجتهاد غيره ، وإذا لم ينعقد في حقه استحالة بعض حكمه ، فإن قيل : هو عام في حق نفسه باجتهاده يصدق عليه فيما بينه وبين ربه وهو مكذب في حق غيره ، فلماذا انقسم^(٤) حكم الإجماع في حقه^(٥) ، قلنا : الفاسق لا يقطع بكذبه ، فهو كالعالم الغائب ، فإذا تاب كان كما إذا قدم العالم الغائب .

قال : (مسألة : لا يختص الإجماع بالصحابة ، وعن أحمد قولان .

[عدم
اختصاص
الإجماع
بالصحابة]

لنا : الأدلة السمعية ، قالوا : إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين

(١) راجع الأحكام (٢٠٧/١) .

(٢) قاله السيد . النقود والردود (١٨٥/ب) .

(٣) المصدر نفسه (١٨٦/أ ، ب) .

(٤) في (ب) : القسم .

(٥) نقله عن البرهان مع بعض التصرف (٦٨٨-٦٨٩/١) .

وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد ، فلو اعتبر غيرهم معهم خولف إجماعهم وتعارض الإجماعان .

أجيب : بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم / فوجب أن يكون [١٩٦/١] ذلك مشروطاً بعدم الإجماع ، قالوا : لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ، أجيب : بفقد الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها .

أقول : الجمهور على أن الإجماع لا يختص بالصحابة ، بل إجماع مجتهدي كل عصر حجة^(١) ، وذهب أهل الظاهر وأحمد في أحد القولين إلى أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط^(٢) ، احتج المصنف بالأدلة السمعية ، وهي تتناول مجتهدي كل عصر ، وقد علمت أن السمعية ردها إلا ما تمسك به الغزالي على الوجه^(٣) الأول ، فأليه أشار والله أعلم ، وأطلق لفظ الجمع نظراً إلى أفراد تلك الأخبار ، أو لأن الظاهرية لما كانت أدلة الإجماع عندهم من الكتاب والسنة ، أشار إلى ما احتجوا به ، فقال : (لنا : الأدلة السمعية) ولم يتعرض للأدلة العقلية ؛ لأن أهل الظاهر لا يسلمونها ، فانحصر عندهم دليل حجية الإجماع في الكتاب والسنة ، ثم قالوا : هي كلها خطاب مع الموجودين ، فلا يكون إجماع التابعين حجة ؛ إذ ليسوا كل الأمة ؛ إذ من تقدم لا يخرج بالموت عن كونه من المؤمنين أو من الأمة ، ويلزمهم أن لا يكون من أسلم بعد نزول الآية معتبراً في إجماع الصحابة ، لأن أولئك كل

(١) راجع المعتمد (٢٧/٢) ، العدة (١٠٩/٤) ، إحكام الفصول (ص ٤١٩) ، المستصفي (١٨٥/١) ، المحصول (ج ٢/ق ٢٨٣/١) ، كشف الأسرار (٤٤٥/٣) ، الإحكام (٢٠٨/١) .
(٢) راجع الإحكام لابن حزم (٥٠٩/١) ، العدة (١٠٩/٤) .
(٣) المستصفي (١٨٥/١) .

الأمة حقيقة ، وكذا إن مات البعض بعد نزول الآية ثم أجمع الباقون ، إلا يكون إجماعاً إذ ليسو كل الأمة ، فالتابعون كل الأمة فيما لم يسبق لغيرهم فيه خلاف وبعض الأمة في ما سبق فيه خلاف ، احتج أهل الظاهر بوجهين^(١) :

الأول لو كان إجماع غير الصحابة حجة لزم تعارض الإجماعين واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن الصحابة أجمعوا قبل مجيء التابعين على أن كل مسألة لا قاطع فيها يجوز فيها الاجتهاد ، وأن يأخذ كل مجتهد فيها بما أداه إليه اجتهاده ، فلو اعتبر إجماع التابعين وأجمعوا على مسألة لا قاطع فيها لزم تعارض الإجماعين ؛ لأنه يلزم من إجماع التابعين عدم جواز الاجتهاد فيها لمن بعدهم ويلزم من إجماع الصحابة جواز الاجتهاد فيها ، وتعارض إجماعين يستلزم خطأ أحد الإجماعين ، والخطأ منفي عن الإجماع . الجواب : إن الإلزام المذكور لازم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم ؛ لأن الصحابة قبل إجماعهم في مسألة يجوز فيها الاجتهاد قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فإذا أجمعوا فيها فبعد إجماعهم لا يجوز فيها الاجتهاد فلزم تعارض إجماعيهما ، فلو صح ما ذكرتم لزم أن لا يجوز إجماعهم في شيء من المسائل الاجتهادية ، ولما كان هذا الجواب إلزامياً ، أشار إلى التحقيق بأنه يجب أن يكون المجمع على جواز الاجتهاد فيه عند الصحابة المسائل الاجتهادية بشرط عدم القاطع ، بمعنى أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك ، وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به ، فإذا قلت : لا شيء من النائم بيقظان ، فهم منه ما دام نائماً ، وفيما ذكر زال الشرط فزال الحكم .

(١) راجع الأحكام لابن حزم (٥٠٩/١) ، المستصفي (١٨٥/١) ، الأحكام (٢٠٨/١) .

احتجوا ثانياً : بأنه لو اعتبر إجماع غير الصحابة ، لزم اعتباره في حكم خالف فيه بعض الصحابة ؛ لأنه إذا كان معتبراً في حكم لا قول فيه لصحابي فمع موافقة بعض الصحابة أولى لكن اللازم باطل ؛ إذ لا إجماع مع سبق الخلاف . الجواب : بمنع الملازمة عند من يشترط في صحة الإجماع ألا يسبقه خلاف مستقر ؛ إذ القول لا يعدم بانعدام قائله فحينئذ يفرق بينهما إذ لا يلزم من اعتبار الإجماع مع احتمال المخالفة اعتباره مع تحقق المخالفة / ومن يرى [١٩٧/١] أن سبق الخلاف لا يقدر في صحة إجماع العصر الثاني يمنع بطلان التالي .

قال : (مسألة : لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين ، كإجماع غير ابن عباس على العول ، وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء ، لم يكن إجماعاً قطعياً ؛ لأن الأدلة لا تتناولها .

[حكم انعقاد الإجماع مع شذوذ المخالف]

والظاهر : أنه حجة ؛ لبعد أن يكون الراجع متمسك بالمخالف) .

أقول : اختلفوا في انعقاد الإجماع مع شذوذ المخالف وإن قلّ كالواحد . أكثر أصحاب مالك وجمهور العلماء على أنه لا يكون إجماعاً^(١) ، كإجماع من عدا ابن عباس^(٢) من الصحابة على العول^(٣) ، وإجماع من عدا

(١) هو رأي الحنابلة ، وأكثر الحنفية ، والمالكية ، والشافعية . انظر المسودة (ص ٣٢٩) ، شرح الكوكب المنير (٢/٢٢٩) ، أصول السرخسي (١/٣١٦) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٣٦) ، المستصفي (١/١٨٦) ، الإحكام (١/٢١٣) .

(٢) روى سعيد بن منصور ، عن سفيان ، عن عمرو بن دينار قال : قال ابن عباس : « لا تعول فريضة » . سنن سعيد بن منصور - باب العول (١/٤٤) ، وراجع سنن الدارمي ، كتاب الفرائض - باب عول الفرائض (٢/٣٩٩) .

(٣) العول : الارتفاع ، وعالت ارتفعت ، وهو زيادة السهام على أجزاء أصل المسألة . راجع أنيس الفقهاء (ص ٣٠١) ، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي (ص ٢٤٧) .

أبي موسى الأشعري^(١) على أن النوم ينقض الوضوء^(٢) .

وفي بعض النسخ لم يكن إجماعاً «قطعاً» ، وفي بعضها «قطعيّاً» .

والأولى^(٣) أظهر ، أي يقطع أنه ليس بإجماع فلا يكفر ولا يفسق مخالفه لأن الأدلة العقلية والنقلية لا تتناولها ، أما العقلية : فلأن النص القاطع الذي وجب تقديره إنما هو أن المخالف لجميع مجتهدي عصر مخطئ لا المخالف لبعضها ، وأن الذي أجمعوا على تقديمه على القاطع هو ما اتفق فيه كل الأمة لا أكثرها ، وأما الأدلة السمعية : فلأن هؤلاء بعض المؤمنين وبعض الأمة ، ثم إذا لم يكن إجماع فالظاهر أنه حجة ، إذ الغالب على الظن أن الأكثر لا يخطئ الدليل ويجده الأقل ، وخرّج ابن ماجه : «إذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم»^(٤) ولأن الظن الناشئ منه أكثر من الظن الناشئ من إجماع أهل المدينة مع كونه حجة على ما سيأتي ، ورجح بعض الشراح^(٥) [النسخة]^(٦) الأخيرة قال : «ليس قطعي لأنه ظني»^(٧) .

(١) عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار ، قدم مكة في جماعة من الأشعريين وأسلم ، ثم رجع إلى بلاده ، وقدم المدينة مع جمع من الأشعريين بعد فتح خيبر ، استعمله النبي ﷺ على بعض اليمن ، وعمر على البصرة ، وعثمان على الكوفة ، إلى أن عزله علي رضي الله عنهم أجمعين ، توفي سنة (٥٥٠هـ) . الاستيعاب (٣٦٣/٢) ، الإصابة (٣٥١/٢) .

(٢) المغني (١٠/٢٣٤) .

(٣) في (ب) : والأول .

(٤) سبق تحريجه .

(٥) هو القطبي . راجع النقود والردود (١٨٧/ب) .

(٦) النسخة : ساقطة من (أ) .

(٧) راجع النقود والردود (١٨٧/ب) .

واحتج له بقوله في المنتهى: «لأن أدلة القطعي لا تتناوله»^(١).

وفيه نظر ؛ لأن المصنف اصطلاحه أنه لا يطلق الإجماع إلا على القطعي إلا أنه يطلقه مضافاً ، كقوله : إجماع أهل المدينة ، أو موصوفاً ، والإجماع الظني إنما يطلق عليه اسم الحجة ، وإلا لورد على تعريف الإجماع ، ولا يقال التعريف للقطعي ؛ لأنه يتناول السكوتي ، وأما ما ذكر في المنتهى فقد عدل عنه هنا مع أنه احتج على حجية الإجماع القطعي ، فلذلك قال : «أدلة القطعي لا تتناوله» ، ثم أدلة الظني لا تتناوله أيضاً لأنه ليس له صورة الإجماع ، والظواهر إنما دلّت على كل الأمة أو كل المؤمنين ، ورجحها بعضهم^(٢) بأنه لو كان حجة لا إجماعاً لزم عدم انحصار الأدلة في الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والاستدلال ، وليس بمرجح لأننا نلتزمه .

قال : (التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة ، فإن نشأ بعدهم فعلى ^[حكم] انقراض العصر . لنا : ما تقدم ، واستدل : لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم الصحابة إذا خالفهم تابعي معاصرهم] معهم ، كسعید بن المسيب ، وشريح ، والحسن ، ومسروق ، وأبي وائل معاصرهم] والشعبي ، وابن جبیر وغيرهم ، وعن أبي سلمة : تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة ، فقال ابن عباس : أبعد الأجلين ، وقلت أنا : بالوضع ، وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي .
أجيب : إنما سوغوه مع اختلافهم) .
أقول : اختلفوا في اعتبار التابعي المجتهد عند انقراض الإجماع من الصحابة ،

(١) المنتهى (ص ٥٦) .

(٢) هو التستري . النقود والردود (١٨٨/ب) .

فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد إجماعهم مع مخالفته^(١) ، وذهب الأقلون إلى عدم اعتباره^(٢) ، أما لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد الإجماع ، فاعتباره مبني على اشتراط انقراض العصر^(٣) وسيأتي . احتج بما تقدم من أن الأدلة لا تتناوله إذ ليس كل الأمة ، واستدل : لو لم يعتبر قوله وكان كالعدم ، لم [١٩٨/أ] يسوغ الصحابة للتابعين الاجتهاد معهم ، أما الملازمة ؛ فلأن اجتهاد التابعين مع وجود الصحابة لو كان باطلا ، لكان تسويغ الصحابة له تسويغاً للباطل ، وهم لا يجتمعون على ذلك ، أما بطلان التالي ؛ فلأن الصحابة سوغوه لهم ، كسعيد بن المسيب^(٤) ، وشريح^(٥) ، والحسن^(٦) ، ومسروق^(٧)

(١) راجع العدة (١٠٩٥/٤) ، إحكام الفصول (ص٣٩٧) ، شرح اللمع (٧٢٠/٢) ، أصول السرخسي (٣١٥/١) ، التمهيد (٣٤٧/٣) ، المحصول (ج٢/ق١/٢٥١) ، الإحكام (٢١٨/١) .
(٢) وهو رواية لأحمد ، وبه قال داود ، واختاره ابن برهان . راجع المسودة (ص٣٣٣) ، إحكام الفصول (ص٣٩٨) ، البحر المحيط (٤٨٠/٤) .
(٣) راجع العدة (١٠٩٨/٤) ، الإحكام (٢١٨/١) .
(٤) أبو محمد بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي ، عالم أهل المدينة وسيد التابعين ، اتفقوا على أن مراسلاته أصح المراسيل ، توفي سنة (١٩٤هـ) . طبقات ابن سعد (١١٩/٥) ، السير (٢١٧/٤) .

(٥) أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي ، قاضي الكوفة ، يقال : له صحبة ، ولم يصح ، بل هو ممن أسلم في حياة النبي ﷺ وانتقل من اليمن زمن الصديق ، توفي سنة (٧٨هـ) . طبقات ابن سعد (١٤٥/٦) ، الإصابة (٣٣٤/٣) .

(٦) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري ، مولى زيد بن ثابت الأنصاري ، كان سيد أهل زمانه علماً وعملاً ، وأحد سادة التابعين ، مشهور بالجرأة في قول الحق ، توفي سنة (١١٠هـ) . طبقات ابن سعد (١٥٦/٧) ، السير (٥٦٣/٤) .

(٧) أبو عائشة الوادعي الهمداني الكوفي ابن الأجدع بن مالك ، يقال : إنه سُرق وهو صغير ، ثم

وأبي وائل^(١) ، والشعبي^(٢) ، وسعيد بن جبير^(٣) .

فقد روي عن الحسين بن علي^(٤) أنه سئل عن مسألة ، فقال : «سلوا الحسن»^(٥) .

وسئل ابن عباس عن أخرى ، فقال : «سلوا مسروقاً»^(٦) ، وسئل ابن عمر عن فريضة ، فقال : «سلوا سعيد بن جبير»^(٧) .

وُجد ، فسمي مسروقاً ، وهو معدود في كبار التابعين ، وفي المخضرمين الذين أسلموا في حياة النبي ﷺ ، ولي القضاء ولم يكن يأخذ عليه أجراً ، توفي سنة (٦٢هـ) . تاريخ البخاري (٣٥/٨) ، السير (٦٣/٤) .

(١) شقيق بن سلمة الأسدي أسد خزيمة الكوفي ، مخضرم ، أدرك النبي ﷺ وما رآه ، كان رأساً في العلم والعمل ، توفي سنة (٨٢هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٢٤٧/١) ، السير (١٦١/٤) .

(٢) أبو عمر عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار الهمداني الشعبي ، علامة عصره ، ولي القضاء في عهد عمر بن عبد العزيز ، توفي سنة (١٠٤هـ) . تاريخ بغداد (٢٢٧/١٢) ، السير (٢٩٤/٤) .

(٣) أبو محمد بن هشام ، ويقال : أبو عبد الله الأسدي بالولاء الكوفي ، الإمام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد ، ليس في أصحاب ابن عباس مثله ، قتله الحجاج سنة (٩٥هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٢١٦/١) ، السير (٣٢١/٤) .

(٤) أبو عبد الله الحسين ابن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي القرشي الهاشمي ، قتل في ذي الحجة سنة (٦٣هـ) . الإصابة (٣٣٢/١) ، السير (٢٨٠/٣) ، الاستيعاب (٣٩٢/١) .

(٥) انظر الإحكام (٢١٨/١) ، وهو منسوب إلى أنس بن مالك . راجع ترجمة الحسن في طبقات ابن سعد (١٧٦/٧) ، وتهذيب التهذيب لابن حجر (٢٦٤/٢) .

(٦) في الإحكام : «سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد ، فقال : أسألوا مسروقاً ، فلما أتى السائل بجوابه أتبعه» . (٢١٨/١) .

(٧) طبقات ابن سعد (٢٥٨/٦) .

وفي صحيح مسلم أن أبا سلمة بن عبد الرحمن^(١) وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة وهما يتذاكران أن المرأة تعتد بعد وفاة زوجها بليال ، فقال ابن عباس : عدتها آخر الأجلين ، وقال أبو سلمة : قد حلت ، فجعلا يتنازعان ذلك ، قال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي ، يعني أبا سلمة^(٢) .

الجواب : أن محل النزاع إذا اتفق الصحابة ، وهنا إنما سوغوه مع اختلافهم ، ولا يلزم من اعتباره حيث اختلفوا اعتباره حيث اتفقوا .

قال : (مسألة : إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك . فقيل : محمول على أن روايتهم مقدمة ، وقيل : على المنقولات المستمرة ، كالأذان والإقامة ، والصحيح التعميم .

[حكم إجماع
أهل المدينة]

لنا : أن إجماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا على راجح ، فدل على أنه راجح .

فإن قيل : يجوز أن يكون متمسك غيرهم راجح ، ولم يطلع عليه بعضهم .

قلنا : العادة تقتضي باطلاع الأكثر ، والأكثر كاف فيما تقدم .
واستدل بنحو : «إن المدينة طيبة تنفي خبثها» ، وهو بعيد ، وبتشبيه عملهم بروايتهم .

وردّ : بأنه تمثيل لا دليل ، مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف

(١) عبد الله بن عوف القرشي الزهري الحافظ ، أحد أعلام المدينة ، كان فقيهاً مجتهداً كبير القدر حجة ، توفي سنة (٩٤هـ) . طبقات ابن سعد (٥/١٥٧) ، السير (٤/٢٨٧) .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الطلاق - باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها ، الحديث (٥٧، ١٠/١١٠) .

الاجتهاد (.

أقول : اشتهر بين النظار أن إجماع أهل المدينة حجة عند مالك^(١) ،
وتحقيق القول في ذلك ، ما بسطه القاضي أبو الفضل عياض ، فإنه من محققي
العلماء ، ومن يرجع إليه سيما في مذهب مالك .

قال : «إما نقل شرع من جهة النبي ﷺ من قول أو فعل ، كالصاع
والمُدّ ، وأنه كان يأخذ منهم به الصدقة ، وزكاة الفطر ، وكالأذان والإقامة
وترك الجهر بـ ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ في الصلاة ، وكالأحباس» .
فنقلهم لهذه الأمور من قوله أو فعله ، كنقلهم موضع قبره ومسجده
ومنبره ومدينته ، وغير ذلك مما علم ضرورة من أحواله وسيره ، وصفة صلاته
وعدد الركعات ، أو نقل إقراره لما شاهده ولم ينقل عنه إنكاره ، كعهدة
الرقيق^(٢) ، وشبه ذلك ، أو نقل ترك أحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها

(١) القول بأن إجماع أهل المدينة حجة عند مالك لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب أصول الفقه
تعرض لبحث الموضوع ، إلا أن الأمر ليس على إطلاقه عند المحققين من علماء المالكية ، وقد اهتم
بتحقيق موضوع إجماع أهل المدينة جلة من علماء المالكية ، منهم : القاضي عبد الوهاب ، والباجي
والقاضي عياض ، وقد نقل الشارح كلام الأخير كما سيأتي بعد قليل . راجع إحكام الفصول
(ص ٤١٣) ، إعلام الموقعين - نقل مؤلفه كلام القاضي عبد الوهاب - (٣٧٣/٢) ، ترتيب المدارك
(٤٨/١) .

(٢) العهدة في اللغة : مأخوذة من العهد ، وهو الميثاق واليمين التي تستوثق بها ممن يعاهدك ،
وتقول : برئت إليك من عهدة هذا العبد ، أي مما يدرك فيه من عيب كان معهوداً فيه عندي .
لسان العرب مادة ع ه د (٣١١/٣) ، وقال الخطابي : «معناها أن يشتري العبد أو الجارية ولا
يشترط البائع البراءة من العيب ، فما أصاب المشتري من عيب بالمبيع في الأيام الثلاثة لم يرد إلا بينة
هكذا فسره قتادة» . معالم السنن مع سنن أبي داود (٧٧٦/٣) ، وفي الاصطلاح : هي تعلق المبيع

لديهم وظهورها فيهم ، كتركه أخذ الزكاة من الخضروات ، مع علمه أنها عندهم كثيرة .

فهذا النوع من إجماعهم حجة قطعية ، وإليه رجع أبو يوسف^(١) ، وهو الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ، ووافق عليه جمع من الشافعية^(٢) ، وكذا نقول : لو تصور ذلك في غيرهم ، لكن لا يوجد مثل هذا النقل عند غيرهم ، فإن شرط المتواتر تساوي الطرفين والوسط ، فالذي ينقله غيرهم آحاد ، والمتواتر مقدم .

فإن احتجوا بالأذان الذي نقله أهل مكة بين يدي رسول الله ﷺ ونقلوه متواتراً ، قلنا : آخر الفعلين ما توفي عنه عليه السلام بالمدينة .

الثاني : إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال ، وهذا النوع اختلف فيه أصحابنا ، فذهب / معظمهم إلى أنه ليس بحجة ، وهو قول أكثر البغداديين^(٣) ، منهم : ابن بكير^(٤) ، وأبو يعقوب

بضمان البائع مما يدركه من النقص ، على وجه مخصوص ، مدة معلومة . المنتقى للباي (١٧٣/٤) غير أنه ما نسبته أبو داود إلى قتادة هو أنه إذا وجد داء في الثلاثة رده بغير بينة ، وبعد الثلاثة كلف بالبينة . راجع سنن أبي داود (٧٧٧/٣) .

(١) راجع الفكر السامي للحجوي (١/٢ق/٤٣٤) .

(٢) راجع البحر المحيط (٤/٤٨٤) .

(٣) ذكره القاضي عبد الوهاب . راجع إعلام الموقعين (٢/٣٧٣) ، والمعونة للقاضي عبد الوهاب (٣/١٧٤٥) .

(٤) القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله بن بكير التميمي البغدادي الفقيه المالكي الجدلي ، أخذ الفقه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق ، من مؤلفاته : «أحكام القرآن» ، وكتاب «الرضاع» ، وكتاب «مسائل الخلاف» توفي سنة (٣٠٥هـ) . ترتيب المدارك (٥/١٦) ، شجرة النور (ص٧٨) .

الرازي^(١) ، وابن المنتاب^(٢) ، وأبو العباس الطيالسي^(٣) ، وأبو الفرج^(٤) ،
والأبهري^(٥) ، وأبو التمام^(٦) ، والباقلاني ، وابن القصار .

قالوا : لأنهم بعض الأمة ، وأنكروا أن يكون ذلك قول مالك .

وذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة ، ولكن يرجح على اجتهاد
غيرهم^(٧) .

وذهب بعضهم إلى أنه حجة يقدم على خبر الواحد^(٨) .

(١) أبو يعقوب الرازي ، كان فقيها على مذهب مالك ، يروي عن إبراهيم بن وهب ، قال
الكندي : « كان مقبولا عند قضاة مصر ، وولي المظالم » ، توفي سنة (٢٢٠هـ) . ترتيب المدارك
(١٧/٣) .

(٢) أبو الحسن عبيد الله بن المنتاب بن فضل بن أيوب البغدادي ، ويعرف بالكرابيسي ، قاضي
المدينة ، وعداة من البغداديين من أصحاب القاضي إسماعيل ، وهو من شيوخ المالكية وحذاقهم ،
من مؤلفاته : كتاب « الخلاف » ، و « الحججة لمالك » ، تاريخ وفاته غير معروف . شجرة النور
(ص٧٧) ، الديباج (١/٤٦٠) .

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد ، من أصحاب القاضي إسماعيل ، أخذ عنه أبو الفرج البغدادي ،
وذكره أبو بكر الأبهري في كتابه ، وهو من كبار أئمة المالكية البغداديين من الطبقة الرابعة . الديباج
(١٥٢/١) .

(٤) سبقت ترجمته (ص١٨٣) .

(٥) سبقت ترجمته (ص١٨٤) .

(٦) علي بن محمد بن أحمد البصري ، من أصحاب الأبهري ، كان جيد النظر ، حسن الكلام ،
حاذقاً بالأصول ، له كتاب كبير في الخلاف ، وكتاب كبير في أصول الفقه . ترتيب المدارك
(٦٠٥/٤) .

(٧) واختاره القاضي عبد الوهاب . راجع المعونة (٣/١٧٤٣) .

(٨) راجع التمهيد لابن عبد البر (١/٨١) ، البيان والتحصيل (١٧/٣٣١) ، إعلام الموقعين
(٣٧٣/٢) .

قال عبد الوهاب : «وعليه يدل كلام ابن المعدل^(١) ، وأبي مصعب^(٢) ،
وقول جماعة من المغاربة» .

قال القاضي عياض : «عمل أهل المدينة مع خبر الواحد لا يخلو من ثلاثة
أوجه :

إن كان موافقاً له ، فهو يؤكد صحته إن كان من طريق النقل ، أو
يرجح إن كان عن اجتهاد بغير خلاف ، إذ لا يعارضه إلا اجتهاد آخرين .
وإن كان موافقاً لخبر يعارضه خبر آخر ، كان عملهم مرجحاً للخبرهم ،
وهو أقوى ما ترجح به الأخبار إذا تعارضت ، وإليه ذهب الإسفرائيني^(٣)
والمحققون من متأخري المالكية .

وإن كان مخالفاً لأخبار الآحاد جملة ، فإن كان إجماعهم من طريق
النقل ، ترك له الخبر بغير خلاف عندنا ، وإن كان إجماعهم اجتهادياً ، قدم
الخبر عند الجمهور ، وفيه الخلاف المتقدم^(٤) .

أما لو لم يكن عملاً ، وإنما نقلوا خبراً ، ونقل غيرهم ما يعارضه ،
فالراجح ما نقلوه ، قال الأستاذ والمحققون : لزيادة مشاهدتهم قرائن الأحوال .

(١) أبو الفضل أحمد بن المعدل بن غيلان بن الحكم العبدي من الكوفة ، من الطبقة الأولى الذين
انتهى إليهم فقه مالك ممن لم يره ولم يسمع منه من أهل العراق ، كان فقيهاً متكلماً مفوهاً ورعاً متبعاً
للسنة ، توفي سنة (٣٠٩هـ) . ترتيب المدارك (٥/٤) ، الديباج (١/١٤١) .

(٢) أحمد بن أبي بكر بن مصعب الزهري ، روى عن مالك الموطأ ، وله مختصر في قول مالك
مشهور ، ولي قضاء الكوفة ، وكان من أعلم أهل المدينة ، روى عنه البخاري ومسلم وأخرجا له في
صحيحهما ، توفي سنة (٢٤٢هـ) . ترتيب المدارك (٤/٣٤٧) ، الديباج (١/١٤٠) .

(٣) راجع البحر المحيط (٤/٤٨٧) .

(٤) راجع (ص ٢٥٢) .

فإن قيل : إذا كان من باب النقل كما ذكرتم ، فما فائدة ذكر الإجماع مع أنه من باب النقل .

الجواب : أن موجب ذلك مخالفة العراقيين وغيرهم لنا في مسائل طريقها النقل والعمل المستفيض ، اعتمدوا فيها على أخبار الآحاد .

واحتج أصحابنا بنقل أهل المدينة وعملهم المجتمع عليه المتواتر على ترك الأخبار ، وعن الشافعي : إجماع المدينة أحب إلي من القياس . انتهى كلام عياض^(١) ، وهو العمدة ، لا كلام المصنف .

احتج : بأن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين المحققين الأحقين بالاجتهاد لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ، لا يجمعون إلا عن راجح ، وقال : (مثل هذا الجمع) لينبه على أنه لا خصوصية للمكان ، وأنه لو اتفق في غيرها مثل ذلك كان حجة .

وقال : (المنحصر) لأنه لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد ، أو مختلطين بمن خالفهم ، أو غائبين عن بلدهم ، لم يعتبر ، ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح ، بخلاف قوم مجتمعين يتناظرون ثم يتفقون ، فيبعد ألا يطلع أحدهم على دليل المخالف المدعى رجحانه .

واحترز (بالأحقين) عن منحصرين في موضع لا يكون مهبطاً للوحي ، وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول أو فعله ، أو فعل أصحابه في زمانه ، ووجوه الترجيح ، ولا شك أن أهل المدينة أعلم بذلك .

فإن قيل : لا نسلم قضاء العادة باتفاق مثلهم عن راجح ؛ لأنهم بعض

(١) نقله عن القاضي عياض بتصرف . راجع ترتيب المدارك (١/٤٨-٥٨) .

الأمة ، فجاز أن يكون متمسك غيرهم أرجح .

قلنا : وإن كان جائزاً إلا أنه بعيد ، والاحتمال البعيد لا ينفي الظهور ؛ إذ العادة تقضي باطلاع الأكثر عدداً وإجماعاً وأحقية على الراجح ، والأكثر كاف في الاطلاع على الراجح ، أو في تميم دليلنا ، لأنه إذا قضت العادة باطلاع الأكثر ، بُعداً ألا يطلع عليه من أهل المدينة أحد .

[٢٠٠/١] قال بعض الشراح : / «والأكثر كاف فيما تقدم» ، يريد مسألة لو ندر

المخالف .

وفيه نظر ؛ وإلا لقال كما تقدم ، مع أن تلك ندر المخالف ، ولا يلزم فيما كثر فيه المخالف وإن كان أقل من الآخرين ، على أنهم قد يكونوا أكثر . واستدل بما في الصحيحين ، ولفظه : جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فبايعه على الإسلام ، فجاء من الغد محموماً ، فقال : أقلني بيعتي فأبى ، ثم جاءه فأبى ، ثم جاء فقال : أقلني بيعتي فأبى ، فخرج الأعرابي ، فقال النبي ﷺ : «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها ، وينصع طيبها»^(١) .

ولمسلم وحده : «إنها طيبة ، وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة»^(٢) .

وجه الاستدلال : أن الخطأ خبث فيكون منفيًا عنها ، فيكون قولهم

(١) رواه البخاري ، كتاب الأحكام - باب من بايع ثم استقال البيعة ، حديث (٧٢١١) . صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٢٣٣/٢٧) ، ورواه مسلم في كتاب الحج - باب (٨٨) ، رقم (١٣٨٣/٤٨٩) . صحيح مسلم بشرح النووي (١٥٥/٩) .

(٢) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحج - باب (٨٨) ، رقم (١٣٨٤/٤٩٠) . صحيح مسلم بشرح النووي (١٥٥/٩) .

حجة .

قال المصنف : وهو بعيد ؛ لأنه ظاهر في أنها تخرج عنها خبثاً حصل فيها ، ولا دلالة له على ابتغاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها ، وإلا لزم ألا يقع الخطأ من مجتهد مدني .

واستدل أيضاً : بأن رواية أهل المدينة تقدم على رواية غيرهم ، فيكون عملهم الاجتهادي راجحاً على اجتهاد غيرهم .

أجاب أولاً : بأنه تمثيل لا دليل ، يعني لا جامع فيه ، ويدل عليه لفظ الإحكام : «تمثيل من غير دليل موجب للجمع»^(١) .

ولفظ المنتهى : «تمثيل لا دليل فيه»^(٢) ، ولا يحمل على أنه أراد بالتمثيل القياس الظني ؛ إذ المصنف لا يقول إن إجماع أهل المدينة حجة قطعية ، حتى ينفي الاستدلال على حجيته بالظني .

ثم أجاب ثانياً : بالفرق ، وهو أن الرواية ترجح بمجرد الكثرة عند التساوي فيما عداها من الصفات ، والاجتهاد لا يرجح بمجرد الكثرة .

ولا يقال : المصنف رجح بها أولاً ؛ لأنها إنما رجح بها منضمة إلى غيرها ، وليس كل من كانت روايتهم مقدمة يكون اجتهادهم أرجح ؛ لأن رواية عشرة مثلاً من غير أهل المدينة مرجحة على رواية ثمانية من غير أهل المدينة ، وليس اجتهاد عشرة من غير أهل المدينة يرجح على اجتهاد ثمانية من غيرهم .

(١) راجع الإحكام (١/٢٢٢) .

(٢) المنتهى (ص ٥٧) .

قال : (مسألة : لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وخدمهم خلافاً للشيعة ، [عدم انعقاد الإجماع بأهل البيت وخدمهم])
 ولا بالأئمة الأربعة خلافاً لأحمد ، ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثرين .
 قالوا : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» ، «اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر» .

قلنا : يدل على أهلية اتباع المقلد ، ومعارض بمثل : «أصحابي كالنجوم» ، و «خذوا شطر دينكم عن الحميراء» .

أقول : لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وخدمهم ، وهم : عليّ والحسن والحسين وأمهما ، خلافاً للشيعة فإنهم يرونه حجة لاشتماله على قول الإمام المعصوم^(١) ، وإلا فالشيعة لا يرون الإجماع حجة بالذات على ما تقدم^(٢) ، ولا ينعقد بالأئمة الأربعة^(٣) خلافاً لأحمد في أحد قوليه^(٤) ، وللقاضي أبي حازم^(٥) من الحنفية^(٦) [وهو لازم قول الشيعة ؛ لأن علياً منهم]^(٧) ولا

(١) راجع التمهيد (٢٧٧/٣) ، المحصول (ج٢/٢ق/١٠٢٤٠) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٤) ، الإحكام (٢٢٣/١) ، كشف الأسرار (٤٤٥/٣) .
 (٢) راجع (ص٢٢٠) .

(٣) المقصود الخلفاء الراشدون .

(٤) راجع العدة (١١٩٨/٤) ، التمهيد (٢٨٠/٣) .

(٥) أبو حازم ، أو أبو حازم القاضي عبد الحميد بن عبد العزيز ، بصري ولي قضاء الشام والكوفة ، والكرخ من بغداد ، كان ورعاً عالماً بذهب أبي حنيفة ، له كتاب «المحاضر والسجلات» وكتاب «أدب القاضي» ، وكتاب «الفرائض» ، توفي سنة (٢٩٢هـ) . الجواهر المضية (١/٢٧٦) ، الفوائد البهية (ص٨٦) .

(٦) أورد رأيه السرخسي في أصوله (٣١٧/١) ، وراجع المحصول (ج٢/١ق/٢٤٧) .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

باتفاق أبي بكر وعمر خلافاً لشذوذ من الناس^(١) .

لنا في المطالب الثلاث : أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لا تدل إلا على حجية قول جميع الأمة ، ولما تكرر هذا الاستدلال لم يكرره .
احتج أبو حازم^(٢) : بما رواه أبو داود^(٣) ، والترمذي^(٤) ، وصححه أبو نعيم^(٥) ، وخرجه الحاكم في مستدركه^(٦) ولفظه ، بعد أن وعظهم فقال : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» .

ووجه الدلالة : أنه أوجب عليهم اتباع سنة / الخلفاء الأربعة كما وجب [٢٠١/أ] عليهم اتباع سنته ، فيكون قولهم حجة .
احتج من قال إجماع الشيخين حجة^(٧) : بما رواه الترمذي^(٨) ، وصححه

(١) راجع المحصول (ج٢/ق١/٢٤٨) ، الإحكام (١/٢٢٥) .

(٢) راجع حجج أبي حازم في أصول السرخسي (١/٣١٧) ، وفي المحصول (ج٢/ق١/٢٤٨) .

(٣) سنن أبي داود ، كتاب السنة - باب لزوم السنة ، حديث (٤٦٠٧، ١٣/٥-١٤) .

(٤) سنن الترمذي ، كتاب العلم - باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ، الحديث

(١٦/٢٨١، ٤/١٤٩-١٥٠) ، وقال : «هذا حديث حسن صحيح» .

(٥) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق المهراني الأصبهاني ، شيخ الإسلام ، الحافظ الثقة

العلامة ، من مؤلفاته : «حلية الأولياء» ، و«تاريخ أصبهان» ، و«دلائل النبوة» ، و«صفة الجنة» ،

و«المستخرج على الصحيحين» ، توفي سنة (٤٣٠هـ) . تذكرة الحفاظ (٣/١٠٩٢) ، السير

(١٧/٤٥٣) ، وانظر تخريج الحديث في حلية الأولياء (٥/٢٢٠، ١٠/١١٥) .

(٦) المستدرک ، كتاب العلم ، حديث (٣٢٩/٤١، ١٧٤/١) ، وقال : «حديث صحيح ليس له

علة» ، وواقفه الذهبي في التلخيص .

(٧) راجع الحجج في المحصول (ج٢/ق١/٢٤٨) ، الإحكام (١/٢٢٦) .

(٨) قال : «حديث حسن» . سنن الترمذي ، المناقب - باب مناقب أبي بكر رضي الله عنه

ابن حبان^(١) ولفظه : «اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر» ، وإذا أوجب الاقتداء بهما ، كان قولهما حجة .

والجواب عن الحديثين : أنهما خطاب مع عوام الصحابة جمعاً بين الأدلة فالأربعة والاثنا أهل لأن يأخذ المقلد بقولهم ، وكأنه إشارة إلى أرجحية المذكورين عند الاختلاف ، وإلا فكل مجتهد أهل لأن يتبعه المقلد .

ثم هو معارض بما روي عنه عليه السلام أنه قال : «سألت ربي فيما اختلف أصحابي من بعدي ، فأوحى إليّ يا محمد ! إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء ، بعضها أضوأ من بعض ، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم ، فهو عندي على هدى»^(٢) .

وبما روي أنه قال : «خذوا شطر دينكم عن الحميراء»^(٣) .

وتقرير المعارضة : أنه أباح الاقتداء بغير الأربعة ، وبغير الشيخين عند مخالفة غيرهم ، فلو كان إجماعهم حجة لم تجز مخالفتهم والاقتداء بغيرهم ، ولكان قول أحد الصحابة أو قول عائشة حجة ، فدلّ على أن المراد بهذه الأحاديث أهلية اتباع المقلد .

الحديث (٢٧١/٥، ٣٧٤٢) .

(١) صحيح ابن حبان ، كتاب - باب فضل أبي بكر رضى الله عنه ، الحديث (٥٣٨/٢١٩٣) .
(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتاب جامع بيان العلم وفضله ، ولم يصحح آياً من أسانيده (٩٠/٢) وقال ابن كثير : «هذا الحديث لم يروه أحد من أهل الكتب الستة ، وهو ضعيف» . تحفة الطالب (ص١٦٦) .

(٣) قال ابن كثير : «حديث غريب جداً ، بل هو منكر ، سألت عنه شيخنا الحافظ المزني فلم يعرفه ، وقال : لم أقف له على إسناد إلى الآن ، وقال شيخنا الذهبي : هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد» . تحفة الطالب (ص١٧٠) .

قلت : وفي المعارضة نظر ؛ أما أولاً : فلأن الحديث الأول ضعيف ،
والثاني منكر لا يوقف له على سند ، ثم لو صحا لكانا مخصوصين بغير ما
خالف فيه الأربعة والشيخان ، جمعاً بين الأدلة .

[لا يشترط

في الجمعين

بلوغ عدد

التواتر عند

الأكثرين]

قال : (مسألة : لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر .

لنا : دليل السمع ، فلو لم يبق إلا واحد ، فقليل : حجة لمضمون

السمعي .

وقيل : لا ؛ لمعنى الإجماع) .

أقول : أكثر الأصوليين على أنه لا يشترط في الجمعين بلوغ عدد

التواتر^(١) ، وذهب بعض من استدل على حجية الإجماع بدليل العقل^(٢)

كإمام الحرمين ، وبعض من استدل بالأدلة السمعية إلى اشتراطه^(٣) .

والدليل على المختار : أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع عقلية كانت

أو سمعية ، لا تختص بما بلغ الجمعون فيه عدد التواتر ، أما العقلي ؛ فلما قدم

المصنف^(٤) .

وأما السمعي ؛ فلأن لفظ الأمة والمؤمنين يعم ما بلغ الجمعون فيه عدد

التواتر وما قصر عنه ، ولا وجه لتخصيص المصنف الاستدلال بالسمعي ،

ومن هنا وهم بعض الشراح ، فقال : «من احتج على حجية الإجماع بدليل

(١) راجع البرهان (١/٦٩١) ، المستصفى (١/١٨٨) ، المحصول (ج٢/ق١/٢٨٣) .

(٢) وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ . راجع البرهان (١/٢٢٦) .

(٣) ما نسبته الشارح إلى إمام الحرمين تبع فيه الآمدي ، وهو على خلاف ما ذهب إليه إمام

الحرمين في البرهان . راجع الأحكام (١/٢٢٦) ، البرهان (١/٦٩١) .

(٤) راجع (ص٢٢١) .

العقل ، يلزمه الاشتراط»^(١) ، وذهل عما تقدم للمصنف .

واحتج من اشترط عدد التواتر : بأنهم حينئذ لا يعلم إيمانهم بقولهم فضلاً عن إجماعهم على حكم ، وهو ضعيف ؛ لأننا نعلم صدقهم بالأدلة الدالة على عدم اجتماعهم على الخطأ ، كانوا عدد التواتر أو أقل ؛ لأنهم جميع مجتهدى الأمة ، ولولا ذلك الدليل ما نفع كونهم عدد التواتر ؛ لأن كل واحد أخبر عن اجتهاد نفسه ، فلم يخبروا عن شيء واحد محسوس .

فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد ، فقليل^(٢) : قوله حجة لمضمون السمعي ، وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يوجبه صريح السمعي لعدم صدق سبيل المؤمنين وإجماع الأمة .

وقيل^(٣) : ليس بحجة ؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع ، والاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ .

قال : (مسألة : إذا أفتى واحد وعرفوا به ، ولم ينكره أحد قبل استقرار المذاهب ، فإجماع أو حجة .

وقال الشافعي : ليس إجماعاً ولا حجة ، وعنه خلافه .

/ وقال الجبائي : إجماع بشرط انقراض العصر .

ابن أبي هريرة : إن كان فتياً لا حكماً .

[إذا]
أفتى واحد
وعرفوا به
ولم ينكره
أحد قبل
استقرار
المذاهب
[٢٠٢/أ]

(١) وقد ذهب إلى هذا الأصفهاني والعضد . راجع بيان المختصر (١/٥٧٣) ، شرح العضد (٢/٣٦) .

(٢) نسبه إمام الحرمين إلى الإسفراييني في البرهان (١/٦٩١) ، واختاره الرازي في الحصول (ج٢/ق١/٢٨٣) .

(٣) ذهب إلى هذا إمام الحرمين في البرهان (١/٦٩١) .

لنا : سكوتهم ظاهر في موافقتهم ، فكان كقولهم الظاهر ، فينهض
دليل السمع .

المخالف : يحتمل أنه لم يجتهد ، أو وقف ، أو خالف فتروى ، أو
وقر ، أو هاب .

فلا إجماع ولا حجة .

قلنا : خلاف الظاهر ؛ لأن عاداتهم ترك السكوت .

الآخر : دليل ظاهر لما ذكرناه .

الجبائي : انقراض العصر يضعف الاحتمال .

ابن أبي هريرة : العادة في الفتيا لا في الحكم .

أجيب : بأن الفرض قبل استقرار المذاهب .

وأما إذا لم ينتشر فليس بحجة عند الأكثر) .

أقول : إذا ذهب واحد من المجتهدين إلى حكم في مسألة ، وعرف

الباقون ولم ينكر أحد ، فإن كان بعد استقرار المذاهب فيها ، لم يدل

السكوت على الموافقة قطعاً ؛ إذ لا عادة بإنكاره ، وقصاراه أنه وافق بعض

من ذهب فيها إلى مذهب ، وإن كان قبل استقرارها حالة البحث عن

المذاهب والنظر فيها ، فإجماع إن علم أن سكوتهم رضا ، وإلا فهو حجة .

ولما كان العلم برضاهم غير معلوم ، جزم في المنتهى فقال : «حجة وليس

بإجماع قطعي»^(١) .

(١) المنتهى (ص ٥٨) .

وهذا مذهب أبي هاشم^(١) ، ومختار المصنف .

وعن الشافعي : ليس إجماعاً ولا حجة^(٢) ، وعنه خلافه ، بمعنى أنه إجماع^(٣) .

وهذا منقول عن بعض أصحابه ؛ إذ لم ينقل عنه ولا عن أحد من أصحابه أنه حجة وليس بإجماع^(٤) ، وعكسه لا يصح^(٥) .

وقال الجبائي : «إجماع بشرط انقراض عصرهم من غير نكير»^(٦) .

وقال ابن أبي هريرة : «إن كان القول فتياً فإجماع ، وإن كان حكماً فلا إجماع ولا حجة»^(٧) .

لا يقال : موضوع المسألة إذا أفتى واحد ، فهذا ترديد في الواقع ؛ لأننا بينا أن المراد هناك إذا ذهب واحد .

احتج المصنف لمختاره : بأن سكوت أهل عصره عن الإنكار عنه والبحث معه في مأخذه على عادة النظار ، يدل ظاهراً على موافقتهم وإلا لما

(١) راجع المعتمد (٦٦/٢) ، المحصول (ج٢/ق١/٢١٥) ، الإحكام (٢٢٨/١) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/ق١/٢١٥) ، الإحكام (٢٢٨/١) ، واختاره الغزالي في المستصفى (١٩١/١) .

(٣) ذهب الشيرازي إلى أن الصحيح إنه إجماع وأنه حجة . شرح اللمع (٦٩١/٢) ، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني . راجع البرهان (١/٦٩٨-٦٩٩) .

(٤) لكن ذهب الشيرازي إلى أن أبا بكر الصيرفي يقول بأنه حجة ، ولكن لا يسمى إجماعاً . شرح اللمع (٦٦/٢) .

(٥) راجع البحر المحيط (٤/٤٩٨) .

(٦) راجع المعتمد (٦٩١/٢) .

(٧) راجع شرح اللمع (٦٩١/٢) ، المحصول (ج٢/ق١/٢١٥) ، الإحكام (٢٢٨/١) .

ستكوا عادة ، فتيا كان ذلك أو حكماً ؛ إذ الكلام قبل استقرار المذاهب ،
فحينئذ يكون كقولهم الظاهر غير القطعي الدلالة ، فينتهض دليل السمع فإنه
سبيل المؤمنين ، وقول كل الأمة ظاهراً ، فإن علم رضاهم بقرائن كان إجماعاً
وإلا فهو حجة ؛ لأن العمل بالظاهر واجب .

احتج المخالف^(١) ، وهو القائل ليس إجماعاً ولا حجة .
أما أنه ليس بإجماع ؛ فلأن رضاهم لا يعلم إلا بقولهم ، فيكون على هذا
خلاف في حال ، أو يكون عدم الإنكار لكون المجتهد تعارضت عنده الأدلة
ويرى التخيير عند تعادها كما يقول الشافعي وأحمد ، فلا يكون إجماعاً تحرم
مخالفته ؛ إذ لا يلزم حينئذ من العلم برضاهم حرمة المخالفة ؛ لأن سكوته
لموافقة ما خُير فيه ، ويكون على هذا خلاف .

وأما أنه ليس بحجة ؛ فلأن من سكت قد يكون لكونه يرى أن كل
مجتهد مصيب ، وقد يكون لم يجتهد بعد ، أو اجتهد فتوقف ، أو خالف رأيه
رأي المفتي لكنه تروى في إظهار المخالفة لاحتمال رجحان مأخذ مخالفه ، أو
وقره فلم يخالفه تعظيماً له ، أو هابه كما حكى عن ابن عباس في مسألة العول
لأنه سكت أولاً ثم أظهر الإنكار ، ف قيل له في ذلك ، فقال : «إنه - يعني
عمر- كان رجلاً مهيباً»^(٢) ، ومع [قيام]^(٣) هذه الاحتمالات لا يدل
السكوت على الموافقة .

(١) راجع هذه الحجج في العدة (٤/١١٧٥) ، شرح اللمع (٢/٦٩٣) ، المستصفى (١/١٩١) ،
المحصل (ج٢/١ق١/٢١٦) ، الإحكام (١/٢٢٩) .

(٢) سنن البيهقي ، كتاب الفرائض - باب العول في الفرائض (٦/٢٥٣) .

(٣) قيام : ساقطة من (أ) .

أجاب المصنف : بأن هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ، لما علم من [٢٠٣/١] عاداتهم من ترك السكوت في مثله / ، كقول معاذ لعمر حين أراد أن يجلد الحامل : «ما جعل الله لك على ما في بطنها سييلاً ، فقال : لولا معاذ لهلك عمر»^(١) .

ولم يتعرض المصنف للشق الآخر ؛ لأن تصور وقوعه ظاهر ، وإثبات الوقوع عسير .

والحق أن عاداتهم ترك السكوت حيث يعلم أو يظن بطلان مذهب المخالف ، أما مع هذه الاحتمالات فلا .

ولو سكت المصنف عن قوله : (لأن عاداتهم ترك السكوت) ، واجترأ بقوله : (قلنا : خلاف الظاهر) كان أحسن ؛ لأن هذه الاحتمالات لا تنفي الظهور ؛ لأن السكوت أظهر في الموافقة ، ونحن لم ندع القطع .
احتج للمخالف الآخر ، وهو القائل بأنه إجماع ، ولهذا قال : (الآخر) لأنه قدم حجة المخالف الأول .

وتوجيهه : سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم ، فكان إجماعاً .
وجوابه : أن الظهور لا يكفي في كونه إجماعاً ، نعم يكفي في حجتيه ، وإنما سكت المصنف عن الجواب لظهوره ، ومن جعل هذا حجة للقائل بأنه حجة لا إجماعاً وحمل قوله أول المسألة على ذلك ، يلزمه التكرار ؛ لأنه غير مذهبه وعين ما استدل به .

(١) المصنف لابن أبي شيبة ، كتاب الحدود - من قال : إذا فجرت وهي حامل انتظر بها حتى تضع ثم ترجم (٢٨٨١٢، ٥٤٣/٥) .

ومن جعله دليلاً على أحد شقي المنفصلة ، كأنه قال : لنا في أنه إجماع
سكوتهم ، ولنا في كونه حجة كذا ، وفصل بينهما بشبه المخالف لكونها
واردة على كونه إجماعاً ، لا على كونه حجة ، فأظهر فساداً ، مع أن غير
المصنف احتج للقائل بأنه إجماع بما ذكر المصنف ، فتعين الحمل عليه مع قربه .
احتج الجبائي : بأن الاحتمالات قبل انقراض العصر قوية فلا إجماع ،
وأما بعده فضعيفة فلا يكون إجماعاً ، وسكت المصنف عن جوابه لظهوره ؛
لأن ضعفها لا يوجب القطع بينها ، مع أنه لا يضعف كل احتمال سبق .

نعم لو كان المدعى أنه حجة بشرط انقراض العصر ، ثم له .

احتج لابن أبي هريرة : العادة في الفتيا أنها تخالف ويبحث عليها بخلاف
الحكم ، فإن كل حاكم يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف ، ويلزم المصير إليه
كما في عصرنا ، وأيضاً الحاكم يهاب بخلاف المفتي .
أجاب : بأن ذلك بعد استقرار المذاهب ، أما قبلُ فالفتيا والحكم سواء ،
عادتهم الإنكار كقضية معاذ مع عمر وغيرها .

أما لو لم ينتشر وهو فيهم^(١) وعرفوا به في صدر المسألة ، فعدم الإنكار لا
يدل على الموافقة ، وبه قال الأكثر ؛ لاحتمال أن لا يكون للباقيين قول فيها
لعدم خطور المسألة ببالهم ، أو يكون لهم قول مخالف ولم ينقل لعدم اشتها
المسألة ، أو لهم قول موافق ، وهذه الاحتمالات متساوية لا ترجيح ،
لاحتمال الموافقة على الآخرين .

[عدم اشتراط
انقراض العصر
في الإجماع]

قال : (مسألة : انقراض العصر غير مشروط عند المحققين .

(١) في (أ) : قسيم .

وقال أحمد وابن فورك : يشترط .

وقيل : في السكوتي .

وقال الإمام : إن كان عن قياس .

لنا : دليل السمع .

واستدل : بأنه يؤدي إلى عدم الإجماع للتلاحق .

وأجيب : بأن المراد عصر المجمعين الأولين ؛ إذ لا مدخل لللاحق (.

أقول : انقراض عصر المجمعين غير مشروط في انعقاد إجماعهم ، بل إذا حصل اتفاقهم ولو في لحظة انعقد الإجماع ، انقضوا أم لا ، وحرمت مخالفته عليهم وعلى من نشأ بعدهم ، وهذا [هو]^(١) مذهب المحققين^(٢) .

وقال أحمد^(٣) وابن فورك^(٤) باشرطه .

وقيل : إن كان الإجماع سكوتياً اشترط انقراض العصر ، وإلا فلا .

[ولو لم يذكر هذا القول لكان معروفاً من المسألة السابقة .

وقال إمام الحرمين^(٥) : إن كان سند الإجماع قياساً اشترط وإلا فلا]^(٦) .

احتج للمختار : بأن الأدلة السمعية الدالة على حجية الإجماع تدل على

(١) هو : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع لإحكام الفصول (ص ٤٠١) ، شرح اللمع (٢/٦٩٨) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٢٠٦) .

(٣) راجع العدة (٤/١٠٩٥) ، التمهيد (٣/٣٤٦) .

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن الأصبهاني المتكلم الأديب النحوي ، له حوالي مائة مصنف في أصول الفقه ، ومعاني القرآن وغيرهما ، توفي سنة (٤٠٦هـ) . سير أعلام النبلاء (١٧/٢١٤) ، وفيات الأعيان (٤/٢٧٢) ، وراجع رأيه في المحصول (ج ٢/ق ١/٢٠٦) ، الإحكام (٢/٢٣١) .

(٥) راجع البرهان (١/٦٩٤) .

(٦) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

أنه لو اتفقت كلمة المجتهدين ولو في / لحظة ، انعقد الإجماع لوجوب [٢٠٤/١] عصمتهم ؛ إذ الحجة في اتفاقهم لا في موتهم .

واستدل لمختاره : بأنه لو يشترط انقراض العصر لما تحقق إجماع ؛ لتلاحق المجتهدين ، فلا ينقرض أهل العصر الأول إلا وقد نشأ آخرون يعتبر وفاقهم وانقراض عصرهم ، ثم لا ينقرض عصرهم إلا وقد نشأ آخرون كذلك ، وهلمَّ جراً .

والجواب : أما على مذهب من يرى من المشترطين أن فائدة اعتباره موافقة من أدرك عصر الجمعين الأولين ، فالمراد من انقراض العصر عند هؤلاء انقراض عصر الجمعين الأولين المتفقين عند نزول الحادثة ، لا انقراض عصر من يتجدد بعدهم ، فإذا انقرض عصرهم ولم يظهر خلاف منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم ، انعقد الإجماع .

وأما على مذهب أحمد الذي يرى أن فائدة الاشتراط جواز رجوع بعضهم لا اعتبار موافقة من أدرك عصرهم ، فواضح .

وإليه أشار المصنف بقوله : (إذ لا مدخل لللاحق) ، فبموتهم من غير رجوع تحقق الإجماع ، ثم المخالف في عصر الجمعين على مذهب المشترطين لا يكون خارقاً ، أما على مذهب أحمد ؛ فلأن الإجماع لم ينعقد ؛ إذ الأمر موقوف ، وعلى مذهب الآخرين تجوز له المخالفة .

قال : (قالوا : يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه .

قلنا : بعيد ، وبتقديره ، فلا أثر له مع القاطع كما لو انقضوا .

قالوا : لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن الاجتهاد .

قلنا : واجب لقيام الإجماع .

قالوا : لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لأن الباقي كل الأمة .

قلنا : قد التزمه بعض ، والفرق أن هذا قول من وجد من الأمة ، فلا

إجماع) .

أقول : احتج المشترطون بوجوه^(١) :

تقرير الأول : أن عدم اشتراطه يؤدي إلى إلغاء الخير الصحيح بتقدير

الاطلاع عليه ، وذلك يؤدي إلى إبطال النص بالاجتهاد .

أجيب : بأن وجوده بعد البحث من جميعهم وعدم الاطلاع عليه حالة

الإجماع بعيد ، ولو قدر فلا يعمل به ؛ لأن القاطع وهو الإجماع خالفه ، كما

لو اطلع عليه بعد الانقراض ، فما هو جواب لكم جواب لنا .

لا يقال : تالي الشرطية ملازمة ، وهي لزوم الإلغاء على تقدير الاطلاع

وهو ضروري ، فلا تتمتع الملازمة ويتعين منع بطلان التالي .

لأنا نقول : الاطلاع على نص كذلك محال ، والمحال جاز أن يستلزم

الحال ، فكأنه يقول : لا نسلم لزوم الانتفاء لتوقفه على تقدير بعيد أو ممتنع .

قالوا ثانياً : لو لم يشترط انقراض العصر ، لمنع المجتهد عن الرجوع عن

اجتهاده ؛ لأنه إذ تغير اجتهاده وقد انعقد الإجماع باجتهاده الأول ، فلا

يُمكن من العمل باجتهاده الثاني لأنه مخالفة للإجماع ، لكن المجتهد غير ممنوع

من الرجوع عن الاجتهاد إجماعاً ، فيلزم بطلان المقدم .

أجيب : بمنع بطلان التالي ، فإن الرجوع عن الاجتهاد إنما هو عند عدم

(١) راجع العدة (٤/١٠٩٨) ، المحصول (ج٢/ق١/٢٠٩) ، الإحكام (١/٢٣٣) .

الإجماع ، أما عند وجود الإجماع فالمنع عن الرجوع عن الاجتهاد واجب ؛ إذ يمتنع الرجوع عن القطعي إلى الظني ، بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني إلى اجتهاد ظني .

قالوا ثالثاً : لو لم تعتبر مخالفته إذا رجع بناء على أنهم حين الإجماع كل الأمة ، لم يعتبر مخالفة من مات ؛ لأن الباقيين المجمعين كل الأمة ، فيكون إجماعاً ، واللازم باطل .

أجاب : بأن عدم اعتبار / مخالفة من مات مختلف فيه ، فمن قال به منع [٢٠٥/أ] بطلان التالي ، ومن لم يقل به يمتنع الملازمة ويفرق بأن القول لا ينعدم بانعدام قائله ، فقول المخالف الميت يتحقق حالة الإجماع ، فلا ينعقد إجماع مع وجود المخالف بخلاف ما نحن فيه ، قد وجد فيه قول كل الأمة حين لم يوجد قول يخالفه ، وإذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده من قول بعضهم أو غيرهم .

قال : (مسألة : لا إجماع إلا عن مستند ؛ لأنه يستلزم الخطأ ؛ ولأنه [لا إجماع إلا عن مستند] يستحيل عادة .

قالوا : لو كان عن دليل لم تكن له فائدة .

قلنا : فائدته سقوط البحث ، وحرمة المخالفة .

وأيضاً : فإنه يجب أن يكون عن غير دليل ، ولا قائل به) .

أقول : الجمهور على أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند ، دليلاً كان أو أمانة^(١) .

وشدّد قوم فقالوا : يجوز انعقاده عن توفيق لا توقيف ، بأن يوقفهم الله

(١) راجع المحصول (ج ٢/ق ٢٦٥/١) ، الإحكام (١/٢٣٦) .

تعالى لاختيار الصواب من غير مستند^(١) .

حجة الجمهور : أن الفتوى في الدين من غير دليل أو أمانة خطأ ؛ لكونه قولاً بالتشهي ، فلو اتفقوا على حكم بغير سند كانوا مجتمعين على الخطأ ؛ لأن كل واحد مخطئ ، والمجتمع من المخطئ مخطئ ؛ ولأن اتفاق الكل لا عن مستند مستحيل عادة ، كالاتحاد على أكل طعام واحد .

احتجوا : بأنه لو وجب كونه عن مستند ، لم يكن لإثبات حجية الإجماع فائدة ، هكذا صرح به في المنتهى^(٢) ؛ إذ الغرض من إثبات حجيته إثبات الحكم وهو ثابت بالمستند .

أو نقول : لم يكن لفعله فائدة ... إلى آخره .

أجاب أولاً : بمنع الملازمة ، وأن فائدته سقوط البحث عن ذلك الدليل ووجه دلالة على الحكم ، وحرمة المخالفة لانعقاد الإجماع ، وقد كانت قبله جائزة وفاقاً .

وثانياً : أنه يقتضي أنه يجب أن يكون لا عن دليل ، لعدم الفائدة بعين ما ذكر ، ولم يقل أحد أن عدمه شرطه ، بل قالوا : وجوده ليس بشرط .

قال : (مسألة : يجوز أن يجمع عن قياس .

ومنعت الظاهرية الجواز ، وبعضهم الوقوع .

لنا : القطع بالجواز ، والظاهر الوقوع ، كإمامة أبي بكر ، وتحريم شحم الخنزير ، وإراقة نحو الشيرج) .

[جواز انعقاد

الإجماع

عن قياس]

(١) راجع الأحكام (٢٣٦/١) .

(٢) راجع المنتهى (ص ٦٠) .

أقول : مذهب مالك^(١) وجمهور العلماء جواز انعقاد الإجماع عن قياس^(٢) . ومنعه ابن جرير^(٣) ، والظاهرية^(٤) .

وختلف القائلون بالجواز في وقوعه ، والظاهر الوقوع .

لنا : القطع بجوازه ؛ لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته كغيره من الأمارات ، كخير الواحد ، والمتواتر ، والظني الدلالة ؛ إذ لا مانع يقدر إلا كونه مظنوناً .

وأما الوقوع ، فكإمامة أبي بكر ، أجمع عليها قياساً على تقديم النبي عليه السلام له في الصلاة ، وكتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه ، وكإراقة نحو الشريح^(٥) إذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمن .

وإذا ثبت الجواز والوقوع ، كان حجة يحرم مخالفته ، خلافاً لمن قال لا يحرم مخالفته .

وإنما قال المصنف : (والظاهر الوقوع) لاحتقال أن تكون الإجماعات [إذا أجمعوا المذكورة عن نصوص لم تنقل إلينا .

على قولين

فهل يجوز

منعه لمن بعدهم

إحداث قول

[ثالث

(١) راجع إحكام الفصول (ص٤٣٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٩) .

(٢) راجع العدة (٤/١١٢٥) ، إحكام الفصول (ص٤٣٢) ، المستصفى (١/١٩٦) ، الحصول (ج٢/ق١/٢٦٨) ، الإحكام (١/٢٣٩) .

(٣) راجع رأي ابن جرير الطبري في إحكام الفصول (ص٤٣٢) ، الحصول (ج٢/ق١/٢٦٩) .

(٤) الإحكام لابن حزم (١/٤٩٥) .

(٥) الشريح : هو معرب من شيره ، وهو دهن السمسم . راجع تحرير ألفاظ التنبيه مع تعليق

محققه عبد الغني الدقر (ص٢١١) .

الأكثر ، كوطء البكر .

قيل : يمنع الرد ، وقيل : مع الأرش ، فالقول مجاناً ثالث .

وكالجد مع الأخ ، قيل : المقاسمة ، وقيل : المال كله ، فالحرمان ثالث .
وكالنية في الطهارة ، قيل : تعتبر ، وقيل : في البعض ، فالتعميم بالنفي

ثالث .

وكالفسخ بالعيوب الخمسة ، قيل : يفسخ بها ، وقيل : لا ، فالفرق

ثالث .

وكأم مع زوج أو زوجة وأب ، قيل : ثلث المال ، وقيل : ثلث ما
بقي ، فالفرق ثالث .

[٢٠٦/١] والصحيح التفصيل : إن كان الثالث / يرفع ما اتفقا عليه فممنوع ،

كالبكر وكالجد وكالطهارات ، وإلا فجائز كفسخ النكاح ببعض ، وكالأم
فإنه يوافق في كل صورة مذهباً .

لنا : أن الأول مخالفة الإجماع بخلاف الثاني ، كما لو قيل : لا يقتل
مسلم بذمي ، ولا يصح بيع الغائب ، وقيل : يقتل ويصح ، لم يمنع : يقتل
ولا يصح وعكسه باتفاق) .

أقول : إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، واستقر رأيهم فيها
على القولين فقط ، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث أم لا ؟ .
منعه الأكثر^(١) .

(١) راجع إحكام الفصول (ص ٤٢٩) ، المستصفي (١/١٩٨) ، التمهيد (٣/٣١٠) ، المحصول
(ج ٢/ق ١/١٧٩) ، أصول السرخسي (١/٣١٠) ، المسودة (ص ٣٢٦) ، الإحكام لابن حزم

قال في الإحكام^(١) : كما لو قال بعض أهل العصر : إن الجارية البكر إذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً ، أن ذلك يمنع الرد ، وقال البعض : يردها مع الأرش^(٢) ، فالقول بالرد مجاناً ثالث .

وكما لو قيل في الجد مع الأخ : المال كله للجد ، وقال البعض بالمقاسمة ، فالقول بحرمان الجد ثالث .

وكما إذا قال بعضهم بوجود النية في الطهارات ، وقال بعضهم في التيمم فقط ، فالقول بعدم اعتبارها مطلقاً ثالث .

وكذا لو قال بعضهم : يجوز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ، وهي : الجنون ، والجذام^(٣) ، والبرص^(٤) ، والجب^(٥) في الرجل ، والقرن^(٦) والرتق^(٧) في المرأة ، وقال البعض : لا يفسخ بشيء منها ، فالقول بالفسخ

◀ (٥٠٧/١) .

(١) الإحكام (١/٢٤٢) ، تحرير ألفاظ التنبيه (ص٢٥٤) .

(٢) الأرش : هو المال الواجب على ما دون النفس . التعريفات (ص١٧) ، أنيس الفقهاء (ص٢٩٥) .

(٣) الجذام : داء معروف يأكل اللحم فيتناثر . تحرير ألفاظ التنبيه (ص٢٥٤) .

(٤) البرص : بياض داء معروف ، وعلامته أن يعصر اللحم فلا يحمر . المصدر نفسه .

(٥) الجب : القطع ، وجيبته فهو مجبوب إذا استؤصلت مذاكيره . القاموس المحيط مادة ج ب ب (ص٨٢) ، المصباح المنير (ص٨٩) .

(٦) القرن في الفرج : مانع يمنع سلوك الذكر فيه ، إما غدة غليظة ، أو لحمة مرتنقة ، أو عظم ، وامرأة قرناء : بها ذلك . أنيس الفقهاء (ص١٥١) .

(٧) الرتق : التحام الفرج بحيث لا يمكن دخول الذكر ، والمرأة الرتقاء : هي التي لا يصل إليها زوجها . تحرير ألفاظ التنبيه (ص٢٥٥) ، أنيس الفقهاء (ص١٥١) .

ببعضها دون البعض ثالث .

وكذا لو قال بعضهم في زوج وأبوين ، أو زوجة وأبوين : للأُم ثلث الأصل في المسألتين ، وقال البعض : ثلث ما بقي فيها ، فالقول بأن لها ثلث الأصل في مسألة ، وثلث ما بقي في الأخرى ، ثالث^(١) .

واختار صاحب الإحكام والإمام فخر الدين والمصنف التفصيل^(٢) ، وهو أن القول الثالث إن كان رافعاً لما اتفق عليه القولان فممنوع ، كمسألة البكر فإن الردّ مجاناً اتفقا على منعه^(٣) ، وكمسألة الجد مع الأخ ، فإنهما اتفقا على عدم حرمان الجد^(٤) ، وكعدم النية في التيمم ، فإنهما اتفقا على اعتبارها فيه^(٥) .

أما لو كان القول الثالث لا يرفع ما اتفقا عليه جاز ، كفسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض ؛ فإنه يوافق قولاً في صورة والقول الآخر في أخرى ، وكالأُم ؛ فإنه يوافق أيضاً في كل صورة مذهباً .

احتج المصنف : بأن التفصيل في القسم الأول يستلزم مخالفة الإجماع على امتناع الردّ مجاناً المعلوم من منع الردّ مطلقاً ، ومن منع الردّ بدون الأرش ، ومخالفة الإجماع حرام ، بخلاف القسم الثاني ؛ فإنه لا يخالف مجعماً عليه ولا مانع سواه .

(١) انتهى ما نقله عن الإحكام مع بعض التصرف (١/٢٤٣) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/١٨٠/١) ، الإحكام (١/٢٤٣) .

(٣) راجع الإحكام (١/٢٤٣) .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

ويوضحه مثال وهو : أنه إذا قال بعضهم : لا يقتل مسلم بدمي ، ولا يصح بيع الغائب ، وقال البعض الآخر : يقتل المسلم بالدمي ، ويصح بيع الغائب .

فلو قال ثالث حدث بعدهما : يصح بيع الغائب ، ولا يقتل مسلم بدمي ، أو يقتل المسلم بالدمي ، ولا يصح بيع الغائب ، لم يمتنع اتفاقاً . وهذا الاتفاق ذكره الآمدي^(١) ، وظاهر المحصول خلافه^(٢) ؛ لأنهما مسألتان خالف في إحداها بعضاً وفي الأخرى بعضاً ، وإنما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه .

وإذا وضع في مسألتين فكذا في الواحدة ، والسرفيه أن العمل بـ «يقتل ولا يصح» لا يستلزم خطأ الأمة في شيء من المسألتين ، بخلاف الردّ مجاناً فإنه يستلزم خطأ الأمة فيه ضرورة .

والتفصيل في المسألتين وإن كان يستلزم بطلان كل واحد من المجموعتين ، لكنه لا يترتب عليه عمل ، ولهذا قيل : يجوز إجماع الأمة على الخطأ / بحيث [٢٠٧/١] لا يضيع الحق في البين ، كما لو قال شطر الأمة : القياس ليس بحجة والقدرية كفار ، وقال الباكون : حجة وليسوا كفاراً ، فإن الحق لم يضع في الأمة في كل واحد من القولين مع أن الخطأ يشملهم ، بخلاف جواز إجماعهم بحيث يضيع الحق من البين لا يجوز ، وهذا بخلاف اتفاقهم على الشيء الواحد لو جوزنا مخالفته .

(١) الإحكام (١/٢٤٤) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/ق١/١٨٠) .

قال : (قالوا : فصل ولم يفصل أحد ، فقد خالف الإجماع .
قلنا : عدم القول به ليس قولاً ينفيه ، وإلا امتنع القول في واقعة
تتجدد ، ويتحقق بمسألة الذمي والغائب .

قالوا : يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الأمة .

قلنا : الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه) .

أقول : احتج المانعون مطلقاً^(١) : بأن التفصيل في القسم الثاني خرق
للإجماع فلا يجوز كما في القسم الأول ؛ لأنه فصل بين العيوب الخمسة ولم
يفصل أحد من الفريقين ، وكذلك في مسألتني الأم .

أجاب : لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل ؛ لأن عدم القول بالتفصيل
ليس قولاً بعدم التفصيل ، وإنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا
بثبوته ؛ إذ لو كان عدم القول بالشيء قولاً بنفيه ، لامتنع القول في كل واقعة
تتجدد إذا لم يقولوا فيها بحكم ، وهو باطل اتفاقاً .

ويتحقق ما ذكرنا من أن عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل
بمسألتني الذمي والغائب ، حيث جوزوا الفصل وإن لم يقل أحد من الفريقين
به .

قالوا ثانياً : القول بالتفصيل يستلزم تخطئة كل فريق في مسألة وهم كل
الأمة ، والأدلة السمعية تأباه .

الجواب : أن المنفي تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه ، وأما فيما لم يتفقوا

(١) راجع أدلة المسانعين في إحكام الفصول (ص ٤٣٠) ، المستصفي (١/١٩٩) ، التمهيد

(٣/٣١١) ، المحصول (ج ٢/ق ١/١٨١) .

عليه ، بأن يخطئ فقط في مسألة والبعض الآخر في غيرها مما لم يخطئ فيه الأول فلا يمتنع ، وإلا لا تمتنع أيضاً في مسألتني الذمي والغائب بعين ما ذكر ، وهو باطل اتفاقاً ، فتكون الأدلة على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ مخصوصة بما ذكر .

قال : (الآخر : اختلافهم دليل على أنها اجتهادية .

قلنا : ما منعه لم يختلفوا فيه ، ولو سلم فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه .

قالوا : لو كان لأنكر لما وقع ، وقد قال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس ، وعكس آخر .

قلنا : لأنها كالعيوب الخمسة ، فلا مخالفة لإجماع) .

أقول : احتج الآخر أي المخالف^(١) وهو القائل بجواز التفصيل مطلقاً : بأن اختلافهم في المسألة دليل على أنها اجتهادية يسوغ فيها العمل بكل ما أدى إليه الاجتهاد ، فكيف يجعل الخلاف مانعاً منه ؟ ، والقول الثالث نشأ عن الاجتهاد فيجوز .

الجواب : متى يكون الاختلاف دليلاً على جواز الاجتهاد ، إذا أدى الاجتهاد إلى أحد القولين ، أو أدى إلى غيرهما ؟ .

الثاني ممنوع والأول مسلم ، وما منعه من الرد مجاناً لم يختلفوا في منعه ، ولو سلم أن الاختلاف دليل على جواز الاجتهاد مطلقاً ، فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر إجماع مانع منه ، كما لو اختلفوا هم ثم أجمعوا

(١) راجع هذه الحجج في الإحكام (١/٢٤٥) .

وهكذا هنا ؛ لأن تقرر القولين منهم فيها إجماع منهم على أنه لا يجوز فيها الاجتهاد لغيرهم .

وقد يقال : كون هذا الإجماع مانعاً عين المتنازع فيه .
والأظهر أنه أجب على كل من المذهبين ، وأن هذا من جانب الأكثر لاقتضائه عدم التفصيل في القسم الثاني - وأن فيه مخالفة الإجماع - وقد تقدم [٢٠٨/١] جوازه^(١) ، وأنه لا مخالفة فيه للإجماع / .

احتجوا ثانياً : بأنه لو لم يجز لأنكر لما وقع ، وقد وقع ولم ينكر .
أما الملازمة ؛ فلما عرف من عادة السلف من عدم ترك السكوت عن الباطل ، وأما بطلان التالي ، فلأن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين ، وفي مسألة زوجة وأبوين^(٢) ، وقال ابن عباس : «للأم ثلث الأصل في المسألتين»^(٣) ، وقال غيره من الصحابة : «للأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوج أو الزوجة»^(٤) ، ثم أحدث التابعون قولاً آخر ، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في مسألة الزوج ، وبقول الجماعة في مسألة الزوجة^(٥) ، وعكس تابعي

(١) راجع (ص ٢٧٦) .

(٢) وهي المعروفة بالغراوين ، وتسمى بالعمريتين ؛ لأن عمر قضى فيهما بهذا القضاء . انظر بداية المجتهد مع الهداية (٢٥٩/٨) ، المغني لابن قدامة (٢٣/٩) .

(٣) راجع المصنف لابن أبي شيبة ، كتاب الفرائض ، الحديث رقم (٣١٠٥٨، ٢٤١/٦) ، سنن البيهقي (٢٢٨/٦) .

(٤) وهو مروى عن أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وزيد بن ثابت . المصنف لابن أبي شيبة ، كتاب الفرائض ، الحديث رقم (٣١٠٥٧-٣١٠٥٠، ٢٤٠/٦) ، وانظر المصنف لعبد الرزاق كتاب الفرائض (٢٥٢/١٠) .

(٥) المنقول عن ابن سيرين عكس ما ذهب إليه المصنف ، فقد أعطاها مع الزوجة ثلث جميع

آخر^(١) .

أجاب : بأنه إنما لم ينكر لأنه كالعيوب الخمسة ، فالقول الثالث فيهما لم يرفع ما اتفقا عليه ، بل وافق في كل صورة مذهباً .

[إذا استدل
أهل عصر

بدليل يجوز

لمن بعدهم

إحداث دليل

آخر]

قال : (مسألة : يجوز إحداث قول آخر أو دليل آخر عند الأكثر .

لنا : لا مخالفة لهم فجاز .

وأيضاً : لو لم يجر لأنكر ، ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة

والتأويلات .

قالوا : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

قلنا : مؤل فيما اتفقوا عليه ، وإلا لزم المنع في كل متجدد .

قالوا : ﴿ يَا مُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ .

قلنا : معارض بقوله : ﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ ، فلو كان منكرًا لنهوا

عنه) .

أقول : إذا استدل أهل العصر بدليل أو تأولوا تأويلاً ، فهل لمن بعدهم

المال ، ويدل على ذلك ما جاء في مصنف ابن أبي شيبة نقلاً عن ابن سيرين ، إذ يقول : « ما يمنعهم إذ يجعلوها من اثني عشر سهماً ، فيعطون المرأة ثلاثة أسهم ، وللأم أربعة أسهم ، وللأب خمسة أسهم » ، كتاب الفرائض ، الحديث رقم (٣١٠٥٩، ٦/٢٤١) ، وهو ما أثبتته الشيرازي في شرح اللمع (٧٣٩/١) ، ويقول ابن قدامة في المغني : « قال ابن سيرين كقول الجماعة في زوج وأبوين وكقول ابن عباس في امرأة وأبوين » . (٢٣/٩) .

(١) لعله سعيد بن المسيب ، فقد ذهب إلى عكس ما قاله ابن سيرين فيما تأخذه الأم في حالة الزوجة ، وهو ثلث جميع المال ، فعن يزيد الرشك قال : سألت سعيد بن المسيب عن رجل مات وترك امرأة وأبوين ، قسمها زيد من أربعة ، للمرأة سهم ، وللأم ثلث ما بقي ، وللأب بقية المال . السنن الكبرى للبيهقي (٦/٢٢٨) .

إحداث دليل آخر أو تأويل آخر لم ينص عليه الأولون ؟ .

لا يخلوا أن يكون الدليل الآخر أو التأويل الآخر قادحاً في الأول أو لا^(١) فإن كان قادحاً لم يجز اتفاقاً ، وإن لم يكن قادحاً فالأكثر على جوازه^(٢) .
لنا : أنه قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للإجماع ؛ لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم فجاز .

وأيضاً : لو لم يجز لأنكر لما وقع ؛ لأن عاداتهم إنكار ما لا يجوز ، ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لما تقدم ، شائعاً ذائعاً ولم ينكر عليهم وإلا لنقل ، بل يمدحون به ويعدون ذلك فضلا .
احتج المانع بحجتين ، تقريره^(٣) :

الأولى : أنهم اتبعوا غير سبيل المؤمنين ؛ لأن سبيلهم ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَكُفِّرْهُ جَهَنَّمَ ﴾^(٤) .

أجاب : بأنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرتموه لكنه تأول وأن المراد ، ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له ، وهم هنا لم يتركوا التأويل الأول ولا الدليل الأول ، بل ضموا إليه غيره ، وإنما تأولناها للزوم

(١) هناك احتمال ثالث لم يذكره الشارح ، وهو السكوت عن الأمرين معاً . راجع الأحكام (٢٤٦/١) .

(٢) راجع المعتمد (٥١/٢) ، المحصول (ج٢/١ق/٢٢٥) ، الأحكام (٢٤٦/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٣) ، المسودة (ص٣٢٨) ، تيسير التحرير (٢٥٣/٣) .

(٣) راجع الأحكام (٢٤٧/١) .

(٤) النساء آية (١١٥) .

المنع في كل واقعة تتجدد بعين ما ذكر ، وهو باطل .
وفيه نظر ؛ لأن ما نحن فيه سبيل لهم ، ولا سبيل لهم هناك .
لا يقال : كلام المحيب تأويل آخر غير ما لأهل العصر الأول وهو عين
المتنازع فيه .

لأننا نمنع أنه ليس تأويلاً لأهل العصر الأول ، مع أنه كلام على المستند .
قالوا ثانياً : « تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ »^(١) خطاب مشافهة ، والمعروف
مفرد محلي بالألف واللام فيعم ، فيأمرون بكل معروف ، فلو كان هذا الدليل
الثاني أو التأويل الثاني معروفاً لأمرأ به ، وإذا لم يكن معروفاً لا يجوز المصير
إليه .

الجواب : المعارضة بقوله تعالى : « وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ »^(٢) ، فلو كان
منكراً لنهوا عنه بغير ما ذكر ، والحق أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن
كل منكر يعلمون بهما .

[حكم اتفاق
أهل العصر
الثاني على
أحد قولي
العصر الأول]

قال : (مسألة : اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد
أن استقر خلافهم ، قال الأشعري ، وأحمد ، والإمام ، والغزالي : ممتنع .
وقال بعض المجوزين : حجة .
والحق : أنه بعيد إلا في القليل ، كالاختلاف في أم الولد .
ثم قال : وفي الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة .
قال البغوي : ثم / صار إجماعاً) .

[٢٠٩/١]

(١) آل عمران آية (١١٠) .

(٢) آل عمران آية (١١٠) .

[أقول]^(١) : إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين ، واستقرَّ خلافهم وبقاؤهم عليها إلى أن انقرضوا .

فقال أحمد ، والأشعري^(٢) ، وجمع من المالكية^(٣) ، وجمع من الشافعية^(٤) ، وجمع من الحنفية^(٥) : يمتنع اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول .

وقال جمع من المالكية^(٦) ، والشافعية^(٧) ، والحنفية^(٨) : إنه جائز .
ثم اختلف المجوزون ، فقال بعضهم : إنه حجة^(٩) .

(١) أقول : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع العدة (١١٠٥/٤) .

(٣) منهم الباقلاني ، وأبو تمام ، وابن خويزمنداد . راجع إحكام الفصول (ص ٤٢٥) .

(٤) منهم أبو بكر الصيرفي ، وابن أبي هريرة ، وأبو علي الطبري ، والمروزي ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، واختاره الآمدي . راجع البرهان (٧١٤/١) ، إحكام الفصول (ص ٤٢٥) ، المستصفي (٢٠٣/١) ، الإحكام (٢٤٩/١) .

(٥) راجع أصول السرخسي (٣١٩/١) ، كشف الأسرار (٤٥٧/٣) .

(٦) قال الباجي : «هو قول أكثر أصحابنا» . إحكام الفصول (ص ٤٢٥) .

(٧) هو قول ابن خيران ، والقفال ، والاصطخري ، وابن الصباغ ، والقاضي أبو الطيب الطبري ، والفخر الرازي . راجع شرح اللمع (٧٤٠/٢) ، إحكام الفصول (ص ٤٢٥) ، المحصول (ج ٢/ق ١٩٤/١) .

(٨) راجع كشف الأسرار (٤٥٧/٣) .

(٩) هو قول كثير من المالكية ، وإليه ذهب الرازي من الشافعية ، وهو رأي ابن حزم ، وبعض الحنفية والحنابلة . راجع إحكام الفصول (ص ٤٢٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢٨) ، المحصول (ج ٢/ق ١٩٤/١) ، أصول السرخسي (٣١٩/١) ، التمهيد (٣٠٣/٣) ، شرح الكوكب المنير (٢٧٣/٢) ، الإحكام لابن حزم (٥٠٧/١) .

وقال البعض : لا يكون حجة^(١) .

ثم قال المصنف : الحق أن الاتفاق من العصر الثاني بعيد بعد استقرار خلاف العصر الأول ؛ لأنه لا يكون إلا عن جلي ، وبعيد غفلة المخالف عنه إلا أن يكون المخالف قليلاً فإنه لا يبعد ، وهذا كمخالفة علي رضي الله للصحابة في بيع أمهات الأولاد^(٢) ، ثم أجمع من بعدهم على المنع^(٣) ، لكن حكى البغوي^(٤) في شرح السنة [أن علياً رجوع^(٥) .
وأيضاً : لا إجماع ؛ لأن للشافعي قولاً بالجواز^(٦) .

قال : وفي الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة - يريد التمتع - في الحج ، وفي كتاب الحج من صحيح مسلم : « كان عثمان ينهى عن المتعة وكان عليّ يأمر بها ، فقال عثمان لعليّ كلمة ، ثم قال عليّ : لقد علمت أنا

-
- (١) قال الإسني : « هو مذهب الشافعي ، كما نقله الغزالي في المنحول ، وابن برهان في الأوسط » . راجع نهاية السؤل (٢٨٨/٣) ، وراجع المنحول (ص ٣٢٠) .
(٢) قال عليّ : « اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن » .
المصنف لعبد الرزاق (٢٩١/٧) ، السنن الكبرى للبيهقي (٣٤٨/١٠) .
(٣) نفى ابن كثير الإجماع ، وذلك لأن ابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ، وداود بن علي ، والشافعي في قول ، ذهبوا إلى ما ذهب إليه عليّ . راجع تحفة الطالب (ص ١٧٢) .
(٤) أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي ، إمام في التفسير والحديث والفقه ، وكان ورعاً زاهداً ، من مؤلفاته : « ملخص للتهذيب في فقه الشافعية » ، و « شرح السنة » ، و « معالم التنزيل في التفسير » ، و « مصابيح السنة » ، توفي سنة (٥١٦هـ) . العبر (٤٠٦/٦) ، البداية والنهاية (٢٠٦/١٢) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢٠٠) .
(٥) راجع شرح السنة للبغوي (٣٧٠/٩) .
(٦) راجع الإحكام (٢٥١/١) ، تحفة الطالب (ص ١٧٣) .

نهينا على عهد النبي عليه السلام ، فقال : أجل ولكننا كنا خائفين»^(١) .
ثم أجمع أهل العصر الثاني على جواز التمتع على ما ذكر البغوي ، قال
في شرح السنة [٢] بعد أن ذكر النهي عن عثمان ومعاوية : «وروي عن عمر
أيضاً ، وهذا اختلاف محكي ، وأكثر الصحابة على جوازها ، واتفقت الأمة
عليه»^(٣) ، هذا لفظه فيه ، وجل الشراح قالوا : «متعة النكاح»^(٤) ، وليس في
الصحيح عن عثمان نهى عنها ، وإنما هو عن عمر^(٥) ، وبعض الشراح قال :
«إلا في القليل» ، أي في المسائل القليلة^(٦) .

قال : (الأشعري : العادة تقضي بامتناعه .

وأجيب : بمنع العادة ، والوقوع .

قالوا : لو وقع لكان حجة فيتعارض الإجماعان ؛ لأن استقرار

اختلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما .

وأجيب : بمنع الإجماع الأول ، ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع ،

كما لو لم يستقر خلافهم .

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الحج ، الحديث (١٥٨/١٢٢٣، ٨/٢٠١-٢٠٢) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٣) شرح السنة للبغوي (٦٩/٧) .

(٤) ومن قال به القطبي . النقود والردود (١٩٩/أ) ، وهو ما ذهب إليه الأصفهاني في بيان

المختصر (٦٠١/١) ، وقال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد ، وجمهور الشراح : «إن المراد

نكاح المتعة» . (٤١/٢) ، وقال السيد : «وحمل المتن على متعة الحج أولى ؛ لتكون مثلاً للجواز ،

إذ الأول للحرمة» . النقود والردود (١٩٩/ب) .

(٥) راجع صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب النكاح - باب نكاح المتعة (١٨٤/٩) .

(٦) راجع النقود والردود (١٩٩/ب) .

أقول : احتج الشافعي ومن قال بقوله بحجتين :

الأولى : أن العادة تقضي بامتناع اتفاق العصر الثاني على ما استقر فيه خلاف العصر الأول ؛ إذ اتفاق جميع مجتهدي العصر الثاني على أحد القولين مع أن لكل من القولين دليلاً ممتنع عادة .

الجواب : منع قضاء العادة ؛ لجواز أن يكون مأخذ أحد القولين جلياً فصار أهل العصر الثاني إليه ، وأيضاً : لو امتنع لم يقع ، وقد وقع لما مر^(١) .

قالوا ثانياً : لو كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال ، أما الملازمة فيبينة ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنه لو وقع لكان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماعان ؛ إجماع هؤلاء على عدم تسويغ القول الآخر ، وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما ، وتعارضهما يستلزم تخطئة أحدهما وهو ممتنع سمعاً .

الجواب : لا نسلم الإجماع الأول ؛ إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر ، لا سيما إن قلنا المصيب واحد ، فلا يجمعون على الخطأ ، ولو سلم إجماعهم على تسويغ كل منهما فذلك مشروط بعدم قاطع يمنع منه ، وقد وجد وهو الإجماع ، فلا تعارض ، وهذا كما لو لم يستقر خلاف أهل العصر الأول ، فإن إجماعهم على جواز الأخذ بكل من القولين قبل استقرار خلافهم مشروط بانتفاء الإجماع القطعي على أحد القولين ، فإذا حصل الإجماع زال شرط الإجماع الأول ، وزوال الشرط موجب لزوال المشروط ، فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هنا ، ولهم أن يفرقوا^(٢) بأن ذلك تجويز ذهني ؛

(١) راجع (ص ٢٨٥) .

(٢) في (ب) : أن يعرفوا .

بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويز وجودي ، بمعنى أنه يجوز العمل بهما جميعاً معاً .

[٢١٠/١] لا يقال : لو جاز أن يكون مشروطاً بعدم الإجماع / ، لجاز أن ينعقد الإجماع على خلاف الإجماع الأول ، ويقال : إن ذلك كان مشروطاً بعدم إجماع ثان .

لأننا نقول : ذلك يؤدي إلى بطلان أصل الإجماع .

ثم أهل الإجماع شرطوا ذلك في الإجماع على قولين ، ومنعوا منه في الإجماع على قول واحد لأنهم انتقلوا عن ظني إلى قطعي ، وليس فوق القطعي شيء ينتقلون إليه ، على أن للسائل أن يمنع انعقاد الإجماع على المنع فيما ذكر ؛ لأنه إنما انعقد عليه في نفس الأمر ، لا على تقدير جواز الاشتراط المتنازع فيه ، الذي هو محال عنده .

قال : (المجوز : وليس بحجة ، لو كان حجة لتعارض الإجماعان ، وقد تقدم .

قالوا : لم يحصل الاتفاق .

وأجيب : بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم .

قالوا : لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك ؛

لأن الباقي كل الأمة الأحياء .

أجيب : بالالتزام ، والأكثر على خلافه) .

أقول : احتج المجوز لوقوعه المانع لحجيته بثلاثة أوجه :

الأول : لو كان حجة لتعارض الإجماعان ، وقد تقدم تقريراً أو جواباً^(١) وإنما لم يستدل على الجواز ابتداء لظهوره .

قالوا ثانياً : لم يحصل اتفاق الأمة لأن فيه قولاً مخالفاً ؛ إذ القول لا ينعدم بموت قائله ، فلا إجماع .

أجاب : بأنه منقوض باتفاق العصر الثاني ؛ إذ لم يستقر خلاف أهل العصر الأول مع أنه حجة ، وما ذكرتم مطرد فيه .

وقد يفرق بأن ما لم يستقر عليه رأي ، ليس قولاً لأحد عرفاً .

قالوا ثالثاً : لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقيين يوجب أن يكون قول الباقيين حجة ؛ لأن الباقيين كل الأمة الأحياء في ذلك العصر وهو المعتبر ؛ إذ لا عبرة بالميت .

الجواب : منع بطلان اللازم كما سبق في مسألة انقراض العصر وإن كان مخالفاً لمذهب الأكثر ، وعلى رأي الأكثرين الفرق بأن قول المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الأول ، فوجب اعتباره في إجماعهم ، وقول المخالف من أهل العصر الأول ليس قول مَنْ وجد في العصر الثاني ، فلا يعتبر إجماعهم .

قال : (الآخر : لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ ، والسمعي يأباه .

أجيب : بالمنع ، والماضي ظاهر الدخول ، فتحقق قوله بخلاف من لم يأت) .

(١) راجع (٢٨٦) .

أقول : احتج المخالف الآخر ، وهو المحوز لوقوعه القائل بحجتيه : لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع كل الأمة الأحياء في عصر على الخطأ ، والأدلة السمعية تأباه .

الجواب : منع بطلان اللازم ؛ لأن الأحياء ليسوا كل الأمة ، ومن مات ظاهر الدخول في الأمة لأن له قولاً محققاً لا يموت بموته .
فإن قيل : فليعتبر من لم يأت أيضاً .

قلنا : من لم يأت لا هو محقق ولا قوله ، فلا عبرة به .

قال : (مسألة : اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس بعيد ، وأما بعد استقراره ، فقليل : ممتنع .

[اتفاق أهل
عصر عقب
اختلافهم
بعد إجماعاً]

وقال بعض المجوزين : حجة ، وكل من اشترط انقراض العصر .

قال : إجماع ، وهي كالتي قبلها ، إلا أن كونه حجة أظهر ؛ لأنه لا قول لغيرهم على خلافه) .

أقول : إذا اختلف أهل عصر ثم اتفقوا عقب الاختلاف فإجماع^(١) وليس بعيد ؛ لجواز وقوعهم على سند جلي بعد اختلافهم ، وأما اتفاقهم بعد استقرار خلافهم ، فقليل : ممتنع ، وإليه ذهب الصيرفي^(٢) ، والأكثر على

(١) راجع شرح اللمع (٧٣٦/٢) ، شرح الكوكب المنير (٢٧٤/٢) .

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي ، كان أعلم الناس بأصول الفقه بعد الشافعي ، تفقه على ابن سريج ، له مصنفات في الأصول وغيرها ، ومن غرائبه : وجوب الحدّ على من وطئ في نكاح بلا ولي إذا كان يعتقد تحريمه ، توفي سنة (٥٣٣٠هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (١٩٣/٢) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٦٣) .

جوازه^(١) .

واختلف المجوزون في حجيته ، وكل من اشترط في الإجماع انقراض العصر قال هنا : إنه إجماع إذا انقضى عصرهم ؛ لأن هذا الاتفاق لا يكون رافعاً لتسوية الخلاف المجمع عليه ، إلا بشرط انقراض العصر عندهم .

وهذه المسألة كالتالي قبلها استدلالاً وجواباً ، إلا أن كونه / حجة هنا [٢١١/١] أظهر ؛ لأنه لا قول لغيرهم مخالفاً لهم ، وقولهم المرجوع عنه لم يبق معتبراً فهم كل الأمة ، والتي قبلها إذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهؤلاء بعض الأمة ، ولا معنى لقول المصنف في صدر المسألة : (إجماع وحجة) ؛ لأن الإجماع يستلزم الحجية .

[عدم علم

قال : (اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل الأمة بخبر أو

دليل راجح

إذا عمل

على وفقه]

على وفقه .

المجوز : ليس إجماعاً ، كما لو لم يحكموا في واقعة .

النافي : اتبعوا غير سبيل المؤمنين) .

أقول : إذا كان في الواقع دليل أو خبر يقتضي حكماً ما ، وليس لذلك الحكم دليل آخر ، لم يجز عدم علم الأمة به^(٢) لأنهم إن عملوا بما يقتضيه كان حكماً بالتشهي وإلا كان تركاً للحكم المتوجه عليهم ، أما إن كان في الواقع دليل أو خبر راجح لكنهم لم يعملوا على وفقه لمعارض ، فلا يجوز عدم علمهم

(١) راجع المحصول (ج ٢/ق ١/١٩٠) ، نهاية السؤل (٣/٢٨١) ، الإبهاج (٢/٣٧٤) ، وهو رأي الآمدي في الإحكام (١/٢٥١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢٨) ، شرح الكوكب المنير (٢/٢٧٦) .

(٢) راجع الإحكام (١/٢٥٢) ، البحر المحيط (٤/٤٥٤) ، شرح الكوكب المنير (٢/٢٨٥) .

به ؛ لأنه إجماع على الخطأ ، وأما إذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم ، غير أنهم أسندوا الحكم إلى الدليل الأضعف ، فقد اختلف في جواز مثل هذا . فقال المجوز : ليس إجماعاً على عدمه حتى يكون إجماعاً على الخطأ ؛ لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم ، كما لو لم يحكـ [موا في واقـ] ^(١) عة .

وقال النافي : الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين ، وقد عملوا بغيره ^(٢) .
وجوابه : تأويله بما اتفقوا فيه .

وقد يقال : ليس هو سبيلهم ، بل من شأنه أن يكون سبيلهم .

قال : (مسألة : المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعاً .

لنا : دليل السمع .

قالوا : الارتداد يخرجهم .

ردّ : بأنه يصدق أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطأ) .

أقول : يمتنع ارتداد كل الأمة في عصر من الأعصار سمعاً وإن جاز

عقلاً ^(٣) ، وقيل : لا يمتنع سمعاً ^(٤) .

لنا : أدلة الإجماع السمعية الدالة على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة ^(٥) ،

وأى ضلالة أعظم من الكفر .

واعترض : بأن الردة تخرجهم عن تناول اسم الأمة ، فلا تتناولهم الأدلة .

(١) بياض في (أ) .

(٢) راجع بيان المختصر (١/٦١٠) .

(٣) راجع الإحكام (١/٢٥٣) ، تيسير التحرير (٣/٢٥٨) ، شرح الكوكب المنير (٢/٢٨٢) .

(٤) راجع المحصول (ج٢/ق١/٢٩٣) .

(٥) سبق تخريجه .

والجواب : أنه يصدق قطعاً أن أمة محمد ﷺ ارتدت ، وهو أعظم الخطأ
فيمتنع ؛ إذ عند حصول الارتداد يصدق عليهم اسم الأمة حقيقة ، وإنما
يسلب عنهم الاسم بعد حصول الارتداد ؛ لأن المعلول بعد العلة بالذات .

قال : (مسألة : مثل قول الشافعي رضي الله عنه : إن دية اليهودي
الثالث ، لا يصح التمسك بالإجماع فيه .

[حكم
اختلافهم في
ثبوت الأقل
والأكثر في

قالوا : اجتمع الكامل والنصف عليه .

[مسألة]

قلنا : فأين نفي الزيادة ، فإن أبدى مانع ، أو نفى شرط ، أو
استصحاب ، فليس من الإجماع في شيء .

أقول : إذا اختلفوا في ثبوت الأقل والأكثر في مسألة ، [مثل]^(١) قول
الشافعي : «إن دية اليهودي ثلث دية المسلم»^(٢) ، وقال غيره : «النصف»^(٣) ،
وقال آخرون : «مثل دية المسلم»^(٤) .

فلو تمسك على قول الشافعي بالإجماع بأن الأمة لا تخرج عن القول
بالكل وبالنصف وبالثلث والكل قائلون بالثلث ، لم يصح ؛ لأن قول الشافعي
يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد ، والإجماع لا يدل على نفي الزائد بل
على وجوب الثلث فقط ، فلا [بد]^(٥) في نفي الزائد من دليل ، فإن أبدى

(١) مثل : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع المستصفي (٢١٦/١) ، رؤوس المسائل (ص ٤٧٥) ، الإحكام (٢٥٤/١) .

(٣) وهو رأي مالك ، وأحمد . راجع المدونة (٤/٤٧٩) ، شرح منتهى الإرادات (٣٠٨/٣) .

(٤) وهو رأي الحنفية . راجع اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٧٤١/٢) ، حاشية ابن

عابدين (٥٧٥/٦) .

(٥) بد : ساقطة من (أ) .

وجود مانع من الزيادة على الثلث ، أو انتفاء وجوب النصف أو الكل ، أو عدم الأدلة ، فيستصحب الأصل وهو عدم الزيادة على الثلث ، لم يكن نفي الزيادة مثبتاً بالإجماع .

أوجوب العمل
بالإجماع المنقول
بخبر الواحد

قال : (مسألة : يجب العمل بالإجماع بنقل الواحد ، وأنكره الغزالي .

لنا : نقل الظني موجب ، فالقطعي أولى .

وأيضاً : نحن نحكم بالظاهر .

قالوا : إثبات أصل بالظاهر .

قلنا : المتمسك الأول قاطع ، والثاني يبتني على اشتراط القطع .

والمعترض : مستظهر من الجانبين) .

أقول : الإجماع المنقول بخبر الواحد يجب العمل به ، خلافاً للغزالي^(١)

وبعض الحنفية^(٢) .

لنا : نقل الدليل الظني كخبر الواحد غير النص يجب العمل به ، ونقل

[٢١٢/١] الدليل القطعي الدلالة / أولى .

وأيضاً : قال عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر»^(٣) ، والإجماع المنقول

بالآحاد ظاهر ، فوجب الحكم به ؛ لأن الحديث خرج مخرج التعليم .

وهذا الحديث لا أعرفه بهذا اللفظ ، نعم بوب بعض المحدثين كالترمذي

(١) راجع المستصفي (٢١٥/١) ، المحصول (ج٢/١ق١/٢١٤) ، الإحكام (٢٥٤/١) ، شرح

تفقيح الفصول (ص٣٣٢) .

(٢) أصول السرخسي (٣٠٢/١) ، فواتح الرحموت (٢٤٢/٢) ، تيسير التحرير (٢٦٠/٣) .

(٣) قال ابن كثير : «هذا الحديث كثيراً ما يلهج به أهل الأصول ، ولم أقف له على سند ،

وسألت عنه الحافظ أبا الحجاج المزني ، فلم يعرفه» . تحفة الطالب (ص١٧٤) .

باب وجوب العمل بالظاهر ، وساق حديث : «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ...»^(١) الحديث .

قال الآخرون : هذا الدليلان من قبيل الظواهر ؛ إذ الأول قياس على خير الواحد والثاني ظاهر ، وقد أردتم إثبات أصل كلي به وهو العمل بالإجماع المظنون ثبوته ، والأصول لا تثبت بالظواهر إذ المقصود العلم ، والظاهر لا يفيد .

والجواب : [إنا]^(٢) إن تمسكنا بالمسلك الأول فهو قاطع ؛ لأنه إثبات له بطريق الأولى وهو قطعي ، لوجوب العمل بخير الواحد قطعاً .

وإن تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر ، فتبني صحته على أنه فعل يشترط القطع في مسائل الأصول ، وعليه دلائل واعتراضات من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه ، فالقوة للمعترض لضعف الأدلة ، وهو معنى قوله : (والمعترض : مستظهر من الجانبين) .

بأن نقول : لا نسلم أن كل دليل ظني موجب ، ومن الجانب الآخر لا نسلم امتناع إثبات الأصول بالظواهر ، وإنما يمتنع لو كان المراد من الأصول الاعتقاد لا العمل .

(١) متفق عليه . صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الخيل ، الحديث (٦٩٦٧، ١٢/٤١٩) ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الأقضية ، الحديث (١٧١٣، ٦/٢٤٥) ، وأخرجه الترمذي من حديث أم سلمة في كتاب الأحكام - باب ما جاء في التشديد على من تقضى له بشيء ليس له أن يأخذه . سنن الترمذي (٣٩٨/٢) .

(٢) إنا : ساقطة من (أ) .

وقال بعضهم^(١) : التمسك الأول إشارة إلى أدلة الإجماع القطعية ،
والثاني إشارة إلى هذين الدليلين ، وظاهر الأحكام^(٢) والمنتهى^(٣) هو الأول .

قال : (مسألة : إنكار حكم الإجماع القطعي .

ثالثها : المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر) .

أقول : إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر ، وذلك كإنكار حكم
السكوتي والمنقول بالآحاد^(٤) .

وأما إنكار الإجماع القطعي ، فقليل^(٥) : كفر ؛ لأنه يتضمن إنكار سنده
القطعي ، وإنكار ذلك تكذيب للرسول عليه السلام .

وقيل^(٦) : لا يكفر ؛ لأن الإجماع من حيث هو لم تثبت حجيته بدليل
قطعي ، فتكون حجيته ظنية ، فلا نكفر منكر حكمه .

والمختار : أن نحو العبادات الخمس بما علم بالضرورة من الدين موجب

إنكار
حكم
الإجماع
القطعي]

(١) قاله الخنجي . انظر النقود والردود (٢٠٤/ب) .

(٢) راجع الأحكام (٢٥٥/١) .

(٣) راجع المنتهى (ص٦٤) .

(٤) يقول الآمدي : «إن العلماء متفقون على عدم تكفير منكر الإجماع الظني» ، وتابعه عليه

المصنف . الإحكام (٢٥٥/١) ، المنتهى (ص٦٤) .

(٥) هو رأي أكثر الحنفية ، وبعض المتكلمين . راجع كشف الأسرار (٤٧٩/٣) ، شرح تنقيح

الفصول (ص٣٣٧) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (٢٠١/٢) ، فواتح الرحموت (٢٤٣/٢) ، شرح

الكوكب المنير (٢٦٢/٢) .

(٦) هو رأي أكثر المتكلمين . راجع البرهان (٧٢٤/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٢٩٧) ، شرح

الكوكب المنير (٢٦٣/٢) .

للكفر اتفاقاً ، وإنما الخلاف في غيره^(١) .

والحق أنه لا يكفر ، هذا معنى ما في المنتهى^(٢) ، فليس على هذا قول بأنه لا يكفر مطلقاً وإن أنكر وجوب الصلاة ، وإن حملت الأقوال على ظاهرها اقتضى أن من أنكر وجوب الصلاة اختلف في كفره ، والذي حكاه جمهور العلماء أن الإجماع منعقد على تكفير جاحد وجوبها^(٣) .

لكن ذكر المازري في كتاب الأفضية من شرح التلقين^(٤) ما يساعد ظاهر كلام المصنف هنا ، ولفظه : «أما العلوم الفقهية ، فإن القطعي منها كالأركان التي بني عليها الإسلام كالصلاة والزكاة والحج وصوم رمضان ، فالمخالف كافر إن كذب فيها من جاء بها عن الله ؛ لأنه إنكار لنبوة محمد ﷺ والمنكر لها كافر ، وإن صدق من جاء بها لكنه نازع في وجوبها ، فقد أنكر العلوم الضرورية وباهت في ذلك وهو آثم ، كالحال في مانعي الزكاة في خلافة الصديق ، وتأويل من تأول منهم أن وجوبها سقط ، لقوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾^(٥) ، فلم يأمر غيره بالأخذ .

وما سواه من الفقه ، الكفر والإثم ساقطان فيه ، هذا مذهب أهل السنة

(١) وهو رأي القائلين بالتفصيل . راجع الأحكام (٢٥٥/١) .

(٢) ظاهر المنتهى أنه يكفر ، وهو ما ذهب إليه الأصفهاني في بيان المختصر (٦١٧/١) ، وراجع

عبارة المصنف في المنتهى (ص ٦٤) .

(٣) انظر حاشية ابن عابدين (٣٥٢/١) ، جواهر الإكليل (٣٥/١) ، شرح منتهى الإرادات

(١٢١/١) ، التنبيه للشيرازي (ص ٢٥) ، المجموع (١٦/٣) ، المغني (٣٥١/٣) ، نيل الأوطار

للسوكاني (٣٦٩/١) وقد قال ابن المنذر : «لم أجد في تارك الصلاة إجماعاً» . الإجماع (ص ١٥٨) .

(٤) الكتاب مخطوط لم أقف عليه .

(٥) التوبة آية (١٠٣) .

من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين» . انتهى كلامه .

قال : (مسألة : التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح ، كتزيه الباري عزّ وجلّ ، ونفي الشريك . ولعبد الجبار في الدنياوية قولان .

التمسك
بالإجماع فيما
تتوقف حجية
الإجماع عليه

لنا : دليل السمع) .

أقول : / لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف حجية الإجماع عليه^(١) [٢١٣/١]

كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لأنه دور ؛ لأنه ما لم تعلم عصمة الأمة عن الخطأ ، لم يعلم كونه حجة ، والعلم بعصمتهم يتوقف على العلم بوجوده تعالى ، وبصحة الرسالة ، لتوقف الأدلة السمعية عليه ، والعلم بعصمتهم مستفاد من العلم بهما ، فلو توقف العلم بهما على العلم بكون الإجماع حجة لزم الدور .

أما ما لا تتوقف حجية الإجماع عليه ، فيجوز التمسك بالإجماع عليه إن كان دينياً اتفاقاً كرؤية الباري ونفي الشريك ، أو شرعياً كوجوب الصلاة ؛ لأنه لما كان قاطعاً صح التمسك به في الأمور العلمية والعملية^(٢) .
وإن كان دنيوياً كالآراء والحروب صح ، خلافاً لأحد قولي عبد الجبار من المعتزلة^(٣) .

(١) راجع المعتمد (٣٥/٢) ، التمهيد (٢٨٤/٣) ، المحصول (ج٢/ق١/٢٩١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٤٣) ، كشف الأسرار (٤٦٣/٣) .

(٢) المصادر نفسها .

(٣) راجع المعتمد (٣٥/٢) ، الإحكام (٢٥٦/١) .

لنا : دليل السمع وهو عام في الديني والدينيوي^(١) .
لا يقال : صحة الإجماع متوقفة على علمنا بصدقه في جميع ما قاله ،
فيتوقف على علمنا بأنه يُرى ، وأنه لا شريك له ؛ لأنه مما جاء به ، فلو
توقف علمنا بما ذكرنا على الإجماع لزم الدور .
لأننا نقول : صحة الإجماع تتوقف على ثبوتها إجمالاً ، والعلم بثبوتها
تفصيلاً يتوقف على الإجماع فلا دور .

(١) الإحكام (٢٥٦/١) .

قال : (ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن .

فالسند : الإخبار عن طريق المتن) .

أقول : لما فرغ من المباحث المختصة بكل واحد من الكتاب والسنة
والإجماع ، شرع فيما يشترك فيه الثلاثة في السند والمتن .

فالمتن^(١) : ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهي ، وعام وخاص ، ومطلق
ومقيد ، ومجمل ومبين ، وظاهر ومؤول ، ومنطوق ومفهوم .

والسند^(٢) : هو الإخبار عن طريق المتن ، أي عن طريق ثبوته من متواتر
أو آحاد ، مقبول أو مردود^(٣) .

قلت : الأظهر أن السند هو طريق المتن لا الإخبار عن طريقه ؛ لأن
السامع من النبي عليه السلام أو من الجمعين ، سماعه سنده ، ولا يستلزم
الإخبار ، إلا أن يريد السند في اصطلاح المحدثين^(٤) .

ولما كان الطريق إلى النبي مقدم عليه طبعاً ، قدمه وضعاً .

قال : (والخبر : قول مخصوص للصيغة والمعنى .

[تعريف الخبر]

فقليل : لا يجد لعسره .

وقيل : لأنه ضروري من وجهين : أن كل واحد يعلم أنه موجود
ضرورة ، فالمطلق أولى ، والاستدلال على أن العلم ضروري لا ينافي كونه

(١) راجع مادة م ت ن في القاموس المحيط (ص ١٥٩١) ، مختار الصحاح (ص ٦١٤) .

(٢) راجع مادة س ن د في القاموس المحيط (ص ٣٧٠) ، مختار الصحاح (ص ٣١٦) .

(٣) راجع الأحكام (٣/٢) .

(٤) السند قد يطلق ويراد به الإسناد ، والإسناد هو حكاية طريق المتن . راجع النكت على نزهة

النظر لابن حجر (ص ٥٣) ، وراجع الوسيط في علوم ومصطلح الحديث لأبي شهبه (ص ١٨) .

ضرورياً ، بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة .
ردّ : بأنه يجوز أن يحصل ضرورة ولا يتصور ، ولا يلزم من حصول
أمر تصوره أو تقدم تصوره ، والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها ، وثبوتها
غير تصورها .

الثاني : التفرقة بينه وبين غيره ضرورة ، وقد تقدم مثله (.

أقول : الخبر : نوع مخصوص من القول^(١) .

ويقال للصيغة : الخبر ، وهو قسم من أقسام الكلام اللساني ، [وللمعنى
وهو قسم من أقسام الكلام النفساني]^(٢) .

قال في الإحكام : «ويطلق على الصيغة ، كقوله : قام زيد ، وقد يطلق
على المعنى»^(٣) .

وهو حقيقة فيهما عند قوم ، وهو ظاهر كلام المصنف ، وعند الأشعري
في الباقي فقط^(٤) ، وعند قوم بالعكس^(٥) .

ثم اختلف في تحديده ، فقيل : لا يحدّ لعسره ، وقد تقدم تقريره في
العلم^(٦) .

(١) راجع الإحكام (٣/٢) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ب) .

(٣) راجع الإحكام (٣/٢) .

(٤) راجع العدة (٣/٨٤٠) ، شرح اللمع (٢/٢٩٠) .

(٥) وهو منسوب إلى الإمام أحمد والبخاري ، والمسألة برمتها مستوفاة في تعريف القرآن . راجع

(ص١٤٨) وما بعدها .

(٦) راجع مسألة حدّ العلم في مطلع الكتاب «المبادئ الكلامية» .

وقيل^(١) : لأنه ضروري من وجهين :

أحدهما : أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، ومطلق الخبر جزء من معنى هذا الخبر ، وإذا كان الخبر المفيد ضرورياً ، فالمطلق الذي هو جزؤه أولى ؛ لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى أن يكون ضرورياً .

قيل : الاستدلال على أن العلم بمطلق الخبر ضروري ينافي كونه ضرورياً ؛

لأن الضروري لا يقبل الاستدلال .

ردّ : بأن كون العلم ضرورياً صفة لحصوله وذلك يقبل الاستدلال ،

[٢١٤/١] والذي لا يقبله / نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة ؛ إذ يمتنع أن

يكون حاصلًا بالضرورة وبالكسب لتنافيهما ، فإذا لا يلزم من كون الشيء

ضرورياً أن يكون العلم بضروريته ضرورياً ؛ إذ لو كان ضرورياً لما احتاج في

الجزم به إلى غير تصور طرفيه .

وقال المصنف : (والاستدلال على أن العلم ضروري) ولم يقل على أن

الخبر مع أنه أنسب ؛ لكونه جواباً عاماً يرفع الشبهة حيث أوردت .

ثم أجاب المصنف : بأنه لا يلزم من حصول أمر تصوره ، لجواز أن

يحصل ولا يتصور ، فالمعلوم نسبة الوجود إليه إثباتاً وهو غير تصور النسبة

التي هي ماهية الخبر ، فلا يلزم أن يكون ماهية الخبر ضرورية .

قيل^(٢) : في الجواب الذي ذكر المصنف نظر ؛ لأن المعترض ما قال إن

حصول الخبر هو تصوره ، حتى يقال له : لا يلزم من حصول أمر تصوره ،

(١) قاله الرازي في الحصول (ج٢/ق١/٣١٤) .

(٢) قاله الأصفهاني . انظر بيان المختصر (١/٦٢١) .

بل قال : العلم بحصول الخبر هو تصوره ، ولا يمكن أن يقال : العلم بحصول الخبر غير تصوره .

وفيه نظر ؛ لأن العلم بحصول الخبر أعم من تصور الخبر ، على أنه لو لم يكن قائلاً ذلك ، لما لزم مدعاه .

الوجه الثاني : التفرقة بين الخبر وغيره من الطلب بأقسامه ضرورة ، والتفرقة الضرورية بين شيئين مسبوقه بتصورهما ضرورة .

والجواب : قد تقدم ، وهو أن المتميز حصول النسبة لا تصورها ، فاللازم أن الحصول ضروري لا أن التصور ضروري ، فإن كل أحد يفرق بين حصول الألم واللذة له ضرورة مع عدم تصورها ، هذا معنى قول المصنف : (وقد تقدم مثله) ، ولو كان كما ظن من زعم^(١) أنه إشارة إلى ما تقدم - في الحسن من قوله : نفرق بين الضرورية والاختيارية^(٢) ، أو كما زعم^(٣) من قال : إنه تقدم مثل هذا البحث في العلم في المنتهى^(٤) ، فتوهم أنه تقدم له في هذا المختصر - لقال : وقد تقدم .

قال (القاضي والمعتزلة : الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب .
واعترض : بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال ، لا سيما في خبر الله

(١) يقصد به الخطيبي الذي حمل قول المصنف : (قد تقدم مثله) على ما مرّ في الحسن والقبح من التفرقة الضرورية بين الحركة الضرورية والاختيارية . راجع النقود والردود (٢٠٧/ب) .

(٢) راجع (ص٤٢٦) من الجزء الأول .

(٣) يقصد به العضد الذي يقول : « وإن كان ظاهر كلامه يوهم أنه ظن أنه قد أورد هذا السؤال في العلم ، وأجاب عنه كما فعله في المنتهى » . راجع شرح العضد (٤٦/٢) .

(٤) المنتهى (ص٥) .

تعالى .

أجاب القاضي : بصحة دخوله لغة ، فورد : أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه ، فتعريفه به دور ، ولا جواب عنه .

وقيل : التصديق أو التكذيب ، فيرد الدور ، وأن الحدّ يأبى «أو» .
وأجيب : بأن المراد قبول أحدهما .

وأقربها قول أبي الحسين : كلام يفيد بنفسه نسبة .

قال : بنفسه ليخرج نحو قائم ؛ لأن الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ، ويرد عليه باب قم ونحوه ، فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة ، إما لأن القيام منسوب ، وإما لأن الطلب منسوب .

والأولى : الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ، ونعني الخارج عن كلام النفس ، فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي ، بخلاف قم .

أقول : أما القائلون بأن الخبر لا يعرف [إلا]^(١) بالحدّ ، فقد اختلفوا فيه . فقال الجبائي وابنه ، وأبو عبد الله البصري^(٢) ، والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة : «الخبر : الكلام الذي يدخله الصدق والكذب»^(٣) .
فبقوله : «يدخله الصدق والكذب» خرج الإنشاء .

(١) إلا : ساقطة من (أ) .

(٢) الحسين بن علي البصري الجعل المعروف بالكاغدي ، فقيه متكلم معتزلي ، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في عصره ، وكان من أئمة الحنفية ، من مؤلفاته : كتاب «الكلام» ، وكتاب «الإقرار» وكتاب «الإيمان» ، توفي سنة (٣٦٩هـ) . راجع تاريخ بغداد (٧٣/٨) ، سير أعلام النبلاء (٢٢٤/١٦) .

(٣) راجع المعتمد (٧٤/٢) ، الإحكام (٦/٢) .

اعترض : بأن الواو للجمع ، فيلزم اجتماع الصدق والكذب معاً فيه وذلك محال ، ويلزم ألا يوجد خير ، أو يوجد المحدود بدون الحدّ فلا ينعكس ، واجتماعهما فيه محال لا سيما خبر الله تعالى .

لا يقال : هذا يشعر بأن اجتماع المتقابلين في خبر الله تعالى أشد استحالة منه في غيره وليس كذلك ؛ لأن استحالته بالنسبة إلى / جميع الأخبار واحدة . [٢١٥/١]
لأنا نقول : استحالته بالنسبة إلى الكل كذلك ، إلا أن هذا الإجماع لخصوص المادة أشد استحالة ؛ لأن اجتماعهما لا يتصور في خبره ولا احتمال الكذب ، بخلاف خبر غيره لإمكان الكذب فيه .

قيل^(١) في تقريره : اجتماعهما محال ؛ لأن الخبر قد يكون كاذباً لا يحتمل الصدق ، كقولنا : الجزء أعظم من الكل وبالعكس كالبديهيّات ، لا سيما خبر الله تعالى .

وما قيل^(٢) في تقريره : من أن الصدق والكذب متقابلان لا يجوز اجتماعهما ، فيه نظر ؛ لأن المتقابلين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد لا في زمانين ، والواو لا تقتضي الاجتماع في زمان واحد ، بل تقتضي الاجتماع مطلقاً .

قلت : والتقرير الأول هو الذي حكاه صاحب الإحكام^(٣) ، وهو أسعد بقوله : (لا سيما) .

(١) حكاه الآمدي في الإحكام نقلاً عن أبي الحسين البصري . راجع الإحكام (٦/٢) ، المعتمد (٧٤/٢) .

(٢) قاله الآمدي في الإحكام (٦/٢) .

(٣) المصدر نفسه .

ثم ذكر جواب القاضي عبد الجبار^(١) - وإن كان عادة المصنف إذا أطلق القاضي إنما يريد الباقلاني^(٢) - : المراد دخوله لغة ، أي لو قيل : صدق أو كذب لم يُخَطَّأ لغة ، وكل خير كذلك ، وإن امتنع صدق البعض أو كذبه عقلاً فهو من حيث اللغة يحتملها نظراً إلى ذاته ، من غير نظر إلى خصوص المادة ، لأنه لو قال شخص : قام زيد ، فقال شخص : صدق ، وقال آخر : كذب ، صح الجميع لغة ، ولما فسر عبد الجبار الدخول بهذا المعنى وأنه في اللغة لا في الواقع ، سقط الاعتراض .

وورد : أن الصدق لغة الخير الموافق للمخبر به ، والكذب الخير المخالف للمخبر به^(٣) ، بهذا عرفهما أهل اللغة ، فهما معرفان بالخير ، فتعريفه بهما دور ، واتضاه المصنف وقال : (لا جواب عنه) من حيث إنه إلزام لكونهم عرفوه بذلك ، ولذلك قال : (فورد) بالفاء ، وإلا فللقائل إن يقول : هما ضروريان ، أو هما المطابق لمتعلقه وخلافه ، وإمكان ذكرهما في تعريفهما لا يضر .

وأما دفع الدور : بأنه إنما يلزم لو عرفنا الخير بالصدق والكذب المصطلحين وهما بالخير المصطلح ، أما لو عرفناه باللغويين أو بالمصطلحين ، ثم عرفناهما باللغوي لم يرد الدور ففاسد ؛ إذ مفهومهما اللغوي هو مفهومهما الاصطلاحي ، وتعريف الصدق بأنه الموافق للخير فيه تساهل ، والمراد الموافق

(١) راجع جواب القاضي عبد الجبار في المعتمد (٧٤/٢) ، الإحكام (٧/٢) .

(٢) يقول التفتازاني : «الظاهر على ما عرف من رأيه في هذا الكتاب أنه القاضي أبو بكر ، لكن صرح الآمدي وجمهور الشارحين بأنه القاضي عبد الجبار» . حاشية التفتازاني على العنصر (٤٦/٢) .

(٣) راجع المعتمد (٧٤/٢) ، الحدود للبايجي (ص ٦١) ، مفتاح العلوم (ص ١٦٤) .

للخير ، أو موافقة الخبر للواقع .

وقيل في حدّ الخير أيضاً : هو الكلام الذي يدخله التصديق أو التأكيد^(١) ، فاندفع الاعتراض باستلزام إجماعهما ، لكن لم يندفع الدور ؛ لأنهما الحكم بالصدق والكذب ، وإن فسرنا الحكم بالصدق ، فالإخبار عن كون المتكلم صادقاً انضم إلى ذلك تعريف الشيء بنفسه .

ويرد أيضاً : أن الحدّ للإيضاح و«أو» للإيهام ، فلا يدخل في الحدّ .

وجوابه : أن المراد ب«أو» ليس أن أحدهما واقع ولا يعلمه ، بل قبوله لأحدهما ، فأيهما وقع فهو الخبر ولا إيهام ، فالخير يدخله أحدهما لا على التعيين ، ولا تردد فيه ، وإنما التردد في دخول أحدهما عيناً ، وهو غير داخل في التحديد .

ثم قال : وأقرب الحدود إلى الصواب قول أبي الحسين البصري من المعتزلة : «كلام يفيد بنفسه نسبة»^(٢) .

وفسر أبو الحسين النسبة بأنه : إضافة أمر إلى أمر بنفي أو إثبات ، والظاهر أنه يريد مع حسن السكوت عليهما ، وإلا ورد المركب التقيدي .
وقال : (بنفسه) ليخرج نحو قائم أو عالم ، فإنه كلام عنده لأنه عرف الكلام بأنه : المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها ، فتبين أنه ليس كل كلمة عند أبي الحسن كلاماً ، بل ما كان من حرفين فأكثر ، وقائم ونحوه يفيد نسبة لكن لا بنفسها بل مع الموضوع .

(١) راجع المستصفي (١/١٣٢) ، المحصول (ج٢/ق١/٣٠٨) ، الإحكام (٩/٢) .

(٢) راجع المعتمد (٧٥/٢) .

ويرد عليه : باب قم ونحوه من الطلب ، فإنه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد نسبة بنفسه بأحد اعتبارين ، إما لأن القيام منسوب إلى زيد ؛ لأن [٢١٦/١] المطلوب هو القيام المنسوب / إلى زيد لا مطلق القيام ، وإما لأن الطلب منسوب إلى القائل ؛ لأنه يدل على طلب منسوب إليه لا مطلق الطلب .

قيل^(١) : «ولأبي الحسين أن يقول : أردت بإفادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة ، وب نفسه أن يكون هو مدلوله الذي وضع له ، لان أن يلزم عقلاً ، وقد صرح بالثاني في المعتمد^(٢) ، فخرج نحو قم ، إما باعتبار نسبة القيام إلى زيد ، فإنه لم يعلم منه وقوعها ، وإما باعتبار نسبة الطلب إلى المتكلم فلأنه عقلي^(٣) .

وفيه نظر ؛ لأنه علم أنه منسوب إلى رجل ، وإلا لزم ألا يكون رجل خيراً .

ثم قال المصنف : أولى ما حدّ به أن يقال : (الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) .

ونعني أن تلك النسبة لها أمر خارجي ، بحيث يحكم بصدقها إن طابقته ، أو كذبها إن خالفته ، فلا يرد قم ؛ لأن مدلوله نفس الطلب ، وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر أن له متعلقاً واقعاً في الخارج ، بخلاف طلبت القيام ، فإنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم وله مطابق خارجي

(١) القائل هو العضد . راجع شرح العضد (٤٨/٢) .

(٢) راجع المعتمد (٧٥/٢) .

(٣) انتهى كلام العضد .

وهو قيام الطلب بالمتكلم قبل التلفظ ، فزيدٌ قائمٌ يدل على الحكم الموجود في
الذهن وهو إسناد القيام إلى زيد بالإثبات ، ويسمى هذا الحكم كلام النفس ،
وهو متعلق بأمر آخر من حيث المطابقة واللامطابقة ، ويسمى ذلك الأمر
النسبة الخارجية ، وكذا طلب القيام حكم فيه بنسبة لها خارجي وهو نسبة
طلب القيام إلى المتكلم في الزمان الماضي ، وهذه النسبة خارجة عن الحكم
النفسي ، تعلق بها النفسي بالمطابقة واللامطابقة ، بخلاف قم فإنه متعلق
بالنفسي ولا متعلق له خارجي .

قال : (ويسمى غير الخبر إنشاءً وتنبهياً ، ومنه : الأمر ، والنهي ، [الإشياء]
والاستفهام ، والترجي ، والتمني ، والقسم ، والنداء) .

أقول : يسمى عند المصنف غير الخبر من الكلام : إنشاءً^(١) وتنبهياً^(٢) .
والمنطقيون يقسمون الإنشاء إلى : ما دلَّ على الطلب^(٣) لذاته ، إما
للفهم وهو الاستفهام ، أو لغيره كالأمر والنهي ، وإلى غيره ، ويعدون منه
التمني والترجي ، والقسم والنداء ، ويسمون هذا القسم بالتنبيه ، وبعضهم
يجعل التمني والنداء من الطلب^(٤) .

قال : (والصحيح أن بعت واشتريت وطلّقت التي يقصد بها الوقوع [صبيح العقود
إنشاء لا
إخبار]

إنشاء ؛ لأنها لا خارج لها ؛ ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً .

(١) سمي إنشاءً ؛ لأنه ابتكر من غير أن يكون موجوداً قبل ذلك في الخارج . انظر شرح
الكوكب المنير (٣٠٠/٢) .

(٢) يسمى تنبهياً ؛ لأنه ينبه به على المقصود . المصدر نفسه .

(٣) راجع حاشية التفتازاني على العوض (٤٩/٢) .

(٤) راجع مفتاح العلوم (ص٣٠٢) .

ولو كان خبراً لكان قاضياً ولم يقبل التعليق ؛ ولأننا نفرق بينه وبين غيره ضرورة ، ولذلك لو قال للرجعية : طلقتك ، سئل) .

أقول : لما أشار إلى حقيقة الخبر والإنشاء ، تعرض لصيغ العقود ، نعى إذا قصد بها إحداث الحكم ؛ إذ لا نزاع أنها في اللغة إخبار ، وفي الشرع تستعمل أيضاً إخباراً ، وإنما النزاع إذا قصد بها إيقاع الشيء^(١) .

قال قوم : هي إخبار ولم تنقل^(٢) .

والصحيح عند المصنف : أنها نقلت إلى الإنشاء^(٣) لوجوه أربعة^(٤) :

الأول : أنها غير محكوم فيها بنسبة خارجية ، فإن «بعث» لا يدل على بيع آخر غير الذي يقع بهذا اللفظ ، فلا يكون إخباراً .

الثاني : أن خاصة الخبر هو احتمال الصدق والكذب غير موجود فيه ؛ إذ لو حكم بأحدهما كان خطأ قطعاً ، واحتمال الصدق والكذب وإن لم يصح تعريف الخبر به عنده ، لكنه خاصة مساوية .

لا يقال : ليست بمساوية ؛ لأنه يقال : قَسَمُ كاذب ، وقَسَمُ صادق ،

(١) يقول الزركشي : «إن هذه الصيغ نسبتان : نسبة إلى متعلقاتها الخارجية ، وهي من هذه الجهة إنشاءات محضة ، ونسبة إلى قصد المتكلم ، وهي من هذه الجهة خبر عما قصد إنشاؤه ، فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية ، وإنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية» . البحر المحيط (٢٢٨/٤) .

(٢) هو رأي الحنفية . راجع الفروق للقرافي (٢٨/١) ، فواتح الرحموت (١٠٣/٢) ، تيسير التحرير (٢٦/٣) .

(٣) وهو مذهب أكثر العلماء . راجع الفروق للقرافي (٢٨/١) ، جمع الجوامع بشرح المحلي (١٦٣/٢) ، شرح الكوكب المنير (٣٠٢/٢) .

(٤) راجع الأدلة في المصادر السابقة .

والقسم إنشاء ، لأن إطلاق الصدق والكذب عليه بطريق المجاز .

الثالث : لو كان خبراً لكان ماضياً ، أما الملازمة ؛ فلوضع الصيغة له من غير ورود معنى عليه ، ولأنه لا يكون مستقبلاً وإلا لم تقع ، كما لو قال : سأطلقك .

وأما بطلان التالي ؛ فلأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق ؛ لأن التعليق / [٢١٧/١] توقيف دخول الشيء في الوجود على دخول غيره فيه ، وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله فيه على دخول غيره فيه ، لكنها قابلة للتعليق لاعتبار قول القائل : طلقتك إن فعلت ، كذا في الشرع اتفاقاً .
لا يقال : بالشرط انقلب إلى الاستقبال ، فصار مثل : إن جاء زيد أكرمتك ، فلا يكون إنشاء .

لأننا نقول : لو كان كذلك لما وقع الطلاق ، وكما لو قال : سأطلقك ، ولاحتتمل الصدق والكذب .

الرابع : إنا نقطع بالفرق بينه خبراً وإنشاء ، وكذلك لو قال للرجعية : طلقتك ، سئل ، فإن أراد الإخبار لم يقع ، وإن أراد الإنشاء وقع ، فلو لم يكن اللفظ محتملاً لهما لما سئل ؛ لأنها إذا تعينت للإخبار [ينبغي كان أن لا يقع]^(١) .

قال بعض الفضلاء : واعلم أن من قال إنها إخبار ، لم يقل إنها إخبار عن خارج ، بل عما في الذهن ، فارجع النظر فيما استدل به ، هل ثبت المتنازع فيه أم لا ؟ .

(١) هكذا ، ولعلها « كان ينبغي أن لا يقع » .

[تقسيم الخبر
إلى صدق
وكذب]

قال : (الخبر : صدق وكذب ؛ لأن الحكم إما مطابق للخارج أو لا .

الجاحظ : إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه ، أو لا مطابق مع الاعتقاد

ونفيه ، والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب ، لقوله تعالى ﴿ أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ ، فيكون مجنوناً ؛ لأن المجنون لا افتراء له ، سواء قصد أم لم يقصد الجنون .

قالوا : قالت عائشة : « ما كذب ولكنه وهم » .

وأجيب : بتأويل ما كذب عمداً .

وقيل : إن كان معتقداً فصدق وإلا فكذب ، لقوله : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ

لَكَاذِبُونَ ﴾ .

وأجيب : لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية) .

أقول : لما فرغ من تعريف الخبر ، شرع في تقسيمه ، وهو مقسم أولاً

إلى صدق وكذب ، ولا واسطة بينهما عند الجمهور^(١) ؛ لأن الحكم إما مطابق للخارج أو لا ، والأول الصدق ، والثاني الكذب .

وقال الجاحظ^(٢) : الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق ، والمطابق إما

مع اعتقاد أنه مطابق أو لا ، سواء اعتقد عدم المطابقة أو لم يعتقد شيئاً ،

(١) راجع إحكام الفصول (ص ٢٣٥) ، ميزان الأصول (ص ٤٢٢) ، الحصول (ج ٢/ق ٣١٨/١)

التمهيد (١٠/٣) ، الإحكام (١٠/٢) .

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي ، إليه تنسب فرقة الجاحظية من المعتزلة ، كان من أئمة الأدباء ، من مؤلفاته : «البيان والتبيين» ، «الحيران» ، «الدلائل والاعتبار» ، «صياغة الكلام» ، «مسائل القرآن» ، توفي سنة (٢٥٥هـ) . انظر طبقات المعتزلة (ص ٧٣) ، الملل والنحل للشهرستاني (٩٤/١) ، السير (٥٢٦/١١) .

والأول صدق ، والثاني بقسميه واسطة ، وألا مطابق إما مع اعتقاد اللامطابقة أو لا ، سواء اعتقد المطابقة أو لم يعتقد بها ، والأول الكذب ، والثاني بقسميه واسطة .

وإليه أشار المصنف بقوله : (والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب)^(١) .
احتج الجاحظ بقوله تعالى : ﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾^(٢) ،
ووجه الاستدلال : أن المراد الحصر فيهما ، أي في كونه افتراء أو كلام مجنون
فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً ؛ لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً
وقد صرحوا بنفي الكذب عنه حيث جعلوه قسيمه ، وما ذاك إلا لأن المجنون
لا يقول عن قصد واعتقاد .

والجواب : أن المراد افتري أو لم يفتر فيكون مجنوناً ؛ لأن المجنون لا افتراء
له ، والكاذب عن غير قصد يكون مجنوناً ، أو المراد : أَقْصَدَ فيكون كاذباً ،
أو لم يقصد فلا يكون خيراً ؛ لاشتراط القصد في الخبر عند قوم .
والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ، ومقابله قد يكون كذباً ، وإن
سلم فلا يكون خيراً .

احتجوا ثانياً : بما في الصحيحين ، أن عائشة لما سمعت حديث ابن عمر
أن الميت ليعذب ببكاء أهله ، قالت : « ما كذب ولكنه وهم ، إنما قال عليه
السلام : إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه »^(٣) .

(١) راجع المعتمد (٧٥/٢) ، المحصول (ج٢/ق١/٣٢٠) ، الإحكام (١٠/٢) .

(٢) سبأ آية (٨) .

(٣) رواه البخاري ومسلم . انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الجنائز - باب قول
النبي ﷺ : « يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه » ، الحديث رقم (١٢٨٨ ، ١٩٣/٦) ، وانظر

وجه الاستدلال : أن غير المطابق إذا لم يعتقد عدم مطابقته لا يكون كذباً
لنفيها الكذب عنه ، وليس صدقاً اتفاقاً ، فثبتت الوساطة .

الجواب : أنها ما نفت الكذب ، إنما نفت كذباً خاصاً ، وهو الكذب
المتعمد .

وقال بعض من حصر الخير في الصدق والكذب^(١) : إن كان المخير
معتقداً لما يخبر به فصدق ، وإلا فكذب ، ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع ولا
بعدها .

[٢١٨/أ] هذا ظاهر كلام المصنف / ، وهو قول معروف من خارج .

وحمل جل الشراح كلام المصنف على قول آخر ، وهو وإن كان
موجوداً أيضاً لبعضهم ، لكن بعيد من كلام المصنف .

فقالوا : إن كان مطابقاً والمخير معتقد مطابقته فصدق ، وإلا فكذب^(٢) .
وهذا القول الأخير يوافق قول الجاحظ في تفسير الصدق ، وأما الكذب
فهو بهذا التفسير أعم ، لصدق الكذب عند هؤلاء على ما هو واسطة عند
الجاحظ .

واحتج صاحب هذا القول بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾^(٣) .

صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الجنائز - باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ، الحديث رقم
(٢٣٢/٦، ٩٢٩/٢٣) .

(١) ذكر الكرماني بأنهم النظامية ، فهم يقولون أيضاً بعدم الوساطة . راجع النقود والردود
(١/٢١٥) ، البحر المحيط (٤/٢٢١) ، إرشاد الفحول (ص ٤٤) .

(٢) وقد ذهب إليه القطبي ، واقتدى به معظم الشارحين . النقود والردود (١/٢١٥) .

(٣) المنافقون آية (١) .

كذبهم في قولهم : ﴿ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﴾ (١) مع مطابقته للخارج ، وما ذاك إلا لكونه لم يطابق اعتقادهم .

الجواب : لا نسلم أنه كذبهم في إخبارهم عن الرسالة ، بل كذبهم في شهادتهم ؛ لأن الشهادة عرفاً أن يشهد الشاهد بالمطابق معتقداً ، وشهادتهم عبارة عن تصديقهم رسالته ، ولا خلاف في اعتبار الاعتقاد في صحة التصديق ، فكأنهم قالوا : نعتقد أنك رسول الله ، فأخبر الله بكذبهم ، أو لأنهم زعموا أن شهادتهم مستمرة غيبة وحضوراً ، فكذبهم الله .

وهذه المسألة لفظية لا يجدي البحث فيها كبير نفع ؛ لأنه راجع إلى اصطلاح .

[تقسيم الخبر
إلى ما لا
يعلم صدقه
ولا كذبه]

قال : (وينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم واحد منهما .

فالأول : ضروري بنفسه كالمتواتر ، وبغيره كالموافق للضروري ، ونظري كخبر الله تعالى ورسوله ﷺ ، والموافق للنظر .

والثاني : المخالف لما علم صدقه .

والثالث : قد يظن صدقه كخبر العدل ، وقد يظن كذبه كخبر الكذاب ، وقد يشك كخبر المجهول ، ومن قال : كل خبر لم يعلم صدقه فكذب ؛ لأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليلاً ، كخبر مدعي الرسالة ، فاسد بمثله في النقيض ، ولزوم كذب كل شاهد ، وكفر كل مسلم ، وإنما كذب المدعي كالعادة) .

(١) المنافقون آية (١) .

أقول : هذا تقسيم آخر للخبر ، وهو ينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم واحد منهما .

الأول : قسمان : ضروري ، ونظري .

والضروري : إما ضروري بنفسه ، أي بنفس الخبر وهو المتواتر ، وإما أن يكون استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر ، ومثله في المنتهى^(١) بخبر يوافق قضية ضرورية .

والنظري : كخبر الله ، وخبر رسوله ، وخبر أهل الإجماع ، والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات ، كقولنا : العالم حادث ، فإن هذا كله قد علم صدقه بالنظر .

القسم الثاني : ما علم كذبه ، وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه ، أي مناف بالاعتبارات السابقة ، فلا يرد .

القسم الثالث : ما لا يعلم واحد منهما ، وهذا قد يظن صدقه كخبر العدل ، وقد يظن كذبه كخبر الكذاب ، وقد يشك في صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال .

وقال بعض الظاهرية : كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً^(٢) ؛ لأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليلاً ، كخبر مدعي الرسالة ، فإنه إذا كان صدقاً أيّد صدقه بدلالة المعجزة ، وهو فاسد ، لجريان مثل هذا الدليل في نقيض ما أخبر به إذا أخبر آخر ، فيلزم اجتماع النقيضين .

(١) المنتهى (ص ٦٧) .

(٢) لم أقف على قائله .

وقرر بوجه آخر ، وهو أن يقال : هو صادق ، لأنه لو كان كاذباً
لنصب دليلاً على كذبه ، كخبر مدعي الرسالة ، فإنه إذا كان كاذباً لا
ينصب عليه معجزة ، فعدم نصبها دليل على كذبه .
وأيضاً : يلزم العلم بكذب كل شاهد إذا لم يتم دليل قاطع على صدقه ،
والعلم بكذب كل مسلم في دعوى إسلامه إذ لا دليل على ما بقلبه ، وذلك
باطل إجماعاً ؛ للحكم على وفق الشهادة ، وللحكم بالإسلام .
وأما القياس على خبر مدعي الرسالة فلا يصح ؛ لأنه ما كذب لعدم
العلم بصدقه ، بل للعلم بكذبه ؛ لأن الرسالة بخلاف العادة ، والعادة تقضي
بكذب المخالف لها من غير دليل .

[تقسيم الخبر
إلى متواتر
وآحاد
[٢١٩/أ]

قال : (وينقسم إلى : متواتر ، وآحاد .

فالتواتر : خبر / جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه .

وقال : «بنفسه» ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا
ينفك عنه عادة وغيرها .

وخالف السمنية في إفادة المتواتر العلم ، وهو بهت .

فإننا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية ، والأمم السابقة ، والأنبياء ،
والخلفاء بمجرد الإخبار ، وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد ، وأن
الجملة مركبة من الواحد ، ويؤدي إلى تناقض المعلومين ، وإلى تصديق
اليهود والنصارى في لا نبي بعدي ، ولأننا نفرق بين ضروري وبينه
ضرورة ، وبأن الضروري يستلزم الوفاق ، مردود) .

أقول : هذا تقسيم آخر للخبر إلى : متواتر^(١) ، وآحاد .

فالتواتر : خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه^(٢) .

وقال : (بنفسه) ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر ، بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة ، فإن من القرائن ما لا يلزم الخبر من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه ، ولذلك يتفاوت عدد التواتر ، وإما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة أو نظراً .

وقال جل الشراح : بالقرائن الزائدة على الأمور اللازمة للمتواتر عادة ، وعقلاً ، وحساً^(٣) .

فالعادية ، كالتي يكون على المخبر بموت والده من البكاء والتفجع .

وقد تكون عقلية ، كخبر جماعة تقضي البديهة أو الاستدلال صدقه .

وقد تكون حسية ، كالتي تكون على من يخبر بعطشه .

ثم الجمهور على أن المتواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه^(٤) .

(١) التواتر في اللغة : التتابع ، أو التتابع مع فترات . راجع لسان العرب مادة و ت ر (٢٧٥/٥)

القاموس المحيط (ص ٦٣١) .

(٢) عرّفه الخطيب البغدادي بأنه : «ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال ، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر ، وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله ، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم» . الكفاية في علم الرواية (ص ٣٢) ، وانظر تعريفه في الإحكام لابن حزم (٩٣/١) ، أصول السرخسي (٢٨٢/١) ، الحدود للباقي (ص ٦١) ، الحصول (ج ٢/ق ٣٢٣/١) ، الإحكام (١٤/٢) .

(٣) راجع النقود والردود (٢١٧/أ) ، بيان المختصر (٦٤٠/١) ، شرح العضد (٥٢/٢) .

(٤) راجع أصول السرخسي (٢٨٣/١) ، المستصفي (١٣٢/١) ، الإحكام (١٥/٢) .

وخالف السمنية^(١) في ذلك ، وهم قوم من الهند .
قال : (وهو بهت) أي مكابرة ، فإننا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية
كمكة وبغداد ، والأمم الخالية كالصحابة ، وما ذاك إلا بالأخبار قطعاً .
وقد أوردوا عليه شكوكاً منها : أن اجتماعهم على نقل الخبر كاجتماع
الخلق الكثير على طعام واحد ، وأنه ممتنع عادة .
ومنها : أنه يجوز الكذب على كل واحد ، فيجوز على الجملة ؛ إذ لا
ينافي كذب الواحد كذب الآخرين قطعاً ، ولأنها مركبة من الآحاد ، فإذا
فرض كذب كل واحد ، فقد كذب الجميع قطعاً ، فلا يحصل العلم .
ومنها : أنه لو أفاد العلم لأدى إلى تناقض المعلومين ، إذا أخبر جمع كثير
بشيء وجمع كثير بنقيضه .
ومنها : أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى
أنه قال : لا نبي بعدي ، وذلك ينافي نبوة محمد عليه السلام .
ومنها : أنه لو أفاد العلم الضروري ، لما حصل لنا الفرق بين الضروري
وبينه ؛ إذ لا تفاوت في الضروريات .
ومنها : أن الضروري يستلزم الوفاق ، وهو منتف لمخالفتنا .
والكل مردود إجمالاً وتفصيلاً .
أما إجمالاً : فلأنه تشكيك في الضروريات ، فلا يسمع .

(١) فرقة من البراهمة تنسب إلى سومانت ، وهو اسم لصنم كانت تعبد ، كسره السلطان محمود
ابن سبكتين ، يقولون بتناسخ الأرواح ، ولا يجوزون على الله بعث الرسل ، ويقولون بقدوم العالم
ولا يؤمنون إلا بما ثبت بالحواس الخمس ، ولهم مناقشات مع علماء الإسلام حول نظرية المعرفة .
راجع الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢١٤) ، المستصفى (١/١٣٢) ، فواتح الرحموت (٢/١١٣) .

وأما تفصيلاً : فالجواب عن الأول : أنه قد علم وقوعه والفرق وجود
الداعي ، وأيضاً : وجود العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر .

وعن الثاني : أن حكم الجملة يخالف حكم الواحد ، فإن الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة ، والعسكر يجتمع من الأشخاص وهو يفتح البلاد دون
آحاد الأشخاص .

وعن الثالث : تواتر النقيضين محال عادة .

وعن الرابع : أن نقل اليهود والنصارى لو حصل شرائط التواتر لحصل
العلم .

وعن الخامس : أن الضروريات تتفاوت في الجلاء بحسب الإلف
والاستئناس ، لا لاحتمال النقيضين .

وعن السادس : أن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد ، وإلا ورد
عليكم خلاف السوفسطائية^(١) ، على أن بعضها إنما يرد على من يقول : يفيد
العلم الضروري .

قال : (والجمهور على أنه ضروري .
والكعبي والبصري على أنه نظري .

[العلم الحاصل
من التواتر
ضروري أم
نظري ؟]

(١) مصطلح يوناني ، يطلق على من يتظاهر بالحكمة ويدعي أنه مبرهن ولا يكون كذلك ، بل
أكثر ما يناله أنه يظن به ذلك ، وذكر ابن حزم أنهم ثلاثة أصناف : نفاة الحقائق جملة ، المتشككون
في الحقائق ، صنف قالوا : بأنها حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل ،
وعمدة ما ذكره هو اختلاف الحواس في المحسوسات ، كإدراك البصر من بُعد عنه صغيراً ومن قُرْبَ
منه كبيراً . راجع الشفاء لابن سينا (السفسطة ٥/٤) ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي
(٨/١) .

وقيل : بالوقف .

لنا : لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ، ولساغ الخلاف فيه عقلاً .

أبو الحسين : لو كان ضرورياً لما / افتقر ، ولا يحصل إلا بعد علم أنه [٢٢٠/١] من المحسوسات ، وأنهم عدد لا حامل لهم ، وأن ما كان كذلك ليس بكذب ، فيلزم النقيض .

وأجيب : بالمنع ، بل إذا حصل علم أنهم لا حامل لهم ، لا أنه مفتقر إلى سبق علم ذلك ، فالعلم بالصدق ضروري ، وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري .

قالوا : لو كان ضرورياً لعلم أنه ضروري ضرورة .

قلنا : معارض بمثله ، ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته) .

أقول : القائلون بأن المتواتر يفيد العلم اختلفوا ، هل العلم الحاصل منه ضروري أو نظري ؟ .

فجمهورهم على أنه ضروري^(١) .

وذهب الكعبي ، وأبو الحسين البصري ، والدقاق^(٢) ، وإمام الحرمين إلى

(١) انظر العدة (٣/٨٤٧) ، إحكام الفصول (ص٢٣٨) ، المحصول (ج٢/١ق/٣٢٨) ، الإحكام (١٨/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٥١) ، المسودة (ص٢٣٤) ، كشف الأسرار (٢/٦٦٠) .

(٢) أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الشافعي ، فقيه أصولي ، ولي القضاء بالكرخ ببغداد ، من مؤلفاته : «شرح المختصر في أصول الفقه» ، توفي سنة (٣٩٢هـ) . راجع تاريخ بغداد

أنه نظري^(١)، ومال الغزالي إلى أنه قسم ثالث ، فقال : «ليس ضرورياً ، بمعنى أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، بل يحتاج إلى واسطة لكنها حاضرة في الذهن ، ولا يفتقر إلى ترتيبها ولا إلى الشعور بها ، كما هو شأن القضايا الفطرية القياس»^(٢) .

وتوقف الشريف المرتضى^(٣) من الشيعة ، والآمدي^(٤) .

احتج الجمهور^(٥) : بأنه لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ؛ لأن النظري يفتقر إلى النظر وهو ترتيب قضايا ، واللازم باطل ، لأننا نعلم قطعاً علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك .

وأيضاً : لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه ، ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بهتاً ومكابرة كغيره من النظريات .

١ (٢٢٩/٣) ، النجوم الزاهرة (٤/٢٠٦) ، الوافي بالوفيات (١/١١٦) .

٢ (١) راجع المعتمد (٢/٨١) ، البرهان (١/٥٧٩) ، المحصول (ج٢/١/٣٢٨) .

٣ (٢) المستصفى (١/١٣٣) ، ويرى الإسنوي أن مقتضى كلام الغزالي يوافق الجمهور . نهاية

السؤل (٣/٧٣) .

٤ (٣) أبو طالب علي بن الحسين بن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق ابن محمد الباقر ابن علي زين

العابدين ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ، متكلم فقيه أصولي ، جامع كتاب نهج البلاغة

المنسوب إلى الإمام علي ، ومن مؤلفاته : «الشافى في الإمامة» ، و «الدخيرة في الأصول» ، وكتاب

«إبطال القياس» ، و «الاختلاف في الفقه» ، توفي سنة (٤٣٦هـ) . راجع تاريخ بغداد (١١/٤٠٢)

البداية والنهاية (١٢/٥٦) ، السير (١٧/٥٨٨) .

٥ (٤) راجع المحصول (ج٢/١/٣٣١) ، الإحكام (٢/١٩) ، التحصيل للأرموي (٢/٩٧) ،

نهاية السؤل (٣/٧٣) .

٦ (٥) راجع حجج الجمهور في العدة (٣/٨٤٨) ، إحكام الفصول (ص٢٣٨) ، أصول السرخسي

(١/٢٨٣) ، المستصفى (١/١٣٣) ، المحصول (ج٢/١/٣٣١) ، الإحكام (٢/١٨) .

قيل على الأول : إن أردت بتوسط المقدمتين بالفعل على فهم مخصوص متخيل أو ملفوظ ، منعنا الملازمة ، وإن أردت توسطهما بالقوة ، منعنا بطلان التالي .

ورد : بأننا نريد الأول ، وكل نظري فحصوله بالفعل يتوقف على وسط بالفعل .

قيل على الثاني : إنما يسوغ الخلاف في العلوم النظرية التي لا تكون مقدماتها ضرورية ، وليس للمحيب أن يقول إنها نظرية ؛ لأنه كلام على المستند ، مع أنه يلزم أن يكون العلم نظرياً ، وهو مردود بما سيأتي من أنه إنما يكون نظرياً لو توقف على العلم بالمقدمتين ، بل العلم بهما يحصل من العلم بالخبر .

احتج أبو الحسين^(١) ، وصرح المصنف باسمه لفائدتين :

إحداهما : أنه إذا أطلق البصري فإنه يريد أبا عبد الله ، فتبين هنا أن المراد أبو الحسين^(٢) .

الثانية : أنه مخترع هذه الحجة ، وتقريرها : لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمتين ، واللازم باطل ؛ لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم أن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه ، وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب ، فإن كل ما كان كذلك فليس بكذب ، فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً .
الجواب : نمنع أن العلم بصدق الخبر المتواتر متوقف على العلم بهذه

(١) راجع المعتمد (٨١/٢) .

(٢) راجع المعتمد للزرکشي (١٢٧/٢) .

الأمر ، بل إذا حصل العلم بصدقه ، علم بعده أنهم عدد لا حاصل لهم ، فالعلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ، ولا ينافيه صورة الترتيب ، فإن وجوده يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة في كل ضروري ؛ لأنك إذا قلت : الأربعة زوج ، فلك أن تقول : إنها منقسمة بمساويين ، وكل منقسم بمساويين زوج ، وكذا الكل أعظم من الجزء ، لك أن تقول : لأن الكل فيه جزء آخر ، وكل ما كان كذلك فهو أعظم .
قالوا : لو كان ضرورياً لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات .

الجواب أولاً : بالمعارضة ، وهو أنه لو كان نظرياً ، لعلم كونه نظرياً بالضرورة كغيره من النظريات .

وثانياً : تمنع الملازمة ، وأن كون العلم ضرورياً ونظرياً صفتان له ، ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضرورياً أو نظرياً .

قال : (وشرط المتواتر تعدد / المخبرين تعدداً يمنع الاتفاق والتواطؤ ، مستنديين إلى الحس ، مستويين في الطرفين والوسط ، وفيه عالين غير محتاج إليه ؛ لأنه إن أريد الجميع فباطل ، وإن أريد البعض فلازم مما قيل ، وضابط العلم بحصولها حصول العلم ، لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها .

[٢٢١/١]
شروط المتواتر

وقطع القاضي بنقص الأربعة ، وتردد في الخمسة .

وقيل : اثنا عشر .

وقيل : عشرون .

وقيل : أربعون .

وقيل : سبعون .

والصحيح : يختلف .

وضابطه : ما حصل العلم عنده ، لأننا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً ، ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين في الاطلاع عليها ، وإدراك المستمعين والوقائع .

وشرط قوم الإسلام ، والعدالة ، لإخبار النصارى بقتل المسيح .

وجوابه : اختلال في الأصل والوسط .

وشرط قوم ألا يجويهم بلد .

وشرط قوم اختلاف النسب ، والدين ، والوطن .

والشيعة : المعصوم دفعاً للكذب .

واليهود : أهل الذلة فيهم دفعاً للتواطؤ لخوفهم ، وهو فاسد .

وقول القاضي وأبي الحسين : كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة

لشخص ، فمثله يفيد غيرها لشخص صحيح أن يتساويا من كل وجه ،

وذلك بعيد عادة) .

أقول : ذكر العلماء في المتواتر شروطاً صحيحة وشروطاً فاسدة^(١) .

أما الصحيحة فتلاثة ، كلها في المخبرين لنا :

(١) راجع شروط المتواتر في تمهيد الأوائيل (ص ٤٣٩) ، المعتمد (٢/٨٦) ، إحكام الفصول

(ص ٢٤٠) ، البرهان (١/٥٦٦) ، المستصفى (١/١٣٤) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٣٦٧) ، الإحكام

(٢/٢٤) .

الأول : تعددهم تعدداً يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب عادة .

الثاني : كونهم مستندين في أخبارهم إلى الحس لا إلى دليل العقل ، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً .

الثالث : استواء الطرفين والوسط في ذين الأمرين^(١) .

وشرط قوم^(٢) كونهم عالمين بما أخبروا به ، وهو غير محتاج ، لأنه إن أريد جميعهم فباطل ، لأنه قد يكون بعضهم ظاناً ومع هذا يحصل العلم ، وإن أريد علم البعض فلازم من قولنا : مستندين إلى الحس .

ثم من زعم أن العلم الحاصل منه نظري^(٣) يشترط تقدم العلم بهذه الشروط ، وأما من يقول إنه ضروري^(٤) ، فالضابط عنده في حصولها حصول العلم بصدقه ، فإذا علم ذلك علم وجود الشرائط ، لا أن ضابط حصول العلم بصدقه سبق العلم بها كما يقول من يرى أنه نظري .

قيل^(٥) : في كونها شروط نظر ؛ لأنه يحصل العلم بخبر الواحد وإن لم

يخبر عن محسوس .

(١) المقصود أن يكون جميع طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط مستوين في التعدد والاستناد إلى الحس . راجع بيان المختصر (١/٦٤٩) ، شرح العضد (٢/٥٣) .

(٢) أورد هذا الشرط الباقلاني في تمهيد الأوائيل (ص٤٣٩) ، وأبو الحسين البصري في المعتمد (٢/٨٦) ، وإمام الحرمين في البرهان (١/٥٦٧) والبايجي في إحكام الفصول (ص٢٤٠) والغزالي في المستصفى (١/١٣٤) ، والرازي في المحصول (ج٢/ق١/٣٧٠) ، والآمدي في الإحكام (٢/٢٥) .

(٣) وهم : الكعبي ، وأبو الحسين البصري ، والدقاق ، وإمام الحرمين . راجع (ص٣٢١) .

(٤) وهم جمهور العلماء . راجع (ص٣٢١) .

(٥) قاله القطب . النقود والردود (٢٢٠/ب) .

ردّ : بأن ذلك حصل بالقرائن ، وقد احترز عنه في تعريف المتواتر ،
فكان المعنى : ضابط العلم بحصولها حصول العلم من نفس الخبر .

ثم اختلفوا في أقل عدد يحصل العلم .

فقطع القاضي أبو بكر بنقص الأربعة ، وإلما احتيج إلى تزكيتهم في
شهادة الزنا ، وتردد في الخمسة^(١) .

ويرد عليه : أن وجوب التزكية مشترك ، إلا أن يقول : قد يفيد العلم
فلا تزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد ، فالتزكية ليعلم عدالة الأربعة ،
وقد يفرق بين الخبر والشهادة ؛ إذ الاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ .

وقيل^(٢) : اثنا عشر ، عدد نقباء^(٣) موسى^(٤) ؛ لأنهم جعلوا كذلك
ليحصل العلم بخبرهم .

وقيل^(٥) : عشرون لقوله تعالى : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ ﴾^(٦)

وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به عن إسلامهم أو عن جهادهم .
وقيل^(٧) : أربعون من قوله تعالى : ﴿ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ

(١) راجع تمهيد الأوائيل (ص ٤٣٩) ، البرهان (١/٥٧٠) ، المستصفى (١/١٣٧) ، المحصول
(ج ٢/ق ١/٣٧٠) ، وذهب أبو الحسين البصري ، وأبو يعلى ، والباجي إلى أنه يجب أن يكون العدد
أكثر من أربعة . راجع المعتمد (٢/٨٩) ، العدة (٣/٨٥٦) ، إحكام الفصول (ص ٢٤٠) .

(٢) راجع المحصول (ج ٢/ق ١/٣٧٧) ، الإحكام (٢/٢٥) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٥٢) .

(٣) من النقيب وهو العريف . راجع المصباح المنير (ص ٦٢٠) .

(٤) يقول الله تعالى : ﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ﴾ . [المائدة ١٢] .

(٥) انظر المحصول (ج ٢/ق ١/٣٧٨) ، الإحكام (٢/٢٥) .

(٦) الأنفال آية (٦٥) .

(٧) راجع البرهان (١/٥٦٩) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٣٧٨) ، الإحكام (٢/٢٥) .

المؤمنين^(١) وكانوا أربعين ، فلو لم يحصل قولهم العلم لما اقتصر عليهم .
وقيل^(٢) : سبعون ؛ لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا^(٣) .
وقيل : غير منحصر في عدد مخصوص ، لا متقدماً كما يقول من رأى أنه
نظري ، ولا متأخراً كما رأى من قال إنه ضروري^(٤) .
ولا سبيل إلى العلم به عادة ؛ لأنه يتقوى الاعتقاد بتدرج كما يحصل
[٢٢٢/١] كمال العقل بتدرج / خفي ، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ، ويقطع
أيضاً أنه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف غير زائدة على المحتاج إليها في
ذلك عادة من الجزم ، وبغرس آثار الصدق باختلاف اطلاع المخبرين على
مثلها عادة ، وباختلاف إدراك المستمعين وفطنتهم ، وباختلاف الوقائع في
عظمتها وحقارتها ، وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد أقل أو
أكثر لا يمكن ضبطه ، فكيف إذا تركبت الأسباب ، فإذا نمنع الاستدلال
بالتواتر على من لم يحصل له العلم به ؛ إذ المرجوع فيه إلى الوجدان .
ومن الناس من شرط في المخبرين الإسلام ، والعدالة^(٥) وإلا لأفاد إخبار

(١) الأنفال آية (٦٤) .

(٢) راجع العدة (٣/٨٥٧) ، شرح اللمع (٢/٢٩٨) ، الرهان (١/٥٧٠) ، الحصول

(ج٢/١ق/٣٧٩) .

(٣) يقول الله تعالى : ﴿ وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ [الأعراف ١٥٥] .

(٤) وهو رأي جمهور العلماء . راجع العدة (٣/٨٥٥) ، شرح اللمع (٢/٢٩٧) ، المستصفي

(١/١٤٠) ، التمهيد (٣/٢٨) ، الإحكام (٢/٢٦) .

(٥) قال الزركشي : « وشرط ابن عبدان في كتابه المسمى «بالشرائط» في الناقلين شرطين : أحدهما

العدالة ، والثاني الإسلام » . البحر المحيط (٤/٢٣٥) .

النصارى بقتل المسيح العلم^(١) .

وجوابه : عدم حصول شرط التواتر ، لقصورهم عن عدد التواتر في المرتبة الأولى والوسطى ، ولو أخبر أهل قسطنطينية بموت حاكمهم لحصل لنا العلم .

وشرط قوم ألا يجويهم بلد خشية التواطؤ ، وهو فاسد ؛ إذ لو أخبر أهل جامع بسقوط الإمام عن المنبر ، حصل العلم بذلك .

وشرط قوم^(٢) اختلاف النسب والوطن والدين خوف التواطؤ أيضاً ، وهو فاسد ؛ لأنهم إن وصلوا إلى رتبة لا يمكن اتفاقهم على الكذب ، لم يحتاج إلى ما ذكرتم ، وإلا لم يفد لعدم شرطه .

وشرط الشيعة أن يكون فيه قول الإمام المعصوم ، وإلا لم يمتنع الكذب ، وهو فاسد ؛ لأن المفيد حينئذ قوله لا قولهم^(٣) .

وشرط اليهود^(٤) أن يكون أهل الذلة في المخبرين ، فإنه يمتنع تواطؤهم عادة ، لخوفهم أن يعاقبوا على الكذب ، بخلاف أهل العزة فإنهم لا يخافون فجاز أن يتجرؤوا على الكذب ، وهو فاسد ، ولو صحَّ لهم هذا الشرط لثبت غرضهم من إبطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات محمد وعيسى عليهما السلام حيث لم يدخلوا في الإخبار بها مع أنهم هم أهل الذلة ، والقطع بحصول العلم بخبر العظماء والأشراف أسرع لشرفهم عن رذيلة الكذب ، وقلة مبالاة أهل

(١) راجع المستصفي (١/١٤٠) ، التمهيد (٣/٣٢) ، الإحكام (٢/٢٧) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/١ق/٣٨٢) ، الإحكام (٢/٢٧) .

(٣) المصادر نفسها .

(٤) راجع البرهان (١/٥٨١) ، المحصول (ج٢/١ق/٣٨٢) ، الإحكام (٢/٢٧) .

الذلة به لخبثهم .

وقال القاضي أبو بكر ، وأبو الحسين البصري : « كل خير أفاد علماً
بواقعة لشخص ، فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر »^(١) .
قال المصنف : وهذا صحيح بشرط تساوي الخبرين والواقعة ، لما علمت
من تفاوت إفادته للعلم بتفاوت تلك الأمور ، وذلك بعيد جداً لتفاوتهما
عادة .

قال : (مسألة : إذا اختلف المتواتر في الوقائع ، فالمعلوم ما اتفقوا عليه
بتضمن أو التزام ، كوقائع حاتم ، وعليّ كرم الله وجهه) .

[التواتر
المعنوي]

أقول : لو اشتركت أخبار كثيرة بلغت روايتها مبلغ التواتر في معنى داخل
أو لازم ، كسخاوة حاتم ، وشجاعة عليّ ، حصل لنا العلم بالمشترك ؛ لأن
راوي الجزئي بالمطابقة راو للكل بالتضمن أو الالتزام ، وهذا النوع يسمى
بالتواتر المعنوي .

فإذا حكى شخص أن حاتماً أعطى فرساً ، وحكى آخر أن أعطى جملاً ،
وحكى آخر أنه أعطى ثوباً ، وآخر ديناراً ، فإننا وإن لم نعلم شيئاً من تلك
القضايا بعينه ، فهم لم يختلفوا في ما تضمنته تلك القضايا من جود حاتم ،
وكذلك نقول في شجاعة عليّ .

وإسناد الاختلاف إلى المتواتر مجاز ، بل الاختلاف مستند إلى الوقائع
المتضمنة أو المستلزمة للقدر المشترك^(٢) .

(١) راجع المعتمد (١٩/٢) ، الإحكام (٢٩/٢) .

(٢) راجع الإحكام (٣٠/٢) .

[تعريف خير
الواحد]

قال : (خير الواحد : ما لم ينته إلى التواتر .

وقيل : ما أفاد الظن ، ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن .

والمستفيض : ما زاد نقلته على الثلاثة) .

أقول : عرّف خير الواحد بما لم ينته إلى حدّ التواتر ، إما بأن لا يكون

جماعة ، أو جماعة لم يفد خبرهم علماً ، أو أفاد لكن / لا بنفسه بل بالقرائن [٢٢٣/١]
الزائدة^(١) .

وقيل في تعريفه : إنه خير أفاد الظن^(٢) ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن .

والمستفيض من أخبار الآحاد : ما زاد نقلته على الثلاثة .

[حكم إفادة
خير الواحد
العدل العلم]

قال : (مسألة : قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير

التعريف .

وقيل : بغير قرينة .

وقال أحمد : ويطرده ، والأكثر لا بقرينة ولا بغيرها .

لنا : لو كان بغير قرينة لكان عادياً فيطرده ، ولأدى إلى تناقض

المعلومين ، ولو جب تخطئة المخالف .

وأما حصوله بقرينة ، فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ

(١) عرّف البغدادي خير الواحد بأنه : « ما قصر عن صفة التواتر ولم يقطع به العلم وإن روته الجماعة » . الكفاية (ص ٣٢) ، وانظر تعريفه في تمهيد الأوائل (ص ٤٤١) ، شرح اللمع (٣٠٣/٢) ، الكفاية في الجدل (ص ٥٦) ، المستصفي (١٤٥/١) ، ميزان الأصول (ص ٤٣١) ، الإحكام (٣١/٢) .

(٢) راجع الإحكام (٣١/٢) .

وجنازة وانتهاك حریم ونحوه ، لقطعنا بصحته .

قالوا : أدلتكم تأباه .

قلنا : انتفى الأول لأنه مطرد في مثله ، وانتفى الثاني لأنه يستحيل

حصول مثله في النقيض ، وانتفى الثالث لأننا نخطئ المخالف لو وقع .

قالوا : قال : ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ ، ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ ، فهي وذم

فدل على أنه ممنوع .

قلنا : المتبع الإجماع ، وبأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين .

أقول : اختلفوا في إفادة خبر الواحد العدل العلم ، فالأكثر على أنه لا

يفيد العلم لا بقرينة ولا بغيرها^(١) ، وقال قوم : إنه يحصل به العلم .

ثم اختلفوا ، فذهب النّظام إلى أنه إنما يفيد إذا احتفت به القرائن^(٢) ،

وقال غيره : يفيد من غير قرينة^(٣) .

ثم اختلف هؤلاء ، فقال بعضهم : إن ذلك مطرد في كل خبر عدل ،

وهو أحد قولي أحمد^(٤) .

(١) راجع المعتمد (٩٢/٢) ، العدة (٨٩٨/٣) ، البرهان (٥٩٩/١) ، المستصفي (١٤٥/١) ،

عمدة الحواشي على أصول الشاشي (ص ٢٧٤) ، الإحكام (٣٢/٢) ، المسودة (ص ٢٤٠) ،
كشف الأسرار (٦٧٨/٢) .

(٢) راجع المعتمد (٩٢/٢) ، إحكام الفصول (ص ٢٤٣) ، وقد اختاره الأمدي في الإحكام

(٣٢/٢) .

(٣) وهو رأي الظاهرية وابن خويزمناد من المالكية ، ونسبه ابن حزم إلى الحارث المحاسبي ،

والكرايسي . راجع الإحكام لابن حزم (٩٧/١) ، المعتمد (٩٢/٢) ، إحكام الفصول
(ص ٢٤١) .

(٤) راجع العدة (٩٠٠/٣) ، المسودة (ص ٢٤٠) ، الإحكام (٣٢/٢) .

ومنهم من قال : إن ذلك يوجد في بعض الأخبار ، وهو مذهب بعض أهل الحديث^(١) .

ومختار المصنف : أنه قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل إذا احتفت به القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه ، وهي الأمانة الدالة على صدق الخبر كالبكاء والتفجع وانتهاك الحریم في المثال الآتي ، لا بالقرائن التي للتعريف كموافقته لدليل العقل أو لقول الصادق ، فإنه لا خلاف في حصول العلم وإن لم يكن من خبر الواحد .

ثم هاهنا مقامان :

الأول : أنه لا يحصل العلم بغير قرينة .

والثاني : أنه يحصل بقرينة ، ولا معنى لقول المصنف في صدر المسألة : (قد) ، وهو يقول بعد : (قلنا : مطرد في مثله) .

احتج على المقام الأول بثلاثة أوجه :

الأول : لو أفاد العلم بغير قرينة لكان العلم عادياً ؛ إذ العقل لا يستقل بإدراك ما لأجله أفاد ذلك الخبر العلم ، بل يكون بإجراء الله عاداته بخلق العلم عقب الإخبار .

ولو كان عادياً لا طرد في كل خبر عدل فأفاد العلم ؛ إذ الموجب لحصول العلم متحقق كما في المتواتر ، فإنه لما كان عادياً كان مطرداً ، وأما بطلان اللازم ؛ فلأن الواقع بخلافه .

(١) راجع الفقيه والمتفقه (١/٩٦) ، شرح اللمع (٢/٣٠٥) ، إحكام الفصول (ص٢٤٧) ، الإحكام (٢/٣٢) .

الثاني : لو حصل العلم به بغير قرينة لأدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين ، ومثل ذلك واقع قطعاً ، [واللازم باطل قطعاً]^(١) .

الثالث : لو حصل العلم به لوجب تخطئة من خالفه بالاجتهاد ، لوجوب تخطئة مخالف القاطع بالظن إجماعاً ، واللازم باطل اتفاقاً .

قلت : إنما تتوجه على من قال يطرد ، وأما الآخر فله أن يقول في الأول : خبر الواحد ليس بموجب للعلم ، بل الله تعالى يوجد العلم عند سماع بعض الأخبار فلا يجب اطراده ؛ لأنه فاعل مختار ، وأما المتواتر فلولا اطراد عادة الله تعالى بإفادته العلم لما كان كذلك .

ويقول في الثاني : إنه إذا خلق الله العلم عند إخبار واحد ، تمنع خلق الله العلم عند الإخبار بنقيضه ، وله أن يقول في الثالث : من حصل له العلم به ثم خالف بالاجتهاد تجب تخطئته .

وأما المقام الثالث : فاحتج عليه بأنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف [٢٢٤/أ] على / الموت ، وانضم إلى خبره القرائن من صراخ ، وجنازة ، وخروج المخدرات^(٢) على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله ، وخرج الملك وكبار أهل مملكته ، فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر ، ونعلم به موته علماً ضرورياً .

واعترض : بأن العلم والحالة هذه حصل بالقرائن لا بالخبر ، كالعلم

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٢) مأخوذة من الخدر وهو ستر يمد للجارية في ناحية البيت ، ويطلق الخدر على البيت إن كان فيه امرأة وإلا فلا ، وخدروها بمعنى : ستروها وصانوها عن الامتهان والخروج لقضاء حوائجها .
راجع مادة خ در القاموس المحيط (ص ٤٩٠) ، المصباح المنير (ص ١٦٤-١٦٥) .

بِحُجْلِ الْحُجْلِ .

والجواب : أنه حصل بالقرائن مع الخبر إذ لولا الخبر لجوزنا موت آخر .
واعلم أن العدالة ليست شرطاً في إفادة مثله العلم ، وإنما ذكره لأن
المذاهب مقيدة به .

أما المخالفون فهم فريقان : فرقة تنكر إفادته العلم مع القرينة وهم
الأكثر ، وفرقة تقول بإفادته له بلا قرينة .

أما المنكرون مطلقاً ، فقالوا : أدلتكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة
تأبى كونه مفيداً له بقرينة ؛ [للزوم]^(١) الاطراد وتناقض المعلومين ، وتخطئة
مخالفه بعين ما قررتم .

والجواب : أما لزوم الاطراد ؛ فلأنه ملتزم في مثله فإنه لا يخلو عن العلم
وأما تناقض المعلومين ؛ فلأن ذلك إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في
نقيضها ، وأما تخطئة المخالف ؛ فهو ملتزم ، ولو وقع لم تجز مخالفته بالاجتهاد
إلا أنه لم يقع في الشرعيات .

أما القائلون بإفادته العلم مطلقاً فاحتجوا : بأنه يجب العمل به إجماعاً ،
ولو لم يفد الظن لما وجب العمل به ، ولما جاز لقوله تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا
الظَّنَّ ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٣) ؛ لأن
الأول في معرض الذم ، والثاني نهى وهو يدل على التحريم .

(١) للزوم ساقطة من (أ) .

(٢) النجم آية (٢٨) .

(٣) الإسراء آية (٣٦) .

الجواب من وجهين :

أحدهما : أن المتبع هو الإجماع على وجوب العمل بالظاهر ، لا أنا اتبعنا
خير الواحد ، فالمتبع القطع .

وثانيهما : أن ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصه بما طلب فيه العلم من
أصول الدين ، لا بما يطلب فيه العمل ، والمخصص الإجماع الدال على
وجوب العمل بالظن في الفروع .

قيل^(١) على الجواب الأول : اتباع الإجماع لم يوجب كون خير الواحد
مفيداً للعلم ، فإن كان مفيداً له بدون الإجماع فالجواب لم يدفع ما تمسك به ،
وإن لم يفده لم يجوز اتباعه ، فثبتت الملازمة .

وردّ : بأن المصنف إنما منع بطلان التالي في قوله : (لو لم يفد العلم لم
يجب اتباعه) فإنه بتقدير وجوب العمل بخير الواحد لا يكون متبعاً ، بل المتبع
ما دلّ على وجوب العمل به وهو الإجماع .

قال : (مسألة : إذا أخبر بحضرته لم يدل على صدقه قطعاً .
لنا : أنه يحتمل أنه ما سمعه ، أو ما فهمه ، أو كان بينه ، أو رأى
تأخيره ، أو ما علمه ، أو صغيرة) .

أقول : إذا أخبر واحد بحضرته عليه السلام ولم ينكر ، لم يدل عدم
إنكاره عليه على صدق الخبر دلالة قطعية^(٢) ، وإن دلّ ظناً^(٣) .

(١) القائل هو الخنجي . راجع النقود والردود (٢٢٦/ب) .

(٢) ذهب بعض العلماء إلى أنه يدل دلالة قطعية على صدق الخبر . انظر الفقيه والمتفقه (٩٦/١)

إحكام الفصول (ص٢٤٧) ، المستصفي (١٤١/١) .

(٣) اختاره الآمدي ، واشترط الرازي شروطاً للحكم بصدق هذا الخبر . راجع الإحكام

لنا : أنه لا يتعين السكوت لتصديقه ؛ لأنه يحتمل أنه ما سمعه ، أو ما فهمه ، أو كان بينه وعلم أنه لا يفيد إنكاره ثانياً ، أو ما علمه لكونه دينوياً ، أو رأى تأخير الإنكار إلى وقت لمصلحة ، وبتقدير عدم الجميع فقد يكون كذبه صغيرة ، وقصارى ترك الإنكار أن يكون صغيرة ، وهي إن كانت منتفية عنه ، لكن غير مقطوع بنفيها .

قال : (مسألة : إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبه ، وعلم ^[خبر الواحد بحضرة كثيرين] أنه لو كان كذباً لعلموه ، ولا حامل على السكوت ، فهو صادق قطعاً ^[لم يكذبه] للعادة) .

أقول : إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير عن أمر محسوس وسكتوا عن تكذبه .

فإن كان مما يحتمل ألا يعلموه كخبر غريب ، لم يدل على صدقه ، وإن كان مما لو كان كذباً لعلموه / فإن كان لهم حامل على السكوت لم يدل ^[أ/٢٢٥] أيضاً ، وإن علم أنه لا حامل لهم على السكوت ^(١) ، دلّ على صدقه دلالة قطعية عند المصنف ، وعند غيره ظناً ^(٢) .

لنا : أن سكوتهم وعدم تكذبيهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة . لا يقال : لعلمهم ما علموا ، أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لمانع . لأننا نقول : أحدهما منفي بالعادة ، والآخر بالفرض .

← (٣٩/٢) المحصول (ج/٢/ق/١/٤٠٥) .

(١) في (أ) : الكذب .

(٢) المستصفي (١/١٤١) ، المحصول (ج/٢/ق/١/٤٠٥) ، الإحكام (٢/٤٠) .

[حكم
انفراد الواحد
بالإخبار
عما تتوفر
الدواعي على
نقل مثله]

قال : (مسألة : إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله ، وقد شاركه خلق كثير ، كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر ، فهو كاذب قطعاً .

لنا : العلم بكذبه عادة ، ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض .

قالوا : الحوامل المقدره كثيرة ، ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ، ونقل انشقاق القمر ، وتسبيح الحصى ، وحنين الجذع ، وتسليم الغزاة ، وإفراد الحج ، وإفراد الإقامة ، وترك البسملة ، آحاداً . وأجيب : بأن كلام عيسى إن كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعاً ، وكذلك غيره مما ذكر ، واستغنى عن الاستمرار بالقرائن الذي هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك ، ولو سلم فاستغنى لكونه مستمراً ، أو كان الأمران شائعين) .

أقول : إذا انفرد واحد بالإخبار عن شيء تتوفر الدواعي على نقل مثله ، وقد شاركه خلق كثير فيما يدعيه سبباً للعلم ، كما لو انفرد واحد بالإخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة ، فهو كاذب قطعاً^(١) .

لنا : أنا نجد من أنفسنا العلم بكذبه ، ولولا أن هذا الأصل مركز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى أن القرآن عورض ؛ لأنه مما تتوفر الدواعي

(١) راجع البرهان (١/٥٨٦) ، المستصفى (١/١٤٢) ، المحصول (ج٢/١/٤١٤) ، الإحكام (٤١/٢) .

على نقله فلو عورض لنقل ؛ لأن الله تعالى ركز في طباع الخلائق توفر
الدواعي على نقل ما علموه والتحدث به ، حتى أن العادة تحيل كتبه .

أورد الشيعة ما هو أشبه بالمعارضة منه بالمنع ، حتى لا يكون الجواب
كلاماً على المستند^(١) ، تقريره : ما ذكرتم وإن دلّ على كذبه ، فعندنا ما
يدل على عدمه لاحتمال صدقه ؛ لأن الحوامل المقدرة على كتمان الإخبار
كثيرة ، منها ما هو غرض للكل لمصلحتهم من أمر الولاية وإصلاح المعاش ،
أو خوف عدو أو ملك ظالم ، أو أغراض مختلفة عائدة إلى الأحاد لا يمكن
ضبطها ، فكيف يجزم بعدمها ؛ إذ مع جوازها لا يحصل الجزم والوقوع .

دليل الجواز : فإن النصارى لم ينقلوا كلام عيسى في المهد مع أنه من
الأمر الغريبة التي تتوفر الدواعي على نقلها ، ومنه أن معجزات النبي عليه
السلام كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصى في كفه ، وحنين الجذع الذي كان
يستند إليه حين استند إلى غيره ، وتسليم الغزاة عليه لم تتواتر ، وكلها مما
تتوفر الدواعي على نقله .

وحديث انشقاق القمر في الصحيحين من طرق^(٢) ، وهو متواتر عند
المحدثين^(٣) ، ولفظه عند مسلم ، قال عبد الله بن عمر : «انشققت فلقين : فلقة

(١) راجع الأحكام (٤١/٢) ، البحر المحيط (٢٥١/٤) .

(٢) رواه البخاري في كتاب التفسير - باب انشقاق القمر ، الحديث رقم (٣٨٧١، ٣٨٦٨) .
انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري (١٥/٢٦-٣٠) ، ورواه مسلم في كتاب صفات المنافقين -
باب انشقاق القمر ، الحديث رقم (٤٣/٢٨٠٠، ٤٨، ٢٨٠٣) . انظر صحيح مسلم بشرح النووي
(١٧/١٤٣-١٤٥) .

(٣) قال ابن كثير : «أما انشقاقه من حيث الجملة فمعلوم بالتواتر» . تحفة الطالب (ص١٧٨) .

من دون الجبل وفلقة من خلف الجبل ، فقال عليه السلام : اللهم اشهد»^(١) .
 وحديث حنين الجذع متواتر عند بعضهم^(٢) ، ولفظه عند البخاري :
 «كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع ، فلما اتخذ المنبر تحول إليه ، فحنّ
 الجذع ، فأتاه النبي ﷺ فمسحه^(٣)» ، وفي لفظ : «فالتزمه» ، وفي طريق
 آخر : «فاحتضنه وسارّه بشيء»^(٤) .

وأما تسليم الغزالة ، فليس في الكتب الستة ، لكن خرّجه الحافظ أبو
 نعيم^(٥) ، من حديث عمرو بن علي الفلاس^(٦) ، عن يعلى بن إبراهيم
 [٢٢٦/١] الغزال^(٧) ، عن الهيثم بن حجاز^(٨) ، عن أبي كثير^(٩) ، عن زيد / بن أرقم^(١٠)

(١) راجع صحيح مسلم بشرح النووي ، الحديث (١٤٤/١٧، ٤٥) .

(٢) ذهب إلى هذا القاضي عياض في الشفا (٤٢٧/١) ، وابن كثير في تحفة الطالب
 (١٨٤-١٨٦) .

(٣) في لفظ البخاري : فمسح يده عليه . انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٩٤/١٤) .
 (٤) راجع ما ذكره ابن حجر عن طرق الحديث وألفاظه . صحيح البخاري بشرح فتح الباري
 (٩٤/١٤) .

(٥) في دلائل النبوة (١٣٣/٢) ، وراجع دلائل النبوة للبيهقي (٣٥-٣٤/٦) .

(٦) أبو حفص عمرو بن علي بن بحر بن كثير الفلاس الباهلي البصري ، حافظ ثقة ناقد ، توفي
 سنة (٥٢٤٩هـ) . التقريب (٧٥/٢) ، التهذيب (٨٠/٨) .

(٧) قال الذهبي : «لا أعرفه» . انظر ميزان الاعتدال (٤٥٦/٤) .

(٨) الهيثم بن حجاز البكاء البصري ، ضعيف يروي عن يزيد الرقاشي ، ويحيى بن أبي كثير ،
 وروى عنه هشيم ، ووكيع ، كان من العباد البكائين ، ممن غفل عن الحديث والحفظ واشتغل
 بالعبادة . المحروحين (٩١/٣) ، ميزان الاعتدال (٣١٩/٤) .

(٩) لم أقف على ترجمته .

(١٠) أبو عمرو أو أبو عامر زيد بن أرقم بن قيس بن نعمان الأنصاري الخزرجي ، استصغر يوم
 ٤

قال : « كنت مع النبي في بعض سكك المدينة ، فمررنا بجباء أعرابي ، فإذا ظبية مشدودة إلى الجباء ، فقالت : يا رسول الله ! إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان^(١) في البرية ، وقد تعقد هذا اللين في أخلافي^(٢) ، فلا هو يذبني فأستريح ، ولا هو يدعني أرجع إلى خشفي ، قال لها : إن تركتك ترجعين ؟ قالت : نعم ، وإلا عذبنى الله عذاب العشار^(٣) ، فأطلقها فلم تلبث أن جاءت تلمظ^(٤) فشدها إلى الجباء ، وأقبل الأعرابي ومعه قربة ، فقال عليه السلام : أتبعها مني ؟ ، قال : [هي لك ، فأطلقها]^(٥) .

قال ابن أرقم : أنا والله رأيتها في البرية تسبح وهي تقول : لا إله إلا الله محمد رسول الله^(٦) .

أحد ، وأول مشاهدته الخندق ، وقيل : المريسي ، وهو الذي رفع إلى رسول الله ﷺ قوله ابن أبي المشورة ، شهد صفين مع علي رضي الله عنه ، توفي سنة (٥٦٦هـ) . راجع الاستيعاب (٥٣٧/١) الإصابة (٥٤٢/١) .

(١) مفردها خِشْفٌ ، والجمع خشوف ، وهو ولد الغزال ، يطلق على الذكر والأنثى . راجع مادة خ ش ف في المصباح المنير (ص ١٧٠) .

(٢) الأخلاف ، مفردها خلف ، وهو طرف الضرع . راجع المصدر نفسه مادة خ ل ف (ص ١٨٠) .

(٣) العشار : هو الذي يأخذ عشر الأموال . مادة ع ش ر القاموس المحيط (ص ٥٦٥) .

(٤) من اللمظ والتلمظ ، الأخذ باللسان ما يبقى في الفم بعد الأكل ، وقيل : هو تتبع الطعم والتذوق ، وقيل : هو تحريك اللسان في الفم بعد الأكل كأنه يتتبع بقية من الطعام بين أسنانه ، وما بقي بالفم يسمى اللماظة . راجع لسان العرب مادة ل م ظ (٤٦١/٧) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٦) دلائل النبوة لأبي نعيم (١٣٣/٢) .

لكن الغزال لا يعرف^(١) ، والهيثم ضعفوه^(٢) .

وأما حديث تسبيح الحصى ، فليس أيضاً في شيء من الستة ، لكن روى الحافظ أبو بكر بن أبي عاصم^(٣) في كتاب السنة ، من حديث صالح بن أبي الأخضر^(٤) ، عن الزهري^(٥) ، عن رجل قال : سمعت أبا ذرّ يقول : لا أذكر عثمان إلا بخير بعد شيء رأيته ، كنت رجلاً أتبع خلوات رسول الله ﷺ فرأيته وحده فجلست ، فجاء أبو بكر فسلم وجلس ، ثم جاء عمر ، ثم عثمان وبين يدي النبي حصيات ، فأخذهن فوضعهن في كفه فسبحن حتى سمعت لهن حيناً كحنين النحل ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم أخذهن فوضعهن في يد أبي بكر فسبحن ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم وضعهن في يد عمر فسبحن ، ثم وضعهن في يد عثمان فسبحن ، ثم وضعهن فخرسن ، فقال عليه

(١) راجع ميزان الاعتدال (٤/٤٥٦) .

(٢) راجع المجروحين (٣/٣١٩) ، ميزان الاعتدال (٤/٣١٩) .

(٣) أحمد بن عمرو بن الضحاك بن أبي عاصم الشيباني البصري ، حافظ كبير من أهل السنة والحديث والنسك والأمر بالعرف والنهي عن المنكر ، ولي قضاء أصبهان ، توفي سنة (٢٨٧هـ) . الجرح والتعديل (٢/٦٧) ، تذكرة الحفاظ (٢/٦٤٠) .

(٤) صالح بن أبي الأخضر اليمامي مولى هشام بن عبد الملك ، نزيل البصرة ، ضعيف ، وقيل في روايته عن الزهري ضعيف ، من السابعة ، توفي بعد (١٤٠هـ) . راجع المجروحين (١/٣٦٨) ، الجرح والتعديل (٤/٣٩٤) ، ميزان الاعتدال (٢/٢٨٨) .

(٥) أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن زهرة القرشي المدني ، الإمام العلم حافظ زمانه ، توفي سنة (١٢٤هـ) . السير (٥/٣٢٦) ، تذكرة الحفاظ (١/١١٣) ، التهذيب (٩/٤٤٥) .

السلام : « هذه خلافة النبوة »^(١) .

وابن أبي الأخضر تكلموا فيه^(٢) ، وشيخ الزهري مجهول^(٣) .

ومنها : أن كثيراً مما تعم به البلوى وتمس الحاجة إليه لم يتواتر ، بل نقل آحاداً ، ولذلك اختلفوا فيه ، فإفراد الإقامة ، وإفراد الحج ، وترك قراءة البسمة في الصلاة ، أما حديث الإقامة ، ففي الصحيحين : « أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة »^(٤) .

وحديث إفراد الحج ، لمسلم من حديث ابن عمر ، **أهلّ رسول الله ﷺ بالحج مفرداً**^(٥) .

وحديث ترك البسمة ، عن أنس : « صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر ، فكانوا يفتتحون^(٦) بالحمد لله رب العالمين ، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة^(٧) ، ولا في آخرها » . خرّجه مسلم^(٨) .

(١) الحديث مروى في كتاب السنة لأبي عاصم ولكن من طريق آخر . راجع السنة (٥٤٣/٢) .

(٢) راجع تاريخ يحيى بن معين (٦٢/٣) ، تاريخ الدارمي (٤٤) ، ميزان الاعتدال (٢٨٨/٢) .

(٣) راجع تحفة الطالب (ص ١٨٢) .

(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الأذان - باب الأذان مثنى ، الحديث رقم (٢٧٨/٣، ٦٠٥) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الصلاة - باب الأمر بشفع الأذان وإتار الإقامة (٧٧/٤) .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الحج - باب في الإفراد والقران ، الحديث رقم (٢١٦/٨، ١٢٣١/١٨٤) .

(٦) في لفظ الحديث : يستفتحون .

(٧) في لفظ الحديث : قراءة .

(٨) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الصلاة - باب حجة من قال : لا يجهر بالبسمة ،

الجواب : أنا بينا أن العادة تحيل اتفاق إجماع الكثير على عدم نقل ما [جرى]^(١) بحضرتهم من الأمور العظيمة ، سواء وجدت الحوامل المقدرة أو لم توجد ، أما إذا لم توجد فظاهر ، وأما إذا وجدت [فكذلك ، إذ العادة تحيل اشتراك الخلق الكثير في الدواعي إلى عدم نقل ما جرى بينهم من الوقائع القديمة]^(٢) كما تحيل اشتراكهم في الدواعي إلى الكذب ، [وما ذكروه]^(٣) من صور الاستشهاد لا يدل على صحة ما ذكروا ؛ لأن كلام عيسى إن كان [٢٢٧/أ] بحضرة / خلق كثير فقد نقل قطعاً ، فإن ثبت أنه لم ينقل فلقلة المشاهدين ، فليس مما نحن فيه .

وأما ما ذكروه من المعجزات فكذلك ، لو كثر مشاهدوها لنقلت متواتراً وإلا فغير محل النزاع ، ولو سلم يجوز أن تكون نقلت متواتراً ثم استغنى عن استمرار نقلها متواتراً بنقل القرآن الذي هو أشهر معجزاته ؛ لأن المقصود من نقل معجزاته الدلالة على رسالته ، والقرآن هو أكبر دليل عليها .

والفروع ليس مما ذكر ، لعدم توفر الدواعي على نقلها ، ولو سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لم يعلم ، وذلك فيما هو مستمر مستغنى عنه ، ولو سلم فقد نقل إلا أنه نقل الآخر أيضاً لكونهما شائعين ، وهو الذي ضعف الدواعي عن نقله متواتراً .

الحديث رقم (١١١/٤، ٣٣٩/٥٣) .

(١) ما جرى : ساقطة من (أ) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (أ) .

(٣) وما ذكروه : ساقطة من (أ) .

قيل^(١) : لا معنى لكون النقل متواتراً على تقدير وآحاداً على تقدير ؛ لأن النقل إن ثبت في الواقع اتصف بأحدهما ، وإن لم يثبت فلا معنى لتسليم كونه متواتراً على تقدير .

قلت : النقل ثابت في الواقع ، وهو متصف بأحدهما ، ولا نعرفه لعدم معرفتنا بالجمع أهم كثير فيكون الثابت من النقل تواتراً لكنه استغنى عن الاستمرار بالقرآن ؟ أو هم يسير فيكون آحاداً ؟ .

والمصنف إنما سلم في الفروع فقط ، وهو لم يردد فيها .

قيل^(٢) في الجواب : تخصيص الدعوى ؛ إذ المعنى ما وجد بمحضر جمع عظيم وكان مما تتوفر الدواعي على نقله يجب [نقله متواتراً ، إذا لم ينقل متواتراً فما هو أقوى منه]^(٣) ، وكذلك يلزم تخصيص الدعوى على جوابيه وهما : (استغنى لكونه مستمراً) ، (أو كان الأمران شائعين) .

قال : (مسألة : التعبد بخبر الواحد العدل جائز خلافاً للجبائي .
لنا : القطع بذلك .

قالوا : يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه .

قلنا : إن كان المصيب واحداً فالمخالف ساقط ، وإلا فلا يرد ، وإن

تساويا بالوقف والتخير يدفعاً .

قالوا : لو جاز لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى .

(١) قاله القطبي . النقود والردود (٢٢٨/أ) .

(٢) قاله القطبي . النقود والردود (٢٢٧/أ) .

(٣) هكذا في المخطوطة : (أ) و (ب) ، وعبارة القطبي : «يجب النقل قطعاً إذا لم ينقل ما هو

أقوى منه» . المصدر نفسه .

قلنا : للعلم بالعادة أنه كاذب .

أقول : التعبد بخير الواحد العدل ، وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلاً^(١) ، خلافاً للجبائي وبعض المتكلمين^(٢) .

لنا : القطع بذلك بأننا لو فرضنا أن الشارع قال : إذا أخيركم عدل بشيء فاعملوا بموجبه ، فإننا إذا عرضنا ذلك على عقولنا لا يلزم منه محال لذاته ، ولا معنى للجواز العقلي إلا ذلك ، غاية ما يقدر في امتناعه احتمال كذبه ، وهو غير مانع لورود التعبد بالمفتي والشهادة مع قيام الاحتمال .

قالوا^(٣) : إن لم يكن ممتنعاً / لذاته فهو ممتنع لغيره ؛ لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير الكذب وكونه ممكناً قطعاً وذلك مفسدة ؛ إذ التكاليف مبنية على رعاية^(٤) المصالح ودفع المفاصد ، والعمل بمقتضاه بتقدير كذبه مفسدة ، وما يؤدي إلى المفاصد لا يجوز عقلاً .

الجواب : إن قلنا : كل مجتهد مصيب فلا يرد أصلاً ؛ إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر ، وإنما هما تابعان لظن المجتهد ، ويختلف بالنسبة إلى المجتهدين ، فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر .

وإن قلنا : المصيب واحد ، فالحكم المخالف للصواب ساقط وإن تعبد به المجتهد الذي ظنه ، وليس بحكم الله ، وما هو إلا كالتعبد بقول المفتي

(١) ذكر الغزالي بأنه هو الصحيح . راجع المستصفي (١/١٤٨) .

(٢) راجع المغني لعبد الجبار (٣٨٠/١٧) ، المعتمد (٩٨/٢) ، إحكام الفصول (ص ٢٥٢) ، البرهان (١/٥٩٩) ، الإحكام (٢/٤٤) .

(٣) راجع أدلة المانعين في الإحكام (٢/٤٤) .

(٤) في (أ) : غاية .

والشاهدين إذا خالفا ما في الواقع ، وهذا يصلح مستنداً ويصلح نقضاً .
لا يقال : هذا بالنسبة إلى مجتهدين ، لكنه يؤدي إلى تناقض عند تساوي
الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد ، لتعارضهما من غير ترجيح .
لأنا نقول : التوقف ، وهو عدم العمل بهما ؛ إذ شرط العمل عدم
المعارض .

أو التخيير ، وهو تجويز العمل بأيهما شاء يدفع وروده .
فقوله : (وإن تساوى) جواب عن سؤال مقدر^(١) ، وهو في المنتهى^(٢)
دليل [برأسه للجبائي]^(٣) .
وجل الشراح قرروا هذا المكان على وجه آخر بعيد عن كلام المصنف ،
فليتأمل^(٤) .

قالوا ثالثاً : لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى بأنه
أرسله ، وهو باطل بغير معجزة إجماعاً .
الجواب : إن العادة ثمة أفادت أن من ادعى النبوة بغير معجزة كاذب ؛
لأنه يطمع في نيل الدرجة العظمى بمجرد دعواه ، وهو يفضي إلى أن يدعي
كل واحد نسخ شريعة الآخر ، ولا يخفى ما فيه من المفاصد ، فافترق من قطع
بكذبه ممن ظن صدقه .

(١) راجع حاشية التفتازاني على العضد (٥٨/٢) .

(٢) راجع المنتهى (ص ٧٣) .

(٣) في (أ) : بن أسد الجبائي .

(٤) الذي قرره الشارح ذكره الأصفهاني والعضد ، وخالفهم معظم الشراح . راجع بيان

المختصر (١/٦٧٠) ، شرح العضد (٥٨/٢) ، النقود والردود (٢٣٠/أ، ب) .

قال : (مسألة : يجب العمل بخبير الواحد ، خلافاً للقاساني ، وابن داود ، والرافضة .

والجمهور : بالسمع ، وقال أحمد ، والقفال ، وابن سريج ، والبصري : بالعقل .

لنا : تكرر العمل به في الصحابة والتابعين شائعاً ذائعاً متكرراً من غير نكير ، وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعاً .

قولهم : لعل العمل بغيرها ، قلنا : علم من سياقها ؛ لأن العمل به .
قولهم : فقد أنكر أبو بكر خبير المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة ،
وأنكر عمر خبير أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد الخدري ،
وأنكر خبير فاطمة بنت قيس ، وأنكرت عائشة خبير ابن عمر .

قلنا : إنما أنكروا عند الارتياب .

قولهم : لعلها أخبار مخصوصة .

قلنا : نقطع أنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها .

وأيضاً : التواتر أنه كان ينفذ الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام) .

أقول : القائلون بجواز التعبد بخبير الواحد العدل عقلاً ،

[٢٢٩/أ] اختلفوا في وجوب العمل به ، فنفاه / القاساني^(١) ، وابن داود^(٢) ،

(١) القاساني : أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني ، نسبة إلى قاسان إحدى مناطق أصبهان ، أو القاشاني ، نسبة إلى قاشان القريبة من قم ، كان على مذهب داود الظاهري ، ثم خالفه وصار شافعيّاً ، من مؤلفاته : «إثبات القياس والرد على داود في إبطال القياس» . راجع طبقات الشيرازي (ص١٧٦) ، الفهرست (ص٤٤٩) .

(٢) أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري ، أديب شاعر يعتبر من نقل فقه أبيه داود

والرافضة^(١) .

والقائلون بوجوب العمل به ، اتفقوا على أن دليل السمع دلّ عليه^(٢) ،
واختلفوا في وجوبه بدليل العقل ، فقال به أحمد^(٣) والقفال^(٤) وابن سريج
وأبو الحسين البصري^(٥) ، [وأباه الآخرون]^(٦) .

والمصنف لو قال : وأبو الحسين ، وبالعقل^(٧) لكان فيه رفع وهمين :

الأول : أن البصري عند الإطلاق إنما يريد به أبا عبد الله .

وكان مناظراً لابن سريج ، من مؤلفاته : «الوصول إلى معرفة الأصول» ، «التقصي في الفقه» ،
«الاعتبار والإنذار» ، توفي سنة (٢٩٧هـ) . راجع تاريخ بغداد (٥/٢٥٦) ، السير (١٣/١٠٩) ،
شذرات الذهب (٢/٢٢٦) .

(١) راجع العدة (٣/٨٦١) ، إحكام الفصول (ص٢٤٨) ، شرح اللمع (٢/٣٠٩) ، البرهان
(١/٥٩٩) ، الإحكام (٢/٤٨) .

(٢) راجع شرح اللمع (٢/٣١٠) ، المستصفي (١/١٤٨) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٠٧) ،
الإحكام (٢/٤٨) ، نهاية السؤل (٣/١٠٤) ، فواتح الرحموت (٢/١٣١) ، شرح الكوكب المنير
(٢/٣٦١) .

(٣) راجع العدة (٣/٨٥٧) ، التمهيد (٣/٤٤) .

(٤) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي ، فقيه أديب أصولي ، كان إمام
الشافعية في عصره ، من مؤلفاته : كتاب «أصول الفقه» ، «شرح الرسالة للشافعي» ، «محاسن
الشريعة» ، توفي سنة (٣٦٥هـ) . راجع تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٨٢) ، العبر (٢/١٢٢) ،
طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص٨٨) .

(٥) راجع المعتمد (٢/١٠٦) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٠٧) ، الإحكام (٢/٤٨) .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) ، وذكر أنهم جمهور الشافعية وجمهور المعتزلة ، كأبي علي
وأبي هاشم ، والقاضي عبد الجبار ، وأبي جعفر الطوسي من الإمامية . راجع المحصول
(ج٢/ق١/٥٠٧) ، وراجع رأي القاضي عبد الجبار في المغني (١٧/٣٨٠) .

(٧) المصنف قال : (بالعقل) ، وهو يوهم أنهم لا يقولون بوجوبه سمعاً . راجع المتن .

الثاني : اعتقاد أن هؤلاء لا يقولون بوجوبه سمعاً .

لنا : إجماع الصحابة والتابعين ، بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد ، وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى ، وتكرر ذلك مرة بعد أخرى ، وشاع وذاع بينهم ولم ينكره أحد ، وكل واحدة وإن كانت آحاداً ، فإن المشترك متواتر ، ولا مصادرة .

لا يقال : ما ذكرتم إنما دلّ على جواز العمل سمعاً ؛ لأننا نقول : لا قائل بالفرق بين الجواز و [الوقوف] ^(١) سمعاً .

واعترض من وجوه :

الأول : لا نسلم أن العمل في تلك الوقائع كان بأخبار الآحاد ، ولعله بغيرها ، ولا يلزم من موافقة العمل حين سمعوها أن يكون العمل لأجلها ^(٢) .
الجواب : علم من سياق تلك الأخبار أن العمل بها ، وقرائن الأحوال تدل عليه ، والعادة تحيل غيره .

قالوا ثانياً : لا نسلم عدم الإنكار ؛ فإن أبا بكر أنكر خبر المغيرة ^(٣) حتى رواه محمد بن مسلمة ^(٤) ، روى مالك : « أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تسأله

(١) الوقوف : ساقطة من (ب) .

(٢) في (أ) : لأجله .

(٣) هو الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي ، أسلم قبل الحديبية وشهدها ، كان لا يقع في أمر إلا وجد له مخرجاً ، وراه معاوية الكوفة واستمر على ولايتها حتى توفي سنة (٥٠هـ) . الاستيعاب (٣/٣٦٨) ، الإصابة (٣/٤٣٢) .

(٤) هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن محمد بن مسلمة بن خالد الأنصاري ، حليف بني عبد الأشهل ، شهد بدرًا والمشاهد كلها ، وهو أحد الذين قتلوا كعب بن الأشرف ، اعتزل الفتنة واتخذ سيفاً من خشب ، توفي سنة (٤٣هـ) وقيل (٤٦هـ) . الاستيعاب (٣/٣١٥) ، الإصابة (٣/٣٦٣) .

ميراتها ، فقال لها : ما لك في كتاب الله شيء ، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً ، فارجعي حتى أسأل الناس ، فقال المغيرة : حضرت رسول الله ﷺ أعطها السدس ، فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقال ابن مسلمة مثل ما قال المغيرة ، فأنفذ لها أبو بكر السدس^(١) ، وتامه لفظ أبي داود^(٢) .

وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان .

وفي الصحيحين ، أن أبا موسى استأذن على عمر ثلاثاً ، فكأنه وجده مشغولاً فرجع ، فقال عمر : ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ؟ ائذنوا له ، فدعي ، فقال : ما حملك على ما صنعت ؟ فقال : إنا كنا نؤمر بهذا ، فقال : لتقيمنّ على هذا بينة أو لأفعل .

فانطلق إلى مجلس من الأنصار ، فقالوا : لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا ، فقام أبو سعيد^(٣) فقال : كنا نؤمر بهذا ، فقال : خفي عني هذا من

(١) رواه مالك من حديث قبيصة بن ذؤيب مع اختلاف في بعض الألفاظ . انظر الموطأ مع تنوير الحوالك ، كتاب الفرائض - ميراث الجدة (٥٤/٢) ، قال الترمذي : «هذا حديث حسن صحيح» ، سنن الترمذي - باب ما جاء في ميراث الجدة ، رقم (٢١٨٣، ٢٨٤/٣) .

(٢) أضاف أبو داود : «ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراتها ، فقال : ما لك في كتاب الله تعالى شيء ، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك ، وما أنا بزائد في الفرائض ، ولكن هو ذلك السدس ، فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما ، وأيتكما خلت به فهو لها» . سنن أبي ، كتاب الفرائض - باب في الجدة ، حديث رقم (٢٨٩٤، ٣١٦-٣١٧) .

(٣) هو الصحابي الجليل سعد بن عبيد بن ثعلبة الحذري الأنصاري الخزرجي ، استصغر بأحد وغزا ما بعدها ، وروى عن رسول الله ﷺ الكثير ، كان من أفضه أحداث الصحابة ، وروى عنه جماعة من الصحابة والتابعين . الاستيعاب (٤٤/٢) ، السير (١٦٨/٣) ، الإصابة (٣٢/٢) .

أمر رسول الله ﷺ ، ألهاني عنه الصفق^(١) بالأسواق^(٢) .
 وأنكر عمر أيضاً خير فاطمة بنت قيس^(٣) ، في صحيح مسلم أن
 رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، فقال عمر : لا نترك كتاب ربنا
 وسنة نبينا لقول امرأة ، لا ندري أحفظت أم نسيت^(٤) .
 وأنكرت عائشة خبر ابن عمر المتقدم^(٥) .

والجواب : إنما أنكروا عند الارتياح وليس بمحل التنازع ، وأيضاً : لا
 يخرج بانضمام ما ذكرت عن كونه خبر واحد ، وأيضاً : هي عليكم [لا
 لكم]^(٦) .

[٢٣٠/١] قالوا ثالثاً : لعلها / أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ، فلا يلزم في كل
 خبر .

(١) يقول ابن حجر في قوله ألهاني عنه الصفق في الأسواق : «يشير إلى أنهم كانوا أهل تجارة» .
 فتح الباري (٩٠/٢٨) .

(٢) رواه البخاري ، كتاب الاعتصام - باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ، حديث
 رقم (٧٣٥٣) . صحيح البخاري بشرح فتح الباري (٨٩/٢٨) ، ورواه مسلم ، كتاب الآداب -
 باب الاستئذان ، حديث رقم (٣٦) . صحيح مسلم بشرح النووي (١٣٣/١٤-١٣٥) .

(٣) فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر القرشية الفهرية ، أخت الضحاك بن قيس ، كانت من
 المهاجرات الأول ، وكانت ذات جمال وعقل وكمال ، استشارت النبي في الزواج فأشار عليها
 بأسماء بن زيد ، اجتمع أصحاب الشورى في بيتها بعد مقتل عمر ، توفيت في خلافة معاوية .
 الاستيعاب (٣٧١/٤) ، السير (٣١٩/٢) ، الإصابة (٣٧٣/٣) .

(٤) رواه مسلم ، كتاب الطلاق - باب المطلقة البائن لا نفقة لها ، حديث رقم (٤٦) . انظر
 صحيح مسلم بشرح النووي (١٠٤/١٠) .

(٥) أنكرت عليه حديث : «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» ، وقد تقدم في (ص ٣١٣) .

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (أ) .

الجواب : أنا نعلم أنهم عملوا لظهورها في كونها صادقة ، لا لخصوصياتها من موافقة ظاهر الكتاب ، أو خبر متواتر ، أو قياس .
وللجمهور أيضاً : أنه تواتر أنه عليه السلام كان ينفذ الآحاد لتبليغ الأحكام^(١) ، وقبض الزكوات ، مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه ، وإلا لم يكن لبعثهم فائدة ، وهذا إنما يتم بالنسبة إلى من تواتر عنده ، وإلا فهو مصادرة ، مع أن المبعوث مُفتون ، ويجب على العامي العمل بقول المفتي ، وليس فيه ما يدل على تنفيذ^(٢) الآحاد بالأخبار التي هي مدار الأحكام ليجتهد فيها ، وهو محل النزاع .

قال : (واستدل بظواهر مثل : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾ إلى قوله : ﴿ لَعَلَّهُمْ ﴾ [الأدلة على وجوب العمل بخبر الآحاد] .
يَحْذَرُونَ ﴾ ، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ﴾ ، ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ﴾ وفيه بعد) .

أقول : استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاث آيات :

وجه التمسك بالأولى^(٣) : أن الله تعالى أوجب الحذر بإنذار طائفة من فرقة ، والإنذار : الخبر المخوف^(٤) ، والفرقة : ثلاثة لغة^(٥) ، فالطائفة : واحد أو اثنان ، وحكى الجوهرى عن ابن عباس أن الطائفة : الواحد فما فوق^(٦) .

(١) ذكر ابن كثير أنه تواتر أن رسول الله ﷺ كان يرسل الآحاد إلى البلدان والنواحي لتبليغ الأحكام . راجع تحفة الطالب (ص ١٩٨) .

(٢) أي إنفاذهم . راجع لسان العرب مادة ن ف ذ (٣/٥١٤) .

(٣) هي قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... الآية ﴾ [التوبة ١٢٢] .

(٤) راجع مادة ن ذ ر المصباح المنير (ص ٥٩٩) .

(٥) راجع المصدر نفسه (ص ٣١٨) .

(٦) راجع مادة ط ي ف في الصحاح (٤/١٣٩٧) .

ولما كان الترجي على الله محالاً ، حمل على لازمه وهو الطلب ، إطلاقاً
للملزوم وإرادة لل لازم ، والطلب من الله أمر ، والأمر للوجوب .
وفيه نظر ؛ لأن الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من النقيض ، وكون
الترجي دالاً على مثل هذا الطلب ممنوع .

قيل ^(١) : الإنذار : الفتوى المخوف لقرينة ليتفقوا .

وردّ : بأنه يلزم تخصيص الإنذار بالفتوى ، وتخصيص القوم بغير
المجتهدين ؛ إذ المجتهد لا يعمل بفتوى الآخر ، ولا يلزم تخصيص القوم
بالمجتهدين ، فإن الرواية ينتفع بها المجتهد وغيره ، وقرينة التفقه لا تدل على
الفتوى ، لقوله عليه السلام : «ربّ حامل فقه» ^(٢) الحديث .

قيل ^(٣) : فيجب خروج واحد من كل ثلاثة ، وهو باطل اتفاقاً .

قلنا : النص اقتضى خروج واحد من كل ثلاثة ، ووجوب العمل بقوله
إذا رجع خص في أحدهم إجماعاً ^(٤) ، وبقي معمولاً به في الآخر .

قال المصنف : (وفيه بعد) لأن قصاره الظهور ولا يكفي في مسائل

الأصول ؛ إذ النزاع في وجوب العمل بالظني .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ

وَأَهْدَىٰ ﴾ ^(٥) تواعد على كتمان ما أنزل ، ومنه السنة لقوله تعالى : ﴿ وَمَا

(١) أورده الرازي في المحصول (ج٢/ق١/٥١١) .

(٢) سيأتي تخريجه لاحقاً . راجع (ص٣٩٢) .

(٣) ذكره الرازي في المحصول (ج٢/ق١/٥١٥) .

(٤) في (أ) : أحد الجماعة .

(٥) البقرة آية (١٥٩) .

يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿١﴾ ؛ ولأنها من الهدى ، فوجب على الواحد إخبار بما سمع ، ولولا وجوب العمل به لم يكن لوجوب الإخبار فائدة .

ورد^(٢) : بأن المراد بما أنزل الله القرآن ، سلمنا لكن الواجب إظهاره ، [ولا يجب العمل بهه ، كما يجب على الفاسق بمقتضى الآية الإظهار ، ولا يجب العمل بقوله ؛ إذ قد يقصد بوجوب الإظهار]^(٣) على كل واحد حتى يتألف منه ما يفيد العلم .

الآية الثالثة : قوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾^(٤) ، أمر بالتبيين في الفاسق ، فدل أن العدل بخلافه ؛ ولأنه علق الحكم على الوصف ، وهو مشعر بعليته ، فوجب العمل بخبر العدل لانتفاء علة التبيين .

ورد^(٥) : بأن ترتيب / الحكم على الوصف [يشعر]^(٦) بالعلية لكنه لا [٢٣١/أ] يوجبها ، سلمنا لكن اللازم كون خبر الواحد ليس مانعاً من القبول ، فأين وجوب العمل ؟ .

إلا أن يقال : كلما ثبت الجواز سمعاً ثبت الوجوب^(٧) ، ومفهوم المخالفة ضعيف ، ولو سلم فاستدلال بظاهر في أصل .

(١) النجم آية (٣) .

(٢) الاعتراض أورده العضد في شرحه (٦٠/٢) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٤) الحجرات آية (٦) .

(٥) هذا الاعتراض ذكره القطبي . النقود والردود (٢٣٣/ب) .

(٦) يشعر : ساقطة من (أ) .

(٧) في (ب) : الواجب .

[أدلة المانعين
لوجوب العمل
بخبر الواحد]

قال : (« وَلَا تَقْفُ » ، « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ») وقد تقدم ، ويلزمهم ألا يمنعوه إلا بقاطع .

قالوا : توقف على أنه علة في خبر ذي اليدين ، حتى أخبره أبو بكر وعمر .

قلنا : غير ما نحن فيه ، ولو سلم فإنما توقف للريبة بالانفراد ، وهو ظاهر في الغلط ، ويجب التوقف في مثله) .

أقول : المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالآيتين^(١) ، وقد تقدم وجه التمسك بهما^(٢) والجواب عنهم .

ويلزمهم ألا يمنعوا التعبد به إلا بقاطع ؛ لأن الآيتين دللتا على أن التمسك بما لا يفيد العلم لا يجوز ، وما ذكروه لا عموم له ، فلو سلم فهو قابل للتخصيص .

تمسكوا من السنة ، بما في الصحيحين من حديث ذي اليدين^(٣) ، وهو مشهور^(٤) .

(١) والآيتان هما قوله تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » [الإسراء: ٣٦] ، وقوله تعالى : « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ » [النجم ٢٨] .
(٢) راجع (ص ٣٣٥-٣٣٦) .

(٣) الخرباق بن عمرو السلمي الصحابي المعروف بذي اليدين ، وسمي ذو اليدين لأن يديه فيهما طول ، عاش بعد النبي ﷺ زماناً حتى روى عنه المتأخرون . راجع الاستيعاب (١/٤٤٨) ، الإصابة (١/٤٢٢ ، ٤٧٧) .

(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الصلاة - باب تشبيك الأصابع في المسجد ، الحديث رقم (٤٨٢ ، ١٤٢/٣) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب السهو في الصلاة والسجود له ، الحديث رقم (٦٩/٥ ، ٩٩) .

والجواب : أنه ليس من صور النزاع ؛ لأن الكلام في وجوب العمل على الأمة بخبر الواحد منقولاً عنه عليه السلام ، ولا يلزم ذلك في حقه .
سلمنا لأنه مما نحن فيه ، لكنه توقف لانفراده بالإخبار بين جمع كثير في أمر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة له ، وكان ظاهراً في الغلط ، والتوقف في مثله واجب اتفاقاً .

قال : (أبو الحسين : العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الأصل واجب عقلاً ، كالعدل في مضرة شيء ، وضعف حائط ، وخبر الواحد كذلك ؛ لأن الرسول بعث للمصالح ، فخبر الواحد تفصيل لها ، وهو مبني على التحسين .

سلمنا : لكنه لم يجب في العقليات ، بل أولى .

سلمنا : فلا نسلمه في الشرعيات .

سلمنا : وغايته قياس ظني في الأصول .

قالوا : صدقه ممكن ، فيجب احتياطاً .

قلنا : إن كان أصله المتواتر فضعيف ، وإن كان المفتي ، فالمفتي خاص

وهذا عام .

سلمنا : لكنه قياس شرعي .

قالوا : لو لم يجب لخلت وقائع .

ردّ : بمنع الثانية .

سلمنا : لكن الحكم النفي ، وهو مدرك شرعي بعد الشرع) .

أقول : احتج أبو الحسين^(١) على وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً : بأن العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الأصل في العقليات كالأفراد العقلية لكل معلوم واجب^(٢) عقلاً ؛ لأنه لما كان اجتناب المضار واجباً قطعاً ، وجب تفاصيله عقلاً ، كقبول خبر العدل في مضرة شيء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل ، وكإخبار عدل بضعف حائط فيحكم العقل بوجوب القيام من تحته ، وما نحن فيه من ذلك ؛ لان النبي عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ، ومضمون خبر الواحد تفصيل لذلك ، والخبر يفيد الظن به ، فوجب العمل به قطعاً .

والجواب : أنه مبني على التحسين والتقيح العقلي ، وقد أبطلناه^(٣) .

[٢٣٢/١] سلمنا ، ولا نسلم أن العمل / بالظن في تفاصيل المعلوم الأصل واجب ، بل هو أولى للاحتياط ، ولم ينته إلى الوجوب .

سلمناه في العقليات ، ولا تقاس الشرعيات عليها ، لعدم الجامع الذي هو شرط القياس ، وظهور الأذى .

سلمنا ، لكنه قياس ظني فلا يفيد إلا الظن ؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً ، وخصوصية الفرع مانعاً ، للأدلة المانعة من الظن ، ثم إن المسألة أصولية لا يجزي^(٤) فيها الظن .

(١) راجع المعتمد (١٠٦/٢) .

(٢) في (أ) : وأجيب .

(٣) راجع (ص ٤١٨) من الجزء الأول .

(٤) في (أ) : يجزي .

احتج الباقر^(١) : بأن صدق العدل ممكن ، فيجب العمل به احتياطاً .
الجواب : أنه قياس لم يتبين فيه الأصل ، فإن كان أصله المتواتر [فضعيف
للفرق ؛ إذ المتواتر]^(٢) يفيد العلم ، ولذلك وجب اتباعه لا للاحتياط ،
فالجامع ملغى ، وإن كان أصله فتوى المفتي فضعيف أيضاً للفرق ؛ إذ حكم
المفتي خاص بمقلده ، وحكم خير الواحد عام .

سلمنا ، لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن والمسألة علمية ، ثم هو شرعي لا
دليل عقلي ، ومطلوبكم وجوب العمل به عقلاً .
ولهذه الفائدة غير المصنف العبارة ، فقال في جواب دليل أبي الحسين :
(قياس ظني) ، وقال هنا : (قياس شرعي) .

احتجوا ثانياً : بأنه لو لم يجب العمل به لخلت وقائع عن الحكم ، وهو
ممتنع ، أما الأولى : فلأن القرآن والأخبار المتواترة لا تفيان بالأحكام
بالاستقراء ، وأما الثانية : فظاهرة .

الجواب : منع الاستثنائية ، وهو امتناع الوقائع عن الحكم عقلاً ؛ إذ
المتفق عليه امتناع خلو الوقائع التي لها دليل ، لا التي لا دليل لها .

سلمناه ، ونمنع الملازمة ؛ لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ، ونفي
الدليل دليل على نفي الحكم ، لورود الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه
فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً^(٣) ، فلم يلزم إثبات حاكم غير

(١) في (ب) : النافون . وراجع هذه الحجج في الإحكام (٤٨/٢-٥٠) .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (أ) .

(٣) راجع المسألة في الإحكام (١٠٥/٤) ، وراجع الحصول (ج٢/ق١/٢٢٥) ، الإبهام

(١٨٨/٣) .

الشرع ، وقال : (بعد الشرع) لأن عدم الحكم لما استند إلى عدم الدليل وهو عقلي ، والمستند إلى العقلي عقلي ، أشار إلى أنه وإن كان ثابتاً قبل الشرع ، لكنه بعد ورود الشرع مدرك شرعي مستند إلى الاستصحاب ، وهو شرعي ، [والحق أن النفي حكم عقلي]^(١) .

قال : (الشرائط : منها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف ، وإجماع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم ، مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين .
والرواية بعده والسماع قبله مقبول كالشهادة .

ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ، ولا سماع الصبيان) .
أقول : لما فرغ من حكم خبر الواحد ، شرع في شرائط وجوب العمل [به]^(٢) ، منها :

البلوغ ؛ لأن غير البالغ لا يحصل الظن بصدقه ؛ لأنه عالم بأنه غير مكلف فلا ينجز عن الكذب إذ لا مانع من الإقدام عليه إلا الإثم ، وقد علم انتفاؤه ، ويعلم منه عدم قبول رواية المجنون .

[٢٣٣/١] / لا يقال : أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان المحكوم بإسلامهم في الجراح قبل تفرقهم لئلا يلقنهم الكبار^(٣) ، مع أنه احتيط في الشهادة ما لم

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٢) به : ساقطة من (أ) .

(٣) قال مالك : «الأمر المجتمع عليه عندنا ، أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم عن الجراح ، ولا تجوز على غيرهم ؛ وإنما تجوز شهادتهم فيما بينهم من الجراح وحدها ، ولا تجوز في غير ذلك ...» .
الموطأ بشرح تنوير الحوالك (٢/٢٠٣) ، وراجع الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢٨٥) .

يحتط في الرواية ، فاشتراط الجمهور فيها العدد والحرية^(١) دون الرواية ، فتكون روايتهم مقبولة بطريق الأولى ، لأننا نقول : قبولها مستثنى لمسيس الحاجة إليه ، لكثرة الجناية فيما بينهم ، وإنما تقبل بشرط أن يكونوا منفردين [ليس بينهم كبير]^(٢) ، فمفردين ليس حالاً من كثرة الجناية كما قرره الشارحون^(٣) ، فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات ، والمستثنى لا يرد نقضاً كالعرايا^(٤) .
واعلم أنه لم يثبت إجماع أهل المدينة ، لمخالفة القاسم بن محمد^(٥) ، وسالم بن عبد الله^(٦) .

-
- (١) راجع جواهر الإكليل (٢/٢٣٢) ، شرح منتهى الإرادات (٣/٥٤٥) ، تكملة حاشية رد المختار (٧/٦٣-٦٤) ، التنبيه للشيرازي (ص٢٦٩) .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .
(٣) راجع النقود والرود (٢٣٤/أ) ، بيان المختصر (١/٦٨٧) ، شرح العضد (٢/٦١) .
(٤) العرايا مفردها عرية ، وهي : النخلة يعريها صاحبها غيره ليأكل ثمرتها ، وسميت عرية لأنها عريت عن حكم باقي البستان . راجع المصباح المنير مادة ع ر ا (ص٤٠٦) ، تحرير ألفاظ التنبيه (ص١٨٠) ، فتح الباري (٩/٢٥٦) .
(٥) أبو محمد ، وأبو عبد الرحمن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، الإمام الحافظ القدوة أحد الفقهاء السبعة بالمدينة ، أمه أم ولد يقال لها : سودة ، كان من خيار التابعين وفقهائهم ، وكان ملازماً لعائشة رضي الله عنها ، وجالس ابن عباس ، وابن عمر ، وأبي هريرة رضي الله عنهم ، توفي سنة (١٠٨هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٢/٥٤) ، السير (٥/٥٣) .
(٦) أبو عمر ، وأبو محمد سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، الإمام التابعي الزاهد الحافظ مفتي المدينة ، سمع أباه ، وأبا أيوب الأنصاري ، ورافع بن خديج ، وأبا هريرة ، وعائشة ، وهو أحد الفقهاء السبعة ، توفي سنة (١٠٦هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (١/٢٠٦) ، السير (٤/٤٥٧) .

وبعدم قبولها قال بعض أصحابنا^(١) ، منهم : ابن عبد الحكم^(٢) ،
واختلف قول مالك في قبولها في القتل^(٣) .

واختلف المذهب في اشتراط العدد ، والحرية ، والذكورية ، وعدم
العداوة ، والقراة^(٤) .

وأما لو روى بعد البلوغ ما سمعه قبل البلوغ قُبِلَ قياساً على الشهادة
بطريق الأولى ، وقد تمتع الأولوية لإيجاب الرواية حكماً عاماً .

وأيضاً : أجمع الصحابة على قبول رواية ابن الزبير ، وابن عباس ،
وغيرهما من أصاغر الصحابة ، فيما تحملوه قبل البلوغ ورووه بعده^(٥) ، ولم

(١) راجع المدونة (٨٤/٤) ، وراجع من ردّ شهادة الصبيان . مصنف عبد الرزاق (٣٤٨/٨)
السنن الكبرى للبيهقي (١٦١/١٠) ، المعني (١٤٦/١٤) .

(٢) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم مولى عميرة امرأة من موالى عثمان ، حافظ حجة ، انتهت
إليه رئاسة المذهب المالكي بعد أشهب ، سمع مالكاً ، والليث ، وعبد الرزاق ، والقعني ، وابن
طبيعة ، وابن عيينة ، وكان صديقاً للشافعي ، من مؤلفاته : «المختصر الكبير ، والصغير ، والأوسط»
وكتاب «الأموال» ، وكتاب «القضايا» ، وكتاب «المناسك» ، توفي سنة (٢١٤هـ) . الديباج
(٤١٩/١) ، شجرة النور (ص ٥٩) .

(٣) ففي الموطأ قال مالك : «تجوز شهادتهم في الجراح فقط» ، بخلاف المدونة فإنه قال في
الجراحات : «... والقتل إذا شهد فيه اثنان فصاعداً قبل أن يتفرقا...» ، وفي المدونة قصر قبولها على
الجراحات فقط . راجع الموطأ بشرح تنوير الحوالك (٢٠٣/٢) ، المدونة (٨٤/٤) .

ورأي ابن القاسم المذكور في المدونة هو المشهور في المذهب . راجع البيان والتحصيل
(١٨٠/١٠) جواهر الإكليل (٢٣٨/٢) .

(٤) راجع الخلاف في المسألة في جواهر الإكليل (٢٣٨/٢) ، حاشية الرهوني على الزرقاني
(٤١٠/٧) ، مواهب الجليل (١٧٧/٦) ، الكافي لابن عبد البر (ص ٤٧٠) .

(٥) راجع العدة (٩٤٩/٣) ، المستصفي (١٥٦/١) ، إحكام الفصول (ص ٢٩٠) ، الحصول

يرد قط أنهم كانوا يسألون الراوي ، هل سمعت قبل البلوغ أو بعده ؟ .
وأيضاً : أجمعوا على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم^(١) ، ولو لم
يعتبر نقله لم يكن لإحضاره فائدة ، وقد يمنع ؛ إذ قد يحضر للتبرك ، ولذلك
يُحضرون من لم يميز .

قال : (ومنها : الإسلام للإجماع ، وأبو حنيفة وإن قبل شهادة بعضهم [الشرط الثاني
الإسلام] لم يقبل روايته ، ولقوله تعالى : ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾ ، وهو فاسق
بالعرف المتقدم .

واستدل : بأنه لا يوثق كالفاسق .

وردّ : بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك .

والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر ، وأما غير المكفر
فكالبدع الواضحة ، وما لا يتضمن كفراً إن كان ظاهراً كفسق الخوارج
فرده قوم ، وقبله قوم .

الرادّ : إن جاءكم فاسق ، وهو فاسق .

القابل : نحن نحكم بالظاهر ، والآية أولى لتواترها ، وخصوصها
بالفاسق ، وعدم تخصيصها ، وهذا مخصص بالكافر والفاسق المظنون
صدقهما باتفاق .

قالوا : ليجمعوا على قبول قتلة عثمان .

ردّ : بالمنع ، وبأنه مذهب بعض .

(ج ٢/ق ١/٥٦٥) ، الإحكام (٦٥/٢) ، كشف الأسرار (٧٣٤/٢) .

(١) راجع المستصفي (١٥٦/١) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٥٦٦) ، الإحكام (٦٥/٢) .

وأما خلاف البسمة وبعض الأصول وإن ادعى القطع ، فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين / ، وأما من يشرب النبيذ ونحوه ويلعب بالشطرنج من مجتهد أو مقلد ، بالقطع أنه ليس بفاسق وإن قلنا المصيب واحد ؛ لأنه يؤدي إلى تفسيق بواجب ، وإيجاب الشافعي الحدّ لظهور أمر التحريم عنده) .

أقول : الشرط الثاني الإسلام ؛ للإجماع على ردّ رواية الكافر ، وأبو حنيفة إن قبل شهادة بعضهم [على بعض]^(١) للضرورة ، صيانة للحقوق عند عدم حضور المسلمين ، فقد صرح بعدم قبول روايته^(٢) .
وأيضاً : قال تعالى : ﴿ إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾^(٣) ، وهو فاسق بالعرف المتقدم^(٤) ، وإن كان لا يسمى فاسقاً بالعرف المتأخر إلا المسلم صاحب الكبيرة^(٥) ، والآية وإن لم تكن عامة بلفظها ، فهي عامة بحسب المعنى الموما إليه وهو الفسق .

واستدل : بأن الكافر لا يوثق بقوله ، فلا يقبل كالفاسق .
وضعف : بأنه قد يوثق ببعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين ، مع تحريم

(١) على بعض : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع أصول السرخسي (٣٤٦/١) ، المستصفي (١٥٦/١) ، المحصول (ج٢/١ق/١٥٦٧) .

(٣) الحجرات آية (٦) .

(٤) المقصود به وقت ظهور الإسلام ، حينما كان القرآن ينزل في ذلك الوقت كان لفظ الفسق يطلق على الكافر ، ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾ [السجدة ١٨] . راجع الكليات (ص٦٩٣) .

(٥) في العرف المتأخر صار لفظ الفاسق خاصاً بالمسلم الذي صدرت عنه كبيرة ، أو أصر على صغيرة . راجع بيان المختصر (٦٩٠/١) .

الكذب فيه^(١) .

أما المبتدع ، فإن كانت بدعته تتضمن كفراً ، فهو كالكافر عند من كفره ، وأما من لم يكفره فهو عنده كمرتكب البدع الواضحة .
وأما المبتدع بما لا يتضمن كفراً^(٢) ، فإن لم يكن واضحاً ، فلا نزاع في قبوله وسنذكره آخر الفصل .

وإن كان واضحاً ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدماء والأموال ، فرده القاضي أبو بكر وجماعة^(٣) ، وقبله الأكثرون ما لم يكن ممن يدعوا إلى بدعته^(٤) ، وقبله آخرون مطلقاً ما لم يكن ممن يستحل الكذب^(٥) .

احتج الراد : بقوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾^(٦) وهو فاسق ، ولا فرق بين متأول أو غير متأول ، كما لا فرق بين كافر متأول أو غيره^(٧) .

(١) فقد يكون الكافر مترهباً ، عدلاً في دينه ، معتقداً لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه كامتناع العدل المسلم . راجع الإحكام (٦٦/٢) .

(٢) في (أ) : التكفير .

(٣) كالقاضي عبد الجبار من المعتزلة ، والغزالي ، وهو مروى عن طائفة من السلف ، منهم الإمام مالك ، واختاره الآمدي . راجع المعتمد (١٣٤/٢) ، المستصفى (١٦٠/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٧٤) ، الإحكام (٦٦/٢) ، فتح المغيث بشرح ألفية العراقي للسخاوي (٦٠/٢) .

(٤) ومن قال به الإمام أحمد ، وقال ابن الصلاح : «وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء» . راجع الكفاية (ص١٤٩) ، مقدمة ابن الصلاح مع التقييد والإيضاح (ص١٤٥) .

(٥) ومن يقول به الشافعي ، وحكي أنه مذهب ابن أبي ليلى ، وسفيان الثوري ، وروى عن القاضي أبي يوسف ، ويحكى أيضاً عن أبي حنيفة . راجع الكفاية (ص١٤٨، ١٤٩، ١٥٤) ، النبصرة والتذكرة (٣٣٠/١) ، المستصفى (١٦٠/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٧٣) .

(٦) الحجرات آية (٦) .

(٧) راجع الإحكام (٦٦/٢) .

واحتج القابل : بقوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر» وهو ظاهر الصدق ؛ لأنه يعظم الدين ويتوقى الكذب ، ولا يعلم فسق نفسه ، وقد تقدم الكلام عن هذا الحديث^(١) .

قال المصنف : (ومذهب الراد أولى) لأن الآية أولى بالعمل من الحديث لتواترها ، والخبر آحاد ، ولا نزاع في تقديم المتواتر ، ولخصوصها بالفاسق ، وعموم الحديث في الفاسق وغيره ، ودلالة الخاص على ما يتناوله لا شك فيه والعام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص ، بأن يكون مخرجاً عنه .

وأيضاً : الآية غير مخصصة ؛ إذ كل فاسق مردود ، والحديث مخصص ؛ لأن خير الكافر والفاسق العالم بفسق نفسه وإن ظن صدقهما لا يعمل بقولهما اتفاقاً ، وإذا تعارض ما دخله التخصيص وما لم يدخله ، قدم ما لم يدخله ، على ما سيأتي في الترجيح .

واعلم أن أولى ما تمسك به القائل اتفاق المحدثين على الرواية عنهم^(٢) ، ففي الصحيحين كثير من أحاديثهم^(٣) .

احتج القابل : بإجماع الصحابة على قبول رواية قتلة عثمان^(٤) ، ولا

(١) تقدم تحريجه في الإجماع (ص ٢٩٤) .

(٢) من ذلك احتجاجهم برواية عمران بن حطان وهو من الخوارج ، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيع ، وعكرمة وكان إباضياً ، وابن أبي نجيح وكان معتزلياً . راجع الكفاية (ص ١٥٣) .

(٣) ومنهم خالد بن مخلد ، وعبيد الله بن موسى العبسي ، وقد اتهما بالعلو في التشيع ، ومن روى عنه البخاري وحده عكرمة مولى ابن عباس وكان إباضياً ، ومن روى عنه مسلم وحده أبو حسان الأعرج ، ويقال : إنه يرى رأي الخوارج . راجع فتح المغيث للسخاوي (٦٦/٢) .

(٤) وهم أسود بن حمران المرادي ، وكنانة بن بشر ، وعمرو بن الحمق ، ولم يكن فيمن تسوروا

نزاع في أنها بدعة واضحة^(١) .

الجواب : منع الإجماع ، وثانياً : بأن فسق القتلة ليس مجمعاً عليه ، بل هو مذهب / بعضهم ، وبعضهم يراه اجتهادياً ، مع أن القتلة من أهل [٢٣٥/أ] الإجماع ، أو نقول : قبول روايتهم مذهب بعضهم^(٢) .

أما ما لا يكون بدعة واضحة ، فلا يوجب رد الرواية إن كان في غير الفروع ، كالخلاف في أن البسملة من القرآن ، وبعض مسائل الأصول كإثبات التكوين والبقاء صفتين^(٣) ، فإنه وإن ادعى الخصم القطع فليس من قبيل البدع الواضحة لقوة الشبهة من الجانبين ، وكذا إن كان من الفروع كمن يشرب النبيذ ويلعب الشطرنج من مجتهد يرى ذلك حلالاً أو مقلد له في ذلك ، فالقطع أنه ليس بفاسق .

أما إن قلنا : كل مجتهد مصيب فواضح ، وإن قلنا : المصيب واحد ؛ فإنه يجب عليه العمل على وفق ظنه ، وعلى المقلد بفتواه ، فيؤدى إلى تفسيق بما يراه واجباً عليه ، وذلك فيما يكون واجباً عند مجتهد حراماً عند آخر .
فإن قيل : لو لم يكن فاسقاً قطعاً لما حُدد ، لكن الشافعي قال بوجوب

عليه الدار وأحرقوا عليه الباب أحد من الصحابة ولا أبناء الصحابة ، إلا محمد بن أبي بكر رضي الله عنه . راجع السيرة وأخبار الخلفاء لابن حبان (ص ٥١٩) ، البداية والنهاية (١٩٣/٧) ، العبر لابن خلدون (٥٧٤/٢) .

- (١) نفى الغزالي وغيره دعوى الإجماع في ذلك . راجع المستصفي (١٦١/١) .
- (٢) راجع إحكام الفصول (ص ٣٠٩) ، المستصفي (١٦١/١) ، الإحكام (٧٧-٧٦/٢) .
- (٣) راجع المسألة في تمهيد الأوائيل (ص ٢٢٩) ، أصول الدين للبغدادي (ص ١٠٨) ، المواقف (ص ٢٩٦) ، المحصل (ص ٢٥٢) .

الحد^(١) .

قلنا : الشافعي أوجب الحدّ لظهور أمر التحريم عنده ، لا لأنه فاسق ،
ولذلك [قبل]^(٢) شهادته^(٣) .

والعجب من المصنف حيث لم يذكر مذهب مالك ، وهو يقول : يُحدّ
ولا تقبل شهادته^(٤) .

وقد قال بعض أصحابنا : إن ذلك منه بناء على أنه فاسق قطعاً^(٥) ،
والظاهر أنه فاسق ظناً عنده ، لكن لم يبعض الحكم كما فعل الشافعي^(٦) ،
وإنما لم يذكره لكونه يبطل له القطع الذي ادعاه ، على أنه اختار في كتابه في
[الفقه]^(٧) القول الآخر المتأول على مالك من أنه لا يحدّ وتقبل شهادته ،
وصححه جمع من متأخري المالكية^(٨) ، إلا أن يحمل على بعد على سلب
القطع بفسقه .

الثالث : رجحان ضبط الراوي على سهوه ؛ إذ مع المرجوحية والمساواة
لا يترجح طرف الإصابة ، فلا يحصل الظن .

[الشرط
الثالث
رجحان
الضبط]

(١) راجع الأم (١٤٤/٦) .

(٢) قبل : ساقطة من (أ) .

(٣) راجع الأم (٢٠٦/٦) .

(٤) راجع المدونة (٤١٠/٤) ، الكافي (ص٤٦٣) ، جواهر الإكليل (٢٣٥/٢) .

(٥) قاله القرافي . راجع شرح تنقيح الفصول (ص٣٦٢) ، الذخيرة (١١٤/١) .

(٦) راجع الأم (٢٠٦،١٤٤/٦) .

(٧) الفقه : ساقطة من (أ) ، والمقصود به المختصر الفقهي لابن الحاجب . راجع المسألة في

الورقة (٢٣٠/أ) .

(٨) راجع حاشية الرهوني على شرح الزرقاني (١٥٥/٨) ، مواهب الجليل (٢٩٦/٢) .

قال : (ومنها : العدالة ، وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى [الشرط الرابع عدالة الراوي] . ليس معها بدعة .

وتحقق باجتنب الكبائر ، وترك الإصرار على الصغائر ، وبعض الصغائر وبعض المباح .

وقد اضطرب في الكبائر ، فروى ابن عمر : الشرك بالله ، وقتل النفس ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والسحر ، وعقوق الوالدين المسلمين ، وأكل مال اليتيم ، والفرار من الزحف ، والإلحاد في الحرم .

وزاد أبو هريرة : أكل الربا ، وزاد عليّ : السرقة ، وشرب الخمر .
وقيل : ما توعده عليه الشارع بخصوصه .

وأما بعض الصغائر ، فما يدل على الخسة ، كسرقة لقمة ، وكالتطيف بحبة .

وبعض المباح : كاللعب بالحمام ، والاجتماع مع الأراذل ، والحرف الدنيئة مما لا تليق به ولا ضرورة .

وأما الذكورية ، والحرية ، وعدم العداوة ، والقراية ، فمختص بالشهادة) .

أقول : الشرط / الرابع : عدالة الراوي ، وهي محافظة دينية تحمل على [٢٣٦/١] ملازمة التقوى والمروءة ، ليس معها بدعة^(١) ، فقيد (دينية) يخرج الكافر ، وقيد (يحمل على ملازمة التقوى والمروءة) يخرج الفاسق ، و (ليس معها

(١) هذا التعريف قريب من تعريف الغزالي . راجع المستصفي (١/١٥٧) ، وراجع تعريفها في فتح المغيث (٣/٢) .

بدعة) يخرج الفاسق بالاعتقاد .

ولما كانت العدالة هيئة^(١) نفسية خفية ، فلا بد لها من علامة تتحقق بها ،
وتتحقق باجتناّب الكبائر ، وترك الإصرار على الصغائر ، وترك بعض المباح .
أما الكبائر : فقد اضطرب الرواة فيها ، وروى البخاري في كتاب الأدب
حديث ابن عمر موقوفاً^(٢) .

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة : «اجتنبوا السبع الموبقات»^(٣) ،
فعد أكل الربا ، وأما زيادة عليّ [السرقة]^(٤) فغير معروف ، وكذا شرب
الخمير .

لكن خرّج ضياء الدين المقدسي^(٥) في جزء جمعه في ذم السكر^(٦) حديثاً

(١) في (أ) : بنية .

(٢) روى طيلسة بن مياس ، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن الكبائر تسع : الإشراف بالله ،
وقتل نسمة ، والفرار من الزحف ، وقذف المحصنة ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، وإلحاد في
المسجد ، والذي يستسخر ، وبكاء الوالدين من العقوق . الأدب المفرد مع شرحه فضل الصمد -
باب لين الكلام لوالديه (٥٢/١) .

(٣) صحيح البخاري بشرح فتح الباري - باب رمي المحصنات ، الحديث رقم
(٦٨٥٧، ٢٥/٣٣٥) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الإيمان - باب بيان الكبائر وأكبرها ،
رقم (١٤٥، ٨٩/٢، ٨٢) .

(٤) السرقة : ساقطة من (أ) .

(٥) أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي ثم الدمشقي
الحنبلي ، إمام حافظ قدوة ، صاحب التصانيف والرحلة ، من مؤلفاته : «كتاب فضائل الأعمال» ،
«الأحاديث المختارة» ، «فضائل الشام» ، توفي سنة (٦٤٣هـ) . راجع السير (٢٣/١٢٦) ، تذكرة
الحفاظ (٤/١٤٠٥) ، شذرات الذهب (٥/٢٢٤) .

(٦) لم أقف عليه .

مسلسلاً^(١) عن عليّ فيه : «أن مدمن الخمر كعابد وثن» ، ولكن قلما تصح
المسلسلات .

وقيل : الكبيرة كل ما تواعد الشارع عليه بخصوصه^(٢) ، وهذا أعم من
الأول .

وأما الإصرار على الصغائر ، فمرجه العرف وبلوغه مبلغاً^(٣) ينفي الثقة .
وأما الصغائر : فالمراد منها ما يدل على خسارة النفس ، ودناءة الهمة ،
كسرقة لقمة ، وتطفييف بحبة^(٤) .

وأما بعض المباح بما يدل على دناءة الهمة ، كالأكل في السوق ،
والاجتماع مع الأراذل ، والحرف الدنيئة ممن لا تليق به ، ولا ضرورة تدعوه
إلى ذلك ؛ لأنه حينئذ لا يمتنع من الكذب عادة .

وأما الذكورية ، والحرية ، وعدم القرابة ، والعداوة ، فمختص
بالشهادة ؛ لأنها أولى بالاحتياط ، لقوة البواعث ، ولخصوصها بخلاف
الخير .

(١) الحديث المسلسل : هو ما توارد إسناده واحداً فواحداً على حالة واحدة ، أو صفة واحدة ،
سواء كانت الصفة للرواة أو الإسناد . التبصرة والتذكرة (٢/٢٨٥) ، الموقظة للذهبي (ص٤٤) ،
وراجع الكلام على المسلسل في التقييد والإيضاح (ص٢٦١) ، فتح المغيث (٤/٣٧) ، الباعث
الحثيث (ص١٦٥) ، توضيح الأفكار (٢/٤١٤) .

(٢) راجع تعريف الكبيرة . الكبائر للذهبي (ص٧) ، شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٥٤) .

(٣) مبلغاً : ساقطة من (أ) .

(٤) راجع تعريف الصغائر شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٥٤) ، وراجع ما ذكر في الفرق بين
الكبائر والصغائر شرح النووي لصحيح مسلم (٢/٨٢) ، الفروق للقرافي (٤/٦٥) ، فتح الباري
(٢٥/٣٣٥) .

قال : (مسألة : مجهول الحال لا يقبل ، وعن أبي حنيفة قبوله .
لنا : الأدلة تمنع من الظن ، فحولف في العدل ، فيبقى ما عداه .
وأيضاً : الفسق مانع ، فوجب تحقق ظن عدمه ، كالصبا والكفر .
قالوا : الفسق سبب التثبث ، فإذا انتفى انتفى .
قلنا : لا ينتفي إلا بالخبرة ، أو التركيب .
قالوا : نحن نحكم بالظاهر وبنحوه ولا نقف .
قالوا : ظاهر الصدق كإخباره بالزكاة ، وطهارة الماء ونجاسته ، ورق
جاريته .

أجيب : بأن ذلك مقبول مع الفسق ، والرواية أعلى رتبة) .
أقول : مجهول الحال^(١) ، قد يكون مجهول العدالة في الظاهر والباطن .
فمذهب الجمهور أن روايته غير مقبولة^(٢) .
وعن أبي حنيفة : قبولها^(٣) .
وإن جهلت عدالته الباطنة وكان عدلا في الظاهر وهو المستور^(٤) قبلت

(١) قال الخطيب : «مجهول الحال : هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ، ولا عرفه العلماء
به ، ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد» . الكفاية (ص ١١١) .
(٢) راجع العدة (٣/٩٣٦) ، إحكام الفصول (ص ٢٩٣) ، المستصفى (١/١٥٧) ، المحصول
(ج ٢/ق ١/٧٦) ، التقييد والإيضاح (ص ١٤٠) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٤) ، الإحكام لابن
حزم (١/١٢٤) ، الإحكام (٢/٧٠) ، شرح الكوكب المنير (٢/٤١٢) .
(٣) راجع أصول السرخسي (١/٣٤٢) ، كشف الأسرار (٢/٧٢٠) ، شرح تنقيح الفصول
(ص ٣٦٤) ، فواتح الرحموت (٢/١٤٦) ، تيسير التحرير (٣/٤٨) .
(٤) مستور الحال : هو من لم يظهر منه نقيض العدالة ، ولم يتفق البحث الباطن عن عدالته .
البرهان (١/٦١٤) .

روايته عند كثير من المحدثين ، وجمع من الشافعية^(١) .

وأما مجهول العين : فلا تقبل روايته ، وفسر بمن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد^(٢) ، على أن في الصحيحين جماعة لم يرو لهم إلا راو واحد^(٣) .

احتج / المصنف : بأن الأدلة تمنع من العمل بالظن ، مثل : ﴿ وَلَا تَقْفُ [٢٣٧/١] مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٤) ، ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْزِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾^(٥) .

خولف في الظن الحاصل من قول العدل للإجماع ، فيبقى معمولاً به فيما عداه .

لا يقال : المتبع للإجماع ، وأيضاً : تأول بما المطلوب فيه العلم .
لأننا نقول : لا إجماع في غير العدل ، ودليل التأويل أيضاً الإجماع وقد انتفى ، فلا يصار إليه .

احتج أيضاً : بأن الفسق مانع بالاتفاق ، فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا

(١) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٤٠) ، شرح اللمع (٣٦٩/٢) ، البحر المحيط (٢٨٠/٤) ، فتح المغيث (٥٣/٢) ، التمهيد (١٢٢/٣) .

(٢) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٤١) ، حاشية البناني على جمع الجوامع بشرح المحلي (١٥٠/٢) ، فتح المغيث (٤٤/٢) ، البحر المحيط (٢٨٢/٤) ، شرح الكوكب المنير (٤١٠/٢) .

(٣) من هؤلاء في صحيح البخاري : مرداس الأسلمي ، لم يرو عنه غير قيس بن أبي حازم ، وفي صحيح مسلم : ربيعة بن كعب الأسلمي ، لم يرو عنه غير أبي سلمة بن عبد الرحمن . راجع مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح (ص ١٤٣) .

(٤) الإسراء آية (٣٦) .

(٥) النجم آية (٢٨) .

والكفر بأنه يجب تحقق ظن عدمهما ، والجامع دفع احتمال المفسدة .
قلت : وقد يفرق بأن البلوغ والإسلام شرطان إجماعاً ، [و]^(١) تحقق العدالة ليست شرطاً عنده ، ويجب تحقق الشرط ، ويكفي في انتفاء المانع أن الأصل عدمه ، نعم لو طالبه بوجود المقتضي كان أولى .

احتجوا^(٢) أولاً : بأن الفسق سبب للتثبيت لقوله تعالى : ﴿ إِن جَاءكُم فَاسِقٌ ﴾^(٣) ، فإذا انتفى الفسق - إذ الأصل عدمه - انتفى وجوب التثبيت .
أجاب : أنا لا نسلم أنه انتفى ، وإنما انتفى العلم به ، ولا يلزم من عدم العلم بشيء عدمه ، والمطلوب العلم بانتفائه ، ولا يحصل إلا بالخبرة بالشخص وتزكيته ، وهو يبنى على أن الأصل الفسق أو العدالة ، والظاهر أنه الفسق ؛ لأن العدالة طارئة ، ولأنه أكثر .

قالوا ثانياً : قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » يدل على العمل بكل ظاهر ، والظاهر صدقه .

أجاب : أنا نمنع ظهور صدقه ، لاستواء نسبة الصدق والكذب إليه مما لم تعلم عدالته ، ثم هو معارض بنحو ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾^(٤) ، ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾^(٥) .

قالوا ثالثاً : هو ظاهر الصدق فيقبل ، كما لو أخرج بذكاة شاة ،

(١) و : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع حجج النافين والجواب عليها في الإحكام (٢/٧٠-٧٤) .

(٣) الحجرات آية (٦) .

(٤) الإسراء آية (٣٦) .

(٥) النجم آية (٢٨) .

وطهارة ماء أو نجاسته ، ورق جاريته ، فإننا لا نشترط العدالة ونكتفي بظاهر صدقه .

أجاب : بأنه ليس محل النزاع ، إذ محل النزاع ما كان الفسق فيه مانعاً ، وما ذكرتم مقبول مع الفسق .

وأيضاً : الرواية أعلى رتبة لكونها تثبت شرعاً عاماً .

[الجرح
والتعديل

بقول الواحد
في الرواية]

قال : (مسألة : الأكثر على أن الجرح والتعديل يثبت بالواحد في

الرواية دون الشهادة .

وقيل : لا فيهما .

وقيل : نعم فيهما .

الأول : شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره .

قالوا : شهادة فيتعدد .

أجيب : بأنه خبر .

قالوا : أحوط .

أجيب : بأن الآخر أحوط ، والثالث ظاهر) .

أقول : الأكثر على أن كل واحد من الجرح^(١) والتعديل^(٢) يثبت بقول

الواحد في الرواية ، ولا بد من اثنين في الجرح وفي التعديل في الشهادة^(٣) .

(١) الجرح : هو أن ينسب إلى قائل ما يرد لأجله قوله . شرح الكوكب المنير (٢/٤٤٠) .

(٢) التعديل : هو أن ينسب إلى قائل ما يقبل لأجله قوله . المصدر نفسه .

(٣) ذكر إمام الحرمين بأنه قول المحققين ، وقد اختاره البغدادي ، والباقي ، والشيرازي ، والغزالي ، والرازي ، والآمدي ، وابن الصلاح . راجع الريهان (١/٦٢٢) ، الكفاية (ص١٢٠) ، إحكام الفصول (ص٢٩٧) ، شرح اللمع (٢/٣٧٠) ، المستصفي (١/١٦٢) ، المحصول
⇐

وعن القاضي أبي بكر : أنه يثبت بقول الواحد فيهما^(١) ، وعنه لا بد في [٢٣٨/أ] التعديل في الشهادة من اثنين^(٢) ، وهما قولان معروفان / في مذهب مالك^(٣) .
وقال قوم : لا بد من العدد في الجرح والتعديل في الرواية والشهادة^(٤) .
لنا^(٥) : أن التعديل شرط فلا يحتاج إليه إلى أكثر مما يحتاج في أصله ،
وقد اكتفي في الرواية بواحد ، وفي الشهادة باثنين .
واعلم أنه لا يفيد حتى يثبت ، وأنه لا ينقض عن أصله ولم يثبت ؛ إذ
قال جمع كثير : «يكتفى بتزكية اثنين في الزنا» .
القائل بالتعدد قال : هي شهادة بعدالته أو بفسقه ، فلا بد من التعدد
كسائر الشهادات .

أجاب : بالمعارضة ، فإنه خير فيكتفى بالواحد كسائر الأخبار .
قالوا ثانياً : اعتبار العدد أحوط ؛ لأنه يبعد احتمال [عدم]^(٦) العمل بما

-
- (ج٢/ق١/٥٨٥) ، الإحكام (٧٧/٢) ، مقدمة ابن الصلاح (ص١٣٨) .
(١) وهو اختيار القاضي . راجع الإحكام (٧٧/٢) .
(٢) ما نقله الرازي عن الباقلاني أن العدد ليس شرطاً ، ولكن الأحوط الاستظهار به . راجع
المحصول (ج٢/ق١/٥٨٥) .
(٣) المشهور في المذهب أنه لا يقبل التعديل في الشهادة إلا من اثنين . راجع المدونة (١٠٤/٤) ،
المعونة (١٥٣٨/٣) ، التفريع لابن جلاب (٢٣٩/٢) ، الكافي لابن عبد البر (ص٤٦٥) ، نشر
البنود (٥٦/٢) .
(٤) راجع الكفاية (ص١٢٠) ، شرح اللمع (٣٧٠/٢) ، المستصفي (١٦٢/١) ، الحصول
(ج٢/ق١/٥٨٥) ، مقدمة ابن الصلاح (ص١٣٨) .
(٥) راجع الأدلة في الإحكام (٧٧/٢) .
(٦) عدم : ساقطة من (أ) .

ليس بحديث .

أجيب : بأن عدم اعتبار العدد أحوط ، فإنه يبعد احتمال عدم العمل .
والمذهب الثالث ظاهر ؛ إذ يجعل المعارضة في الثاني دليلاً ، والدليل
معارضة ، فيقول : خير فيكتفى بالواحد ، فيعارض : بأنه شهادة .
أو يقال : أحوط ، فيعارض : بأن الآخر أحوط .

[ذكر سبب
الجرح
والتعديل]

قال : (مسألة : قال القاضي : يكفي الإطلاق فيهما .
وقيل : لا فيهما .

وقال الشافعي : في التعديل .

وقيل : بالعكس .

الإمام : إن كان عالماً ، إن شهد من غير بصيرة لم يكن عدلاً ، وفي
محل الخلاف مدلس .

وأجيب : بأنه قد بيني على اعتقاده ، أو لا يعرف الخلاف .

النافي : لو اكتفى لأثبت مع الشك .

أجيب : بأنه لا شك مع إخبار العدل .

الشافعي : لو اكتفى في الجرح لأدى إلى التقليد للاختلاف فيه .

العكس : العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح .

الإمام : غير العالم يوجب الشك) .

أقول : ذهب القاضي أبو بكر إلى أنه يكفي المعدل والمجرح أن يقول :

هو عدل ، أو هو ليس بعدل ، ولا حاجة إلى ذكر سبب الجرح أو العدالة^(١) .

(١) راجع إحكام الفصول (ص ٢٩٩) ، المستصفى (١/١٦٢) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٥٨٧) ،
﴿

وقال قوم : يجب ذكر السبب فيهما^(١) .

وقال الشافعي : لا بد من ذكر سبب الجرح مفسراً ؛ لاختلاف الناس في سببه ، وأما سبب التعديل فلا^(٢) .

وعكس آخرون^(٣) .

وقال إمام الحرمين : إن صدر ممن يعلم أسبابهما كفى الإطلاق ، إلا لم يكف^(٤) .

احتج القاضي^(٥) : بأن المجرح أو المعدل إن شهد من غير بصيرة بحال المزكى والمجرح ، لم يكن عدلاً ، وهو خلاف الفرض ، وما ذكر من أنه اختلف في سبب الجرح ، فرمما جرح بما ليس بمجرح .

فيقال : مهما أطلق في محل الخلاف كان مدلساً ، وذلك قاذح في عدالته .

ورد^(٦) : بأنه قد بيني الجرح على اعتقاده وإن علم الخلاف ولا يلزم

وقد اختاره الأمدى . الإحكام (٧٧/٢) .

(١) راجع المستصفى (١٦٢/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٨٧) ، الإحكام (٧٨/٢) .

(٢) راجع شرح اللمع (٣٧١/٢) ، المستصفى (١٦٢/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٨٦) ،

الإحكام (٧٨/٢) ، وقد اختاره الخطيب ونسبه إلى أبي الطيب الطبري ، وأبي داود السجستاني . راجع الكفاية (ص١٢٤، ١٣٥، ١٣٦) .

(٣) نسبه إمام الحرمين إلى الباقلاني . راجع البرهان (٦٢١/١) ، المستصفى (١٦٢/١) ،

المحصول (ج٢/ق١/٥٨٦) ، الإحكام (٧٨/٢) .

(٤) البرهان (٦٢١/١) .

(٥) راجع هذه الحجج في الإحكام (٧٨/٢) .

(٦) راجع المصدر نفسه .

تقليده فيه ، وربما بناه على اعتقاد وهو لا يعرف الخلاف ، وهو غير مدلس في الحالين . قيل^(١) : المستند الأخير مناف للفرض ؛ لأنه إذا لم يعرف الخلاف شهد من غير بصيرة وهو مردود ؛ لأنه يصير بها على اعتقاده .

احتج^(٢) النافي^(٣) : بأنه لو اكتفي بالإطلاق لأثبت ما ذكر مع الشك ، للالتباس في أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيها ، ربما جرح أو عدل بما ليس بمجرح أو معدل .

الجواب : لا نسلم أنه يثبت مع الشك ؛ لأن قول العدل يوجب الظن ، وأنه لو لم يعرف لم يقل .

احتج^(٤) الشافعي^(٥) : بأنه لو اكتفي [في الجرح]^(٦) / لأدى إلى تقليده [٢٣٩/أ] لاختلاف الناس في أسباب الجرح ، فهو في كون الحديث مردود مقلد للجراح ؛ لأنه عمل بقوله فيما رآه جارحاً ، وربما لو ذكر لم يره المجتهد جرحاً ، بخلاف العدالة فإن أسبابها لا تنضبط فيكون التقليد في أسبابها مما لا انفكاك عنه .

وفيه نظر ؛ بل لأنها ملازمة للتقوى والمروءة ، فهو مما لا يختلف فيه .
القائل بالعكس : العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع بخلاف الجرح ،

(١) القائل هو السيد . راجع النقود والردود (٢٤١/ب) .

(٢) في (أ) : احتج .

(٣) راجع الأحكام (٧٨/٢) .

(٤) في (أ) : احتج .

(٥) راجع المستصفى (١٦٢/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٥٨٦) .

(٦) في الجرح : ساقطة من (ب) .

فاحتيج إلى ذكر السبب فيها .

الإمام : لو أثبتنا أحدهما لقول غير العالم بأسبابها لأثبتناه مع الشك ،
بخلاف العالم^(١) ، والمصنف يبين المأخذ ولم يرجح .

قال : (مسألة : الجرح مقدم .

[الجرح مقدم
على التعديل]

وقيل : الترجيح .

لنا : أنه جمع بينهما فوجب ، أما عند إثبات معين ونفيه باليقين

فالترجيح) .

أقول : إذا عدل قوم شخصاً وجرحه آخرون ، فالجرح مقدم^(٢) .

وقيل : المعدل مقدم^(٣) .

وقيل : يعمل بقول الأرجح من المعدل أو المجرح^(٤) .

احتج : بأن المجرح جمع بين قول المعدل والمجرح ، فإن غاية قول المعدل
أنه لم يعلم فسقاً ولم يظنه ؛ إذ العلم بالعدم لا يتصور ، والجرح يقول :
علمت ، فلو حكمنا بقول المعدل كان المجرح كاذباً ، ولو حكمنا بفسقه لم
يلزم كذب المعدل ؛ لأنه لم ينف شيئاً معيناً ، وتكذيب العدل خلاف

(١) راجع البرهان (١/٦٢١) .

(٢) وهو رأي الجمهور . راجع الكفاية (ص١٣٢) ، إحكام الفصول (ص٣٠٩) ، المستصفي
(١/١٦٣) ، المحصول (ج٢/١٥٨٨) ، الإحكام (٢/٧٩) ، التقييد والإيضاح (ص١٣٨) ،
كشف الأسرار (٣/٢٠١) ، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/٤٤٤) ، شرح الكوكب المنير
(٢/٤٣٠) .

(٣) قال الزركشي : «حكاة الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف» . البحر المحيط (٤/٢٩٧) .

(٤) وقد اختاره وصححه ابن الوزير الصنعاني . راجع توضيح الأفكار (٢/١٦١) .

الظاهر ، فالجمع مهما أمكن أولى .

أما لو عين الجرح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني ، مثل أن يقول الجرح : قتل فلاناً يوم كذا ، ويقول المعدل : فلان حي رأيت بعد ذلك بمدة ، فالتعارض واقع لعدم إماكن الجمع ، فيصار إلى الترجيح بمزيد العدالة وبكثرة العدد .

وقيل^(١) : الضمير في قوله : (جمع بينهما) أي بين القول بتقديم الجرح والقول بالترجيح .

قال : (مسألة : حكم الحاكم المشتراط العدالة بالشهادة تعديل ، [رواية العدل عن شخص] وعمل العالم مثله .

ورواية العدل ، ثالثها المختار : تعديل إن كانت عادته أنه لا يروي إلا عن عدل ، وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية ، لجواز معارض ، ولا الحد في شهادة الزنا بعدم الذهاب لعدم النصاب ، ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم .

ولا بتدليس على الأصح ، كقول من لحق الزهري : قال الزهري ، موهماً أنه سمعه ، ومثل : وراء النهر يعني غير جيحان) .

أقول : حكم الحاكم العدل الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة بمقتضى شهادة أحد تعديل .

وعمل العالم الذي يرى العدالة في قبول الرواية بروايته تعديل^(٢) .

(١) قاله القطبي . راجع النقود والردود (٢٤٢/ب) .

(٢) راجع الكفاية (ص ١٦٦) ، المستصفى (١/١٦٣) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٥٨٩) ، الإحكام

أما لو عمل العالم على وفق حديث لم يكن حكماً بصحته^(١) .
واختلفوا في رواية العدل عن الشخص ، فقيل : تعديل^(٢) ، وقال
الأكثر : ليس بتعديل^(٣) .
[٢٤٠/١] والصحيح : إن علم / من عادة^(٤) الراوي أنه لا يروي إلا عن عدل ،
فهو تعديل ، وإلا فلا^(٥) .

وأما ترك العمل بشهادة أو رواية ، فليس جرحاً^(٦) ؛ لجواز معارض
بفقدان شرط آخر غير العدالة .

وكذلك الحدّ في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ، ليس جرحاً .
وكذا الحدّ على المسائل الاجتهادية كشرّب النبيذ ، ليس جرحاً .
وكذا اللعب بالشطرنج مما هو مختلف فيه ، لا يكون جرحاً .

← شرح الكوكب المنير (٢/٤٣٣) .

(١) راجع التقييد والإيضاح (ص١٣٩) ، الباعث الحثيث (ص٩١) .

(٢) وهو رأي بعض أهل الحديث ، وبعض الشافعية ، ورواية عن أحمد ، واختاره القاضي أبو
يعلى . راجع العدة (٣/٩٣٤) ، التمهيد (٣/١٢٩) ، التقييد والإيضاح (ص١٣٩) ، المسودة
(ص٢٥٣) .

(٣) ذكر الباقي بأنه مذهب أكثر العلماء ، وقال ابن الصلاح ، وابن كثير : «هو المذهب
الصحيح» . راجع إحكام الفصول (ص٣٠١) ، التقييد والإيضاح (ص١٣٩) ، الباعث الحثيث
(ص٩١) ، العدة (٣/٩٣٤) ، شرح الكوكب المنير (٢/٤٣٦) .

(٤) في (أ) : عاداته .

(٥) هذا التفصيل اختاره الغزالي ، والرازي ، والآمدي . راجع المستصفي (١/١٦٣) ، المحصول
(ج٢/ق١/٥٨٩) ، الإحكام (٢/٨٠) .

(٦) راجع الكفاية (ص١٤٢) ، الإحكام (٢/٨١) .

وكذلك [بعض]^(١) مسائل الأصول مثل الخلاف في البسمة ، وفي إثبات^(٢) التكوين صفة ، وإليه الإشارة بقوله : (ونحوها مما تقدم) أي نحو مسائل الاجتهاد لقوة الشبهة من الجانبين .
والعجب من المصنف ، كيف جعل الحدّ في شهادة الزنا لعدم النصاب ليس جرحاً ، ومذهبه أنه جرح .
وكذلك شرب النبيذ وإدمان الشطرنج ، كل ذلك عند مالك جرح^(٣) ، وكذا التدليس^(٤) يجرح على الأصح^(٥) ، كقول من لحق الزهري ولم يصحبه : «قال الزهري» ، فإنه يوهم أنه سمعه^(٦) .

(١) بعض : ساقطة من (أ) .

(٢) في إثبات : ساقطة من (أ) .

(٣) راجع المدونة (٧٩/٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٦٢) ، جواهر الإكليل (٢/٢٣٥) .

(٤) التدليس : مأخوذ من الدّلس ، وهو اختلاط الظلام الذي هو سبب تغطية الأشياء عن البصر . راجع توضيح الأفكار (٣٤٧/١) ، وهو ثلاثة أنواع :

تدليس الإسناد : وهو أن يروي عن لقيه ما لم يسمعه منه ، موهماً أنه سمعه منه ، أو عن عاصره ولم يلقه ، موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه .

تدليس الشيوخ : وهو أن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه ، فيسميه أو يكتبه أو ينسبه أو يصفه بما لم يعرف به كي لا يعرف .

تدليس التسوية : هو أن يجيء المدلس إلى حديث سمعه من شيخ ثقة ، عن شيخ ضعيف ، عن شيخ ثقة ، فيعمد المدلس إلى إسقاط الشيخ الضعيف ، ويجعله من رواية الثقة عن الثقة . راجع الكفاية (ص٣٩٣) ، التقييد والإيضاح (ص٩٥) ، الباعث الحثيث (ص٥٠) .

(٥) وقد ذهب إليه القاضي عبد الوهاب ، وهو الظاهر على أصول مالك . راجع النكت (٤١٨/٢) ، فتح المغيث (٢١٤/١) ، توضيح الأفكار (٣٥١/١) .

(٦) راجع الكفاية (ص٣٩٦) ، التقييد والإيضاح (ص٩٦) .

وكقول من قال : «حدثنا فلان وراء النهر» ، يعني غير جيحان ، وهو نهر بالشام^(١) ، والسامع يتوهم أنه جيحان ، ومعنى أن القول يكون موهماً لأن الشخص يقصد ذلك ؛ إذ لا نزاع في أن الثاني تدليس فادح^(٢) ، والنزاع في الأول^(٣) .

وفي الصحيحين عن جماعة من المدلسين^(٤) كقتادة^(٥) ، والأعمش^(٦) ، وسفيان^(٧) ، وغيرهم^(٨) .

(١) هو نهر عظيم عند المصبغة بالثغر الشامي ، ومخرجه من بلاد الروم ، ويصب بكفر بيا بإزاء المصبغة . راجع تهذيب الأسماء واللغات (٦٠/٣) ، ومعجم البلدان (١٩٦/٢) .
(٢) وهذا التدليس يسمى تدليس البلاد ، وهو أخف من غيره ، لكنه لا يخلو عن الكراهة ، وإن كان صحيحاً في نفس الأمر ؛ لإيهامه الكذب بالرحلة والتشبع بما لم يعط . راجع فتح المغيـث (٢٢٩/١) .

(٣) راجع التقييد والإيضاح (ص٩٧) .

(٤) راجع التقييد والإيضاح (ص٩٨) ، الباعث الحثيث (ص٥١) ، توضيح الأفكار (٣٥٣/١) .
(٥) أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قنادة الدوسي البصري التابعي ، ولد أعمى ، أجمعوا على جلالته وتوسعه واتقانه وحفظه ، سمع أنس بن مالك وخالق من التابعين ، وروى عنه جماعة من التابعين ، توفي سنة (١١٧هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٥٧/٢) ، تقريب التهذيب (٤٥٣) .

(٦) أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي مولاهم الكوفي ، شيخ المقرئين والمحدثين ، رأى أنس بن مالك وحكى عنه ، وروى عنه وعن عبد الله بن أبي أوفى ، والرجل مع إمامته كان مدلساً ، توفي سنة (١٤٨هـ) . معرفة القراء الكبار (٧٨/١) ، السير (٢٢٦/٦) .

(٧) أبو محمد سفيان بن عيينة بن أبي عمرو ميمون الهلالي الكوفي ثم المكبي ، ثقة حافظ فقيه حجة ، من تابع التابعين ، سمع الزهري وعمرو بن دينار والشعبي وخلق من التابعين ، كان ربما دلس لكن عن الثقات ، توفي سنة (١٩٨هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٢٢٤/١) ، تقريب التهذيب (٢٤٥) .

(٨) كهشيم بن بشير ، والثوري ، والحسن البصري ، وعبد الرزاق الصنعاني ، والوليد بن

قال : (مسألة : الأكثر على عدالة الصحابة .

وقيل : كغيرهم .

وقيل : إلى حين الفتن ، فلا يقبل الداخلون ؛ لأن الفاسق غير معين .

وقالت المعتزلة : عدول إلا من قاتل علياً رضي الله عنه .

لنا : ﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴾ ، « أصحابي كالنجوم » ، وما تحقق بالتواتر

عنهم من الجدد في الامتثال .

وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم .

ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم) .

أقول : إن الجمهور على أن الصحابة^(١) عدول ، فلا يسأل عن

عدالتهم ، بل هم معدلون بظاهر الكتاب والسنة^(٢) .

وقيل : هم كغيرهم ، فيحتاج إلى تعديل من لم يكن مشتهر العدالة^(٣) .

وقيل : لم يزالوا عدولا إلى حين الفتن بين عليٍّ ومعاوية ، فلا يقبل

مسلم . راجع توضيح الأفكار (١/٣٥٣) .

(١) الصحابي : من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام ، فدخل فيه من لقيه طالت جلسته أو قصرت ، ومن روى عنه أم لم يرو ، ومن غزا معه أو لم يغزو ، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه ، ومن لم يره لعارض كالعمى . الإصابة (١/١٠) .

(٢) راجع الكفاية (ص٦٣-٦٤) ، الاستيعاب (١/٩) ، إحكام الفصول (ص٣٠٣) ، شرح اللمع (٢/٣٦٤) ، البرهان (١/٦٢٦) ، المستصفى (١/١٦٤) ، المحصول (ج٢/ق١/٤٣٧) ، الإحكام (٢/٨١) ، المسودة (ص٢٩٢) .

(٣) راجع المستصفى (١/١٦٤) ، الإحكام (٢/٨١) ، البحر المحيظ (٤/٢٩٩) ، شرح الكوكب المنير (٢/٤٧٦) .

الداخلون من الطرفين^(١) ؛ لأن الفاسق غير معين ، وأما من لم يدخل فيها فبإق على العدالة .

وقالت المعتزلة : هو عدول إلا من قاتل علياً^(٢) .

لنا : ﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ﴾^(٣) الآيتين ، قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾^(٤) أي عدولاً ، وكذلك : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾^(٥) .

ومن السنة : «أصحابي كالنجوم»^(٦) ، «خير القرون قرني»^(٧) .

وأيضاً : ما تحقق عنهم بالتواتر في الجدّ في امتثال الأوامر واجتناب

(١) راجع المصادر نفسها .

(٢) راجع المصادر نفسها .

(٣) الفتح آية (٢٩) .

(٤) البقرة آية (١٤٣) .

(٥) آل عمران آية (١١٠) .

(٦) أخرجه ابن عبد البر بلفظ : «إن أصحابي عندي بمنزلة النجوم» ، وقد سبق تخريجه . راجع

(ص ٢٦٠) .

(٧) متفق عليه ، ولفظه في صحيح البخاري : «خير أمتي قرني» ، وفي صحيح مسلم : «خير

الناس قرني» ، وفي سنن أبي داود بلفظ : «أي الناس خير ؟ قال : قرني» ، وفي سنن الترمذي :

«إن خيركم قرني» ، وفي سنن النسائي : «خير أمتي قرني» . راجع صحيح البخاري بشرح فتح

الباري ، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، الحديث (٣٦٥٠-٣٦٥١، ١٤/١٣٨) ، صحيح مسلم

بشرح النووي ، كتاب فضائل الصحابة ، الحديث (٢١٠/٢٥٣٣، ٢١٦/٢٤٣٦، ١٦/٨٤-٨٩) ،

سنن أبي داود ، كتاب السنة - باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ ، الحديث (٤٤٦٥٧، ٥/٤٤) ،

سنن الترمذي - باب ما جاء في القرن الثالث ، الحديث (٢٣٢٠، ٣/٣٣٩) ، سنن النسائي - باب

الوفاء بالنذر (١٧/٧) .

النواهي ، وذلك كله يوضح عدالتهم .

وأما ما ذكر من الفسق فيحمل على الاجتهاد وتحسين الظن بهم ؛ إذ هم أولى من يحسّن الظن بهم ، وحينئذ لا إشكال ، سواء قلنا : كل مجتهد مصيب ، أو قلنا : المصيب واحد ، فإن المخطئ لا يؤخذ بخطئه ، بل له أجر واحد ، وللمصيب / أجران^(١) .

[٢٤١/أ]

[على من يطلق اسم الصحابي]

قال : (مسألة : الصحابي من رأى النبي ﷺ وآمن به ، وإن لم يرو ولم تطل .

وقيل : إن طالت .

وقيل : إن اجتمع ، وهي لفظية ، وإن ابتنى عليها ما تقدم .

لنا : تقبل التقييد بالقليل ، وكان للمشارك ، كالزيارة والحديث .

ولو حلف أن لا يصاحبه حث بلحظة .

قالوا : أصحاب الجنة ، أصحاب الحديث للملازم .

قلنا : عرف في ذلك .

قالوا : يصح نفيه عن الوافد والرائي .

قلنا : نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم .

أقول : اختلفوا في اسم الصحابي على من يطلق .

وذهب جمع الأصوليين وأكثر المحدثين إلى أن الصحابي كل مسلم رأى

النبي ﷺ وإن لم يرو عنه حديثاً ، وإن لم تطل صحبته معه^(٢) .

(١) راجع الإحكام (٨٢/٢) .

(٢) راجع صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ (١٣٥/١٤) ،

وقيل : إن طالت الصحبة فهو صحابي^(١) ، ويروى عن أنس ، وابن المسيب^(٢) .

وقيل : إن اجتمع طول الصحبة والرواية فهو صحابي ، وإلا فلا^(٣) .
والحق : أن المسألة لفظية ، وإن انبت عليها مسألة علمية وهي عدالة الصحابة .

لنا^(٤) : أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالكثير والقليل ، يقال : صحبه قليلاً وكثيراً من غير تكرار ولا نقض ، يوجب جعله للقدر المشترك دفعاً للمجاز والاشتراك ، كالزيارة والحديث فإنهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر للمتصف بالقدر المشترك .

وأيضاً : لو حلف ألا يصحب فلاناً ، فصحبه لحظة حث اتفاقاً ، ولو شرط فيه الأمران أو أحدهما لما كان كذلك .

وفيهما نظر ؛ لأن الأول إثبات اللغة بالترجيح .

والصحابي بياء النسب المخصوص في العرف بأصحاب النبي ، يخالف

العدة (٩٨٧/٣) ، الإحكام (٨٢/٢) ، البحر المحيط (٣٠١/١٤) ، الإصابة (١٠/١) ، شرح الكوكب المنير (٤٦٥/٢) ، تيسير التحرير (٦٥/٣) .

(١) راجع الكفاية (ص ١٧٠) ، المعتمد (١٧٢/٢) ، المستصفى (١٦٥/١) ، البحر المحيط (٣٠١/٤) .

(٢) راجع التقييد والإيضاح (ص ٢٨٣) ، البحر المحيط (٣٠٢/٤) ، فتح الباري (١٣٦-١٣٥/١٤) .

(٣) وهو قول عمر بن يحيى . راجع الإحكام (٨٣/٢) .

(٤) راجع الأدلة والاعتراضات عليها في الإحكام (٨٢/٢) .

الصاحب لغة ، وقد قال عليه السلام : « لا تؤذوني في أصحابي »^(١) ،
والمخاطب غير صاحب .

قالوا : إذا قيل : أصحاب الجنة وأصحاب الحديث ، فإنما يقال للملازم
لا لغيره ، ولو كان لغير الملازم لما فهم من الملازم ؛ لأن الأعم لا يشعر
بالأخص .

أجاب : بأنه فهم الملازم من العرف الجديد ؛ لأن الوضع كذلك ، ولا
يثبت مثل ذلك في الصحابي .

قالوا : الوافد على^(٢) النبي والرأي له يقال فيه ليس بصاحب ، فدلّ على
أن الصاحب ملازم ، وإلا لم ينف عن الوافد والرأي ؛ إذ الحقيقة لا تنفي .
الجواب : أن المنفي الصحبة طويلة أو مطلق الصحبة ؟ .

الثاني ممنوع ، والأول مسلم ، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم .
لا يقال : لو حلف أن زيدا ليس بصاحب عمرو ، وقد صحبه لحظة لم
يحنث .

لأننا نقول أولاً : الأيمان مبنية على العرف ، والعرف الجديد في مثله

(١) لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، وقد روى الترمذي حديثاً بهذا المعنى ، عن عبد الله بن
مغفل قال : قال رسول الله ﷺ : « الله الله في أصحابي ، لا تتخذوهم غرضاً بعدي ، فمن أحبهم
فحبني أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ، ومن آذاهم فقد آذاني ، ومن آذاني فقد آذى
الله ، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه » قال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب ، لا نعرفه إلا من
هذا الوجه » . سنن الترمذي ، كتاب المناقب - باب فيمن سب أصحاب النبي ﷺ ، الحديث
(٣٥٨/٥ ، ٣٩٥٤) .

(٢) في (أ) : عن .

للملازم .

وأيضاً : إن عنى ليس بصاحب في الحال فمسلّم ، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم ، وإن عنى ليس بصاحب في شيء من الملازمة منعناه .

قال : (مسألة : لو قال المعاصر / العدل : أنا صحابي ، احتمال [٢٤٢/١] أقول من عاصر الخلف) .

أقول إذا قال من عاصر النبي ﷺ : «أنا صحابي» ، وكان معروف العدالة ، فالظاهر صدقه للعدالة^(١) ، ويحتمل عدم الصدق لكونه متهماً بإلحاق نفسه بالمراتب الشريفة^(٢) .

وجعل ابن الصلاح أحد الطرق ما يثبت به كون الشخص صحابياً أن يقول العدل المعاصر : «أنا صحابي»^(٣) .

قال : (مسألة : العدد ليس بشرط ، خلافاً للجبائي ، فإنه اشترط [عدم اشتراط العدد في الرواية] خبراً آخر ، أو ظاهراً ، أو انتشاره في الصحابة ، أو عمل بعضهم ، وفي خبر الزنى أربعة .

والدليل والجواب : ما تقدم في خبر الواحد .

ولا الذكورة ، ولا البصر ، ولا عدم العداوة ، ولا عدم القرابة ، ولا الإكثار ، ولا معرفة نسبه ، ولا العلم بفقّه أو عربية ، أو معنى الحديث ، لقوله ﷺ : «نصر الله امرأً» ، ولا موافقة القياس ، خلافاً لأبي حنيفة) .

(١) راجع الكفاية (ص ٧٠) ، العدة (٣/٩٩٠) ، البحر المحيط (٤/٣٠٥) ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (٢/٩٤) .

(٢) نسبه الزركشي لابن القطان المحدث . راجع البحر المحيط (٤/٣٠٦) .

(٣) انظر التقييد والإيضاح (ص ٢٨٥) .

أقول : الجمهور على عدم اشتراط العدد في الرواية ، بل يقبل الواحد العدل^(١) ، خلافاً للجبائي ، فإنه اشترط أحد أمور :

إما أن يخبر عدل آخر به .

وإما أن يكون الخبر موافقاً لظاهر آية ، أو ظاهر خبر آخر .

وإما انتشار الخبر في الصحابة .

وإما عمل بعض الصحابة بموجبه^(٢) .

وعنه وعن القاضي عبد الجبار : لا بد في خبر يثبت [به]^(٣) حكم في

الزنا من أربعة^(٤) .

ومما ينظر فيه ، منع الجبائي جواز التعبد بخبر الواحد العدل واشتراطه هنا

في وجوب العمل به العدد ، إلا أن يحمل ثمة على خبر الواحد لغة ، لكن أدلته

تأباه .

قال المصنف : والدليل على عدم اعتبار العدد ، والجواب عن الأسئلة

الواردة وعن حجج المنكرين ، ما تقدم في خبر الواحد^(٥) .

فمن جانبنا : عمل الصحابة في الوقائع المختلفة المتكررة ، وإنفاذه عليه

(١) راجع إحكام الفصول (ص ٢٥٢) ، البرهان (١/٦٠٧-٦٠٨) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٥٩٩)

الإحكام (٢/٤٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٨) ، كشف الأسرار (٢/٦٧٨) ، شرح الكوكب المنير (٢/٣٦١) .

(٢) حكاة أبو الحسين البصري عن الجبائي في المعتمد (٢/١٣٨) .

(٣) به : ساقطة من (أ) .

(٤) راجع المعتمد (٢/١٣٨) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٥٩٩) .

(٥) راجع (ص ٣٥٠) .

السلام [الآحاد]^(١) لتبليغ الأحكام ، ومن جانبهم : توقفهم في قبول المنفرد ونحو ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ .

وكذا الذكورية ليست بشرط ، بل تقبل المرأة .

وكذا البصر ؛ لاتفاقهم على قبول الأعمى .

وكذا عدم القرابة ، وعدم العداوة ، فيقبل ما رواه الوالد العدل مما فيه

حق لابنه وبالعكس .

وكذا يقبل من العدل ما رواه على عدوه ، بخلاف الشهادة .

وهذا مجرد تكرار ؛ لأنه تقدم في آخر فصل العدالة^(٢) .

وكذا الإكثار من الرواية ليس شرطاً ، فتقبل رواية من لم يرو إلا حديثاً

واحداً .

ولا يشترط كونه معروف النسب ؛ إذ لا مدخل لذلك في الصدق .

ولا يشترط علم الراوي بالفقه والعربية ، أو معنى الحديث^(٣) ، لقوله

عليه السلام : «نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه ، فربّ حامل

فقه إلى من هو أفقه منه ، وربّ حامل فقه ليس بفقيه» ، أخرجه أبو داود ،

والترمذي^(٤) .

(١) الآحاد : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع (ص ٣٧١) .

(٣) راجع المحصول (ج ٢/ق ١/٦٠٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٩) .

(٤) سنن أبي داود ، كتاب العلم - باب فضل نشر العلم ، الحديث (٣٦٦٠، ٤/٦٨) ، سنن

الترمذي ، أبواب العلم - باب الحث على تبليغ السماع ، الحديث (٢٧٩٤، ٤/١٤١) وقال

الترمذي : «حديث حسن» . (٤/١٤٢) .

وروي عن مالك أنه [كان]^(١) يترك رواية الراوي إذا لم يكن فقيهاً ،
ومثله عن أبي حنيفة^(٢) .

ولا يشترط أن يكون الخبر موافقاً للقياس ، خلافاً لأبي حنيفة حيث
اشترط موافقته في رواية غير الفقيه ، ووافق على قبوله من الفقيه وإن خالف
القياس^(٣) .

قال : (مسألة : إذا قال الصحابي / قال رسول الله ﷺ ، حمل على

[قول

الصحابي قال

رسول الله ﷺ

يحمل على أنه

سمعه منه]

أنه سمع منه .

وقال القاضي : يتردد في ذلك ، فيبنى على عدالة الصحابة) .

أقول : لما فرغ من شروط الراوي ، شرع في بيان مراتب مستند

الراوي .

فبدأ بمراتب مستند الصحابي إذا قال : سمعته ، أو أخبرني ، أو حدثني
عليه السلام ، فهو خير يجب قبوله بلا خلاف^(٤) ، واختلف في مسائل منها :
إذا قال الصحابي : قال ﷺ ، حمل على أنه سمعه منه عند المالكية
وجمهور المحدثين^(٥) .

(١) كان : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٩) ، أصول السرخسي (١/٣٣٨) .

(٣) أصول السرخسي (١/١٢٩) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٠٧) ، الإحكام (٢/١٠٧) .

(٤) راجع المستصفى (١/١٢٩) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٣٧) ، الإحكام (٢/٨٦) ، فواتح

الرحموت (٢/١٦١) .

(٥) راجع الكفاية (ص ٤٥٩) ، العدة (٣/٩٩٩) ، المستصفى (١/١٢٩) ، المحصول

(ج ٢/ق ١/٦٣٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٣) ، الإحكام (٢/٨٦) ، تيسير التحرير

(٣/٦٨) ، نشر البنود (٢/٦٩) .

وقال القاضي أبو بكر : يتردد في كونه سمعه منه أو سمعه ممن يروييه عنه^(١) ، وحينئذ ينبغي قبوله على عدالة [جميع]^(٢) الصحابة .

فعلى قول الجمهور أن كلهم عدول يقبل ؛ لأنه إما سمعه منه ، أو من صحابي عدل ، وكونه يروييه عن تابعي بعيد .

وعلى قول الآخرين ، قد يروييه عن واسطة لا تعلم عدالته ، وإلا ظهر ما ذهب إليه القاضي ، لعدم ظهوره في أحد الأمرين^(٣) .

قال : (مسألة : إذا قال : سمعته أمر أو نهى .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في تحققه لذلك .

قالوا : يحتمل أنه اعتقد ، وليس كذلك عند غيره .

قلنا : بعيد) .

أقول : إذا قال الصحابي : سمعته أمر بكذا ، أو نهى عن كذا ، فالأكثر على أنه حجة^(٤) ، وبه قال أصحابنا ؛ لأن قول الصحابي العدل العارف بمدلولات الألفاظ ظاهر في تحقق كون النبي عليه السلام هو الأمر والنهي ؛ لأنه لا يجزم بما لم يعلم^(٥) .

قالوا : يحتمل أنه اعتقد ما سمعه من صيغة أمراً أو نهياً وليس كذلك ،

[قول
الصحابي أمر
بكذا ونهى
عن كذا]

(١) راجع المصادر نفسها .

(٢) جميع : ساقطة من (ب) .

(٣) راجع الإحكام (١٦/٢) .

(٤) راجع الكفاية (ص ٤٥٨) ، العدة (٣/١٠٠٠) ، إحكام الفصول (ص ٣١٧) ، المستصفي

(١٣٠/١) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٣٨) ، الإحكام (٨٧/٢) ، شرح الكوكب المنير (٤٨٣/٢) .

(٥) راجع شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٣) .

لكثرة الخلاف^(١) والوهم ، كمن يعتقد الأمر بالشيء نهياً^(٢) .

الجواب : إن ذلك وإن احتمل فبعيد ؛ لأجل العلم بالأوضاع والضبط والعدالة ، والاحتمال لا ينفي الظهور .

قال : (مسألة : إذا قال : أمرنا ، أو نهينا ، أو أوجب ، أو حرم .

[قول

الصحابي

أمرنا أو

نهينا]

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في أنه عليه السلام الأمر .

قالوا : يحتمل ذلك ، أو أنه أمر الكتاب ، أو بعض الأئمة ، أو عن

استنباط .

قلنا : بعيد) .

أقول : إذا قال الصحابي : أمرنا ، أو نهينا ، أو أوجب كذا ، أو حرم

أو أبيح ، فما بني لما لم يسم فاعله ، فعند المالكية والشافعية حجة^(٣) ؛

لظهوره في أنه عليه السلام الأمر والنهي ، والموجب والمحرم ، كما لو قال

أحد خدام الملك الكبار : أمرنا بكذا ، أو نهينا ، تبادر إلى الذهن أن الملك

هو الأمر ، وخالف الكرخي من الحنفية^(٤) محتجاً بكونه يحتمل أمر النبي عليه

السلام ، ويحتمل أن يريد به أمر الكتاب ، أو أمر بعض الأئمة ، أو يكون

(١) في (أ) : الإخلاف .

(٢) راجع الإحكام (١٨٧/٢) .

(٣) الكفاية (ص ٤٦٠) ، العدة (٣/٩٩٢) ، إحكام الفصول (ص ٣١٧) ، المستصفى

(١/١٣١) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٤٠) ، الإحكام (١٨٧/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٤) ،

نشر البنود (٧٠/٢) .

(٤) راجع تيسير التحرير (٣/٦٩) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٤٠) ، الإحكام (١٨٧/٢) ، وخالف

أيضاً إمام الحرمين . راجع البرهان (١/٦٥٠) .

عن استنباط فإنه إذا قاس فغلب على ظنه أنه مأمور به ، يجب العمل بموجبه ، فإنه يقال عما أمرنا .

الجواب : أنه احتمال بعيد لا يرفع الظهور .

قال : (مسألة : إذا قال : من السنة كذا .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في تحققها عنه ، خلافاً للكرخي) .

أقول : إذا قال الصحابي : من السنة كذا ، فالأكثر على أنه حجة ؛

لأنه ظاهر في تحقق السنة عن النبي عليه السلام^(١) ، خلافاً للكرخي ، محتجاً بأن السنة تطلق على فعل الخلفاء الراشدين^(٢) .

الجواب : أن سنة الرسول هو المتبادر عند الإطلاق ، وإنما يطلق على

[٢٤٤/١] سنة / غيره مقيد بسنة فلان .

قال : (مسألة : إذا قال : كنا نفعل ، أو كانوا .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في عمل الجماعة .

قالوا : لو كان كذلك لما ساغت المخالفة .

قلنا : لأن الطريق ظني ، كخبر الواحد النص) .

أقول : هذه المرتبة أضعف المراتب ، وهي كلها في القوة على حسب ما

رتبها المصنف ، يظهر ذلك بالاحتمالات التي أبدى في كل واحدة ؛ إذ بعضها أبعد من بعض .

(١) راجع الكفاية (ص ٤٦١) ، العدة (٣/٩٩١) ، المستصفى (١/١٣١) ، المحصول

(ج ٢/ق ١/٦٤١) .

(٢) راجع تيسير التحرير (٣/٦٩) ، الإحكام (٢/٨٨) ، وخالف أيضاً إمام الحرمين . راجع

البرهان (١/٦٤٩) .

فإذا قال الصحابي : كنا نفعل ، أو كانوا ، فالأكثر على أنه حجة^(١) ؛ لأنه ظاهر في أن الضمير للجميع ، وأنه أراد عملاً لجماعة ؛ لأن قصده الاحتجاج ولا يثبت بقول البعض ، فيكون إجماعاً^(٢) .

وقيل : لا يكون حجة^(٣) ؛ لأنه لو كان كذلك لما ساغت مخالفته اجتهاداً ؛ إذ لا تجوز مخالفة الإجماع^(٤) .

الجواب^(٥) : منع الملازمة ؛ لأن ذلك فيما طريقه قطعي ، وهنا ساغت لأن الطريق ظني ، كما تسوغ في خبر الواحد القطعي الدلالة ، فإن مخالفته سائغة بالاجتهاد لظن الطريق ، ولا يمنعه قطعية المروي .

والإمام فخر الدين جعل هذه من قبيل السنة المقررة ، وأنه ظاهر في أنهم كانوا يفعلون ذلك مع علمه^(٦) .

وقال ابن الصلاح : «إن لم يصفه إلى زمانه عليه السلام ، فهو من قبيل الموقوف ، وإلا فهو من قبيل المرفوع»^(٧) .

(١) قال الخطيب : «يكون حجة إذا كان مضافاً إلى زمن النبي ﷺ ، على وجه كان يعلم رسول الله ﷺ فلا ينكره» . راجع الكفاية (ص ٤٦٢) ، العدة (٩٩٨/٣) ، إحكام الفصول (ص ٣٢٠) ، المستصفى (١/١٣١) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٤٣) .

(٢) راجع الإحكام (١٨٩/٢) .

(٣) نسبه الباجي إلى بعض أصحاب أبي حنيفة ، ونسبه ابن الصلاح إلى الإمام أبي بكر الإسماعيلي . راجع إحكام الفصول (ص ٣٢٠) ، التقييد والإيضاح (ص ٦٨) .

(٤) راجع أدلة المخالف في الإحكام (١٨٩/٢) .

(٥) راجع الجواب على الأدلة . المصدر نفسه .

(٦) راجع المحصول (ج ٢/ق ١/٦٤٣) .

(٧) راجع التقييد والإيضاح (ص ٦٨) .

ورجحه بعض الشارحين^(١) ، بأن الكلام في كيفية الرواية عن الرسول ، لا في الإخبار عن الإجماع .

وفيه نظر ؛ لأنه في بيان مسند الصحابي .

قال : (ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ ، أو قراءته عليه ، أو قراءة غيره عليه ، أو إجازته ، أو مناولته ، أو كتابته بما يرويه .

[مستند غير
الصحابي]

فالأول أعلاها على الصحيح ، إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه قال : قال ، وحدث ، وأخبر ، وسمعت ، وقرأته عليه ، من غير تكبير ، ولا ما يوجب سكوتاً من إكراه ، أو غفلة ، أو غيرهما ، معمول به ، خلافاً لبعض الظاهرية ؛ لأن العرف تقريره .

ولأن فيه إيهام الصحة ، فيقول : حدثنا ، أو أخبرنا مقيداً أو مطلقاً على الأصح ، ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة .
وقراءة غيره عليه كقراءته) .

أقول : أما مستند غير الصحابي ، وهو المصحح لجواز روايته عن شيخه ولقبولها منه بأحد أمور ستة^(٢) :

الأول : قراءة الشيخ .

الثاني : قراءته على الشيخ .

(١) هو التستري . انظر النقود والردود (٢٤٧/ب) .

(٢) اختلفوا في عدد هذه المراتب ، فمنهم من جعلها خمسة ، ومنهم من جعلها سبعة ، ومنهم من جعلها ثمانية . راجع المستصفي (١/١٦٥) ، الحصول (ج٢/١ق/٦٤٣) ، الإلماع (ص٦٨) ، الأحكام (٢/٩٠) ، التقييد والإيضاح (ص١٥٩) ، كشف الأسرار (٣/٧٧) ، فتح المغيـث (٢/١٥١) ، شرح الكوكب المنير (٢/٤٩٠) .

- الثالث : قراءة غيره على الشيخ وهو يسمع .
 الرابع : إجازة الشيخ له أن يروي عنه .
 الخامس : أن يناوله كتاباً يروي عنه ما فيه .
 السادس : أن يكتب إليه بما يرويه عنه .
 ثم هذه الأمور على مراتب :

فقراءة الشيخ أعلى المراتب على الأصح ، وهو مختار المتأخرين من المحدثين والأصوليين^(١) .

وقيل^(٢) : هو مذهب عامة أهل المشرق^(٣) .

وذكر ابن رشد^(٤) أن مذهب مالك أن قراءته على الشيخ أعلى من قراءة الشيخ^(٥) ، وذكره ابن الصلاح عن أبي حنيفة ، وابن أبي ذئب^(٦) ، وعن

(١) راجع المصادر نفسها .

(٢) ذكره القاضي عياض وابن الصلاح وابن كثير . راجع الإلماع (ص ٧٣) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦١) ، الباعث الحثيث (ص ١٠٥) .

(٣) في (أ) : الشرق .

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المالكي القرطبي ، تفقه على ابن رزق ، وسمع الجياني وابن الفرج وابن أبي العافية ، من تلامذته القاضي عياض ، ألف : «البيان والتحصيل» ، و «المقدمات» وغيرها ، توفي سنة (٥٢٠هـ) . انظر الديباج (ص ١٢٩) ، وشجرة النور الزكية (ص ٦٢) ، والفتح المبين (ص ١٥٣) .

(٥) انظر جامع البيان والتحصيل لابن رشد (١٤٣/١٧) .

(٦) محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب ، كان من أوعية العلم ، ثقة فاضلاً قوالاً بالحق مهيباً ، سمع من عكرمة والزهرري وشعبة مولى ابن عباس وغيرهم ، وهو أقدم لقياً للكبار من مالك ، ولكن مالكاً أوسع دائرة في العلم والفتيا والحديث والإتقان ، ألف كتاباً كبيراً في السنن ، توفي سنة (١٥٩هـ) . السير (١٣٩/٧) ، العبر (١/١٧٧) .

مالك أيضاً أنهما سواء^(١) .

قال ابن الصلاح : «وهو مذهب أصحابه وأشياخه والبخاري أيضاً»^(٢) .

ثم لهذه المرتبة ألفاظ ، فللراوي أن يقول إذا قصد الشيخ إسماعه منفرداً أو مع غيره : حدثنا ، وأخبرنا ، وأنبأنا ، وقال لنا ، وسمعت .

قال القاضي عياض : «ولا خلاف في ذلك»^(٣) .

[٢٤٥/أ] قال الخطيب / البغدادي^(٤) : «وأرفعها سمعت ، ثم حدثني وحدثنا ، ثم أخبرنا ، ثم أنبأنا»^(٥) .

وهذا قبل أن يشيع تخصيص أخبرنا بما قرئ على الشيخ^(٦) .

وقال ابن الصلاح : «أخبرنا أرفع من سمعت ، من حيث أن سمعت لا

يدل على أن الشيخ رواه وخاطبه به»^(٧) .

فإن لم يقصد الشيخ إسماعه فلا يضيفه إلى نفسه ، بل يقول : حدث ، أو

(١) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٦١) .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) راجع الإلماع (ص ٦٩) .

(٤) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ، لقب بالخطيب لأنه كان خطيباً ، برع في الحديث حتى صار حافظ زمانه ، وكان ورعاً زاهداً ، أخذ الفقه عن المحاملي والقاضي الطبري ، من مؤلفاته : «تاريخ بغداد» ، «الفقيه والمتفقه» ، «الكفاية في علم الرواية» ، توفي سنة (٤٦٣هـ) .

طبقات الشافعية الكبرى (١٢/٣) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ١٦٤) .

(٥) راجع الكفاية (ص ٣٢١-٣٢٣) .

(٦) قاله ابن الصلاح في مقدمته . راجع التقييد والإيضاح (ص ١٦٠) .

(٧) المصدر نفسه .

أخبر ، وسمعته ، هذا هو المعروف عند المحدثين والأصوليين^(١) .
وذكر ابن العربي في سراج المريدين^(٢) : أن مالكاً ومحمد بن إسحاق
تهاجرا ، فقال ابن إسحاق : مالك مولى^(٣) وينتسب إلى أصبح^(٤) ، لا يكلم
حتى يرجع .

وقال مالك : ابن إسحاق يقول : حدثني فاطمة بنت المنذر^(٥) وما رآها
ولم يتصور على الحرم ، وهذا زوجها هشام بن عروة^(٦) يقسم ما كان ذلك .

(١) راجع المحصول (ج٢/ق١/٦٤٤) ، الإحكام (٩٠/٢) ، نهاية السؤل (١٩٣/٣) ، شرح
الكوكب المنير (٤٩٢/٢) .

(٢) واسم الكتاب كاملاً هو : «سراج المريدين ، وموفي سبيل المهتدين ، للاستنارة بالأسماء
والصفات ، في المقامات والحالات الدينية والدنيوية ، بالأدلة العقلية ، والشرعية ، القرآنية ،
والسنية» ، وهذا الكتاب مخطوط ، ذكر في فهرست مخطوطات دار الكتب المصرية من
(١٩٣٦-١٩٥٥/١، ٤٥٨) .

(٣) وقد اعترض القاضي عياض على ابن إسحاق فيما ذهب إليه . راجع ترتيب المدارك
(١٠٧/١) .

(٤) ذو أصبح هو الحرث بن مالك بن زيد بن قيس بن صيفي ، ينتهي نسبه إلى قحطان . راجع
التمهيد لابن عبد البر (٩٠/١) ، وذكر القاضي عياض أنهم اختلفوا في نسبه كثيراً . راجع ترتيب
المدارك (١٠٥/١) .

(٥) فاطمة بنت المنذر بن الزبير بن العوام الأسدية المدنية ، زوج هشام بن عروة ، ثقة من الثالثة
روت عن أم سلمة وعن جدتها أسماء بنت أبي بكر ، وحدث عنها زوجها هشام بن عروة ، ومحمد
ابن سوقة . تذكرة الحفاظ (١٤٤/١) ، تقريب التهذيب (٥٧٢) .

(٦) أبو المنذر هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي المدني ، حدث عنه شعبة ،
ومالك ، والثوري ، وخلق كثير ، كان ثقة ثباتاً كثير الحديث حجة ، له نحو من أربعمئة حديث ،
توفي سنة (٤٥ أو ٤٦هـ) . السير (٣٤/٦) ، تقريب التهذيب (٥٧٣) .

قال ابن العربي : وكلاهما سالم ، أما مالك فأصبحي نسباً^(١) ، وتيمي حلفاً^(٢) ، فأيهما انتسب إليه جاز .

وأما ابن إسحاق ، فليس بممتنع أن تحدث [أحداً]^(٣) وهو يسمع ، فيقول : حدثني فاطمة بما سمعها تحدث لغيره ، وذلك جائز في الحديث إجماعاً ؛ بأن يحدث رجل آخر ، أو يقول لجماعة : أحدثكم ، ويسمعه غيرهم ممن^(٤) لم يعلم به المحدث ، فيجوز للآخر أن يقول : حدثني فلان ، وأخبرني ، وسمعت^(٥) .

المرتبة الثانية : قراءته على الشيخ ، ويسمى عرضاً .

والجمهور على صحة هذه الرواية ، خلافاً للشذوذ^(٦) .

وهذا إذا كان الشيخ يحفظ ما قرئ عليه ، أو كان الكتاب بيده .

فإذا قرأ ولم ينكر الشيخ ، ولا وجد أمراً يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرها من المقدرات المانعة من الإنكار ، فهم منه عرفاً تقريره .

(١) راجع ترتيب المدارك (١٠٧/١) .

(٢) المصدر نفسه (١٠٨/١) .

(٣) أحداً : ساقطة من (ب) .

(٤) في (أ) : فمن .

(٥) ما حكى فيه ابن العربي الإجماع فيه خلاف ، فقد نقل عبد العزيز البخاري أنه إن لم يقصد الشيخ إسماعه ، فليس له أن يقول : حدثني ، ولا أخبرني ؛ لأنه لم يحدثه ولم يخبره ، وله أن يقول : سمعته يحدث فلاناً . راجع كشف الأسرار (٧٨/٣) ، وراجع الإحكام (٩٠/٢) ، نهاية السؤل (١٩٣/٣) ، شرح الكوكب المنير (٤٩٢/٢) ، وراجع الكفاية (ص٣٢٤) .

(٦) راجع الكفاية (ص٢٩٦) ، البرهان (٦٤١/١) ، المستصفي (١٦٥/١) ، المحصول

(ج٢/ق١/٦٤٤) ، الإحكام (٩٠/٢) ، الإلماع (ص٧٠) ، كشف الأسرار (٧٨/٣) .

وأيضاً : في سكوته إيهام الصحة ، وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة ، فيكفي هذا من الشيخ إذا قرأ القارئ قائلاً : أخبرك فلان ، أو قلت أخبرنا فلان ، والشيخ ساكت مصغ فاهم غير منكر^(١) .
واشترط بعض الظاهرية^(٢) ، وبعض الشافعية^(٣) إقرار الشيخ نطقاً ، بأن يقول : نعم ، أو هو كما قرأت .

[وأما ألفاظها ، فأجودها : قرأت على فلان فأقر به ، وقوله : حدثنا فلان قراءة عليه]^(٤) ، أو أخبرنا فلان قراءة عليه .

وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا فأجازه مالك^(٥) والبخاري^(٦) ، وهو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين^(٧) ، ومنعه أحمد والنسائي^(٨) ، وأجاز الشافعي أخبرنا ومنع حدثنا^(٩) ، ونقل المصنف عن الحاكم جوازه عن الأئمة الأربعة في

(١) الاكتفاء بسكوت الشيخ ذكر القاضي عياض بأنه رأي جمهور المحدثين والفقهاء والنظار .
راجع الإلماع (ص ٧٩) ، وراجع الكفاية (ص ٣١٧) ، البرهان (١/٦٤٢) ، المستصفى (١/١٦٥) الإحكام (٢/٩٠) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٤) ، كشف الأسرار (٣/٧٨) ، شرح الكوكب المنير (٢/٤٩٦) .

(٢) راجع الإحكام لابن حزم (١/٢٥٥) ، الكفاية (ص ٣١٧) ، الإلماع (ص ٧٨) .

(٣) راجع شرح اللمع (٢/٣٨٣) ، الإلماع (ص ٧٨) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٤) ، البحر المحيط (٤/٣٨٨-٣٨٩) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) .

(٥) راجع الإلماع (ص ٧١) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) ، البحر المحيط (٤/٣٩٠) .

(٦) راجع صحيح البخاري بشرح فتح الباري - باب القراءة على المحدث (١/٣٢٩) .

(٧) راجع الإلماع (ص ٧١) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) .

(٨) راجع العدة (٣/٩٧٨) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) ، البحر المحيط (٤/٣٩٠) .

(٩) راجع الكفاية (ص ٣٣٩) ، التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) ، البحر المحيط (٤/٣٩٠) .

اللفظين معاً ، ولم أفق عليه^(١) .

والذي اختاره الحاكم هو مختار ابن وهب^(٢) ، أن يقول فيما قرأ الشيخ على الراوي وحده : حدثني ، وحدثنا إن كان معه غيره ، وما قرأ على الشيخ : أخبرني ، وما قرأ عليه وهو حاضر : أخبرنا^(٣) .

ومنع سيف الدين الإطلاق ، قال : لأن ذلك مشعر بنطق الشيخ وذلك مع سكوته كذب^(٤) ، وظهره أنه لو قال : نعم ، أو هو كذلك ، جاز الإطلاق وفاقاً ، وليس كذلك ، بل هو أيضاً مختلف فيه .

[٢٤٦/١] والحق أنه أمر اصطلاحى / قال ابن الصلاح : «وتكلف الاحتجاج له من اللغة عناد»^(٥) .

وأما قراءة غيره على الشيخ وهو يسمع ؛ بأن يكون حفظ الحديث ، أو يكون الكتاب بيده ، فهي عند المصنف والأكثرين مساوية لقراءة غيره في المتفق والمختلف ، والمختار والمزيف ، وشرط عدم النكير ، وترتيب

(١) راجع فتح المغيث (١٨٥/٢) ، التبصرة والتذكرة (٣٩/٢) .

(٢) أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي مولاهم ، الحافظ الحجّة الجامع بين الفقه والحديث ، روى عن أربعمائة عالم ، منهم : مالك والليث وابن أبي ذئب وابن جريج وابن الماجشون ، وقرأ على نافع ، تفقه عن مالك والليث وابن دينار وابن أبي حازم ، وصحب مالكاً مدة عشرين سنة ، من مؤلفاته : «موطأه الكبير» ، «وموطأه الصغير» ، «وجامعه الكبير» ، «والمجالسات» ، روى عنه سحنون وابن عبد الحكم وغيرهم ، توفي سنة (١٩٧هـ) . الديباج (٤١٣/١) ، شجرة النور (ص ٥٨) .

(٣) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) .

(٤) الإحكام (٩٠/٢) .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٦٢) .

الألفاظ^(١) .

وأما المناولة^(٢) : فإن كانت مقرونة مع الإجازة ، فهي أعلى مراتب [المناولة]

الإجازة ، ولها صور :

أن يدفع^(٣) الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ، ويقول :
هذا سماعي ، أو روايتي عن فلان ، فاروه عني .

أو أجزت لك روايتي ، ثم يملكه إياه .

أو يقول : انسخه وقابل ثم رده .

وهذه المناولة قائمة مقام السماع عند مالك وأصحابه المصريين وجماعة^(٤)

وجعلها الشافعي وأبو حنيفة وأحمد منحة عنه^(٥) .

أما لو ناوله إياه وأجاز له روايته عنه لكنه لم يكنه من النسخة ، فهذا

منحط عما سبق ، وجائز له أن يروي إذا ظفر بالكتاب أو بما هو مقابل به .

وقيل لا رجحان لهذه على الإجازة المجردة الواقعة في معين^(٦) .

(١) فهي مثل القراءة على الشيخ في كل ما ذكر فيها سابقاً من خلاف ووافق وغيره .

(٢) المناولة : إعطاء الشيخ الطالب شيئاً من مرويه مع إجازته به صريحاً أو كناية . فتح المغيث

(٢٨٥/٢) ، وراجع تعريفها في كشف الأسرار (٨٨/٣) .

(٣) في (أ) : أن يرفع .

(٤) راجع الكفاية (ص ٣٦٣) ، الإلماع (ص ٧٩) ، التقييد والإيضاح (ص ١٠٨) ، كشف

الأسرار (٩٣/٣) ، فتح المغيث (٢٩١/٢) .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٨٠) ، الباعث الحثيث (ص ١١٨) ، البحر المحيط (٣٩٤/٤)

فتح المغيث (٢٩٢/٢) ، شرح الكوكب المنير (٥٠٦/٢) .

(٦) راجع الإلماع (ص ٨٢) ، التقييد والإيضاح (ص ١٨١) ، الباعث الحثيث (ص ١١٩) ، فتح

المغيث (٢٩٨/٢) .

وذهب جماعة من الحجازيين إلى رجحانها عليها^(١) .

أما لو أتى الطالب بالكتاب من عنده وقال للشيخ : هذا روايتك فناولنيه وأجزلي روايته ، فأجابه من غير أن يتحقق جميعه ، فلا تصح^(٢) .

أما المناولة مجردة عن الإجازة مقتصرأً عليها ، مع قول الشيخ : هذا من حديثي أو سماعي ، فالأكثر على عدم صحتها ، وأجازها جمع كثير من المحدثين^(٣) .

وأما ألفاظها فيقول : حدثنا وأخبرنا مناولة .

وجائز عند مالك في القسم الأول إطلاق حدثنا وأخبرنا ، واختار المتأخرون غيره^(٤) .

قال : (وأما الإجازة للموجود المعين ، فالأكثر على تجويزها . [الإجازة]

والأكثر على منع حدثني وأخبرني مطلقاً .

وبعضهم : مقيداً ، وأنبأني اتفاقاً للعرف .

ومنعها أبو حنيفة ، وأبو يوسف .

ولجميع الأمة الموجودين ، الأكثر على تجويزها لأنه مثلها .

(١) راجع المصادر نفسها .

(٢) راجع الكفاية (ص ٣٦٥) ، التقييد والإيضاح (ص ١٨٢) .

(٣) راجع المستصفي (١/١٦٦) ، الإحكام (٢/٩١) ، التقييد والإيضاح (ص ١٨٢) ، كشف الأسرار (٣/٨٨) ، الباعث الحثيث (ص ١١٩) ، فتح المغيث (٢/٣٠١) ، شرح الكوكب المنير (٢/٥٠٧) .

(٤) راجع الكفاية (ص ٣٦٩) ، الإنماع (ص ١٢٨) ، التقييد والإيضاح (ص ١٨٢) ، كشف الأسرار (٣/٩٠) ، الموقظة (ص ٥٦) ، الباعث الحثيث (ص ١١٩) ، البحر المحيط (٤/٣٩٥) ، شرح الكوكب المنير (٢/٥٠٨) .

وفي نسل فلان ، أو من يوجد من بني فلان ، خلاف واضح .
لنا : أن الظاهر أن العدل لا يروي إلا بعد علم أو ظن ، وقد أذن له .
وأيضاً : كان عليه السلام يرسل كتبه مع الأحاد وإن لم يعلموا ما فيها .
قالوا : كذب ؛ لأنه لم يحدثه .
قلنا : حدثه ضمناً ، كما لو قرأ عليه .
قالوا : ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة .
قلنا : الشهادة أكد) .

أقول : أما الإجازة^(١) بأن أجاز لشخص معين شيئاً معيناً ، مثل أن يقول : أجزت لك الكتاب الفلاني .
فقليل : لا خلاف في مثل هذا^(٢) .

وحكى الباجي الإجماع على جواز الرواية بالإجازة^(٣) .
وحكى الخلاف في العمل بها^(٤) ، ولا يصح الإجماع لمخالفة الشافعي
وأبي حنيفة وكثير من العلماء^(٥) ، وحكى المصنف المنع عن أبي يوسف^(٦) ،

(١) الإجازة : عرفها السخاوي بأنها : «إذن في الرواية لفظاً ، أو كتباً يفيد الإخبار» . فتح المغيث (٢/٢١٤) .

(٢) راجع الإلماع (ص٨٨) ، التقييد والإيضاح (ص١٧٠) ، فتح المغيث (٢/٢١٧) .

(٣) راجع إحكام الفصول (ص٣١٢) .

(٤) راجع إحكام الفصول (ص٢٨٤) .

(٥) راجع الكفاية (ص٣٥١) ، الإحكام لابن حزم (١/٢٥٦) ، المستصفي (١/١٦٦) ، الإلماع (ص٩٣) ، التقييد والإيضاح (ص١٧١) ، كشف الأسرار (٣/٨٨) ، شرح الكوكب المنير (٢/٥٠١) ، فواتح الرحموت (٢/١٦٥) .

(٦) القاضي يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي الأنصاري ، صاحب أبي حنيفة ، الفقيه المجتهد

والمروى عنه الجواز^(١) .

والحق الأول ؛ لأنه أخبره تفصيلاً ، ثم كما جازت الرواية يجب العمل بالمروى ، خلافاً للظاهرية في أنه كالمرسل^(٢) .

[٢٤٧/١] أما لو أجاز لمعين غير معين / كما لو قال : جميع مسموعاتي ، فالخلاف في هذا النوع أقوى ، والجمهور على الجواز ووجوب العمل به^(٣) .

وأما ألفاظها ، فيقول : حدثنا إجازة ، أو أخبرنا إجازة .

وحكى المصنف المنع [عن بعضهم ، ولم أره^(٤) ، ثم لا معنى له ؛ لأنه إذا أجاز الرواية بالإجازة ، فلا طريق له غير ذلك ، أما لو قال : حدثنا وأخبرنا من غير تقييد ، فالأكثر على المنع]^(٥) ، وأجازته الحافظ أبو نعيم^(٦) ، وجماعة^(٧) .

قاضي القضاة ، من مؤلفاته : «الخراج» ، و«الآثار» ، و«أدب القاضي» ، توفي سنة (١١٨٢هـ) .
راجع الفوائد البهية (ص ٢٢٥) ، السير (٥٣٥/٨) ، شذرات الذهب (٢٨٩/١) .

(١) حكاية المنع تبع المصنف فيها الآمدي . راجع الإحكام (٩١/٢) .

(٢) راجع الإحكام لابن حزم (٢٥٦/١) .

(٣) راجع البرهان (٦٤٥/١) ، المستصفى (١٦٥/١) ، الإلماع (ص ٩١) ، التقييد والإيضاح

(ص ١٧٢) ، كشف الأسرار (٩٦/٣) ، الباعث الحثيث (ص ١١٤) ، فتح المغيث (٢٣٠/٢) ، شرح الكوكب المنير (٥١٢/٢) .

(٤) حكاية السرخسي في أصوله (٣٧٨/١) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) ، وراجع القول بالمنع في الكفاية (ص ٣٦٨) ، شرح للمع

(٣٨٣/٢) ، المستصفى (١٦٥/١) ، الإحكام (٩١/٢) ، التقييد والإيضاح (ص ١٨٣) ، شرح الكوكب المنير (٥٢٣/٢) .

(٦) رواه عنه ابن الصلاح . التقييد والإيضاح (ص ١٨٣) .

(٧) راجع الكفاية (ص ٣٦٩) ، وأجازته الجويني في البرهان (٦٤٧/١) ، وأجاز السرخسي في

وحكى المصنف اتفاق المتأخرين على إطلاق أنبأنا في الإجازة من غير تقييد ، ولم أر هذا الاتفاق .

قال ابن الصلاح : «اصطلح قوم من المتأخرين على إطلاق أنبأنا في الإجازة»^(١) .

أما الإجازة لجميع الأمة الموجودين ، فقال جماعة من متأخري المالكية وغيرهم بجوازها^(٢) ، وجوزه الخطيب البغدادي ، وأبو الطيب الطبري ، وحكاها الحازمي^(٣) عن جميع من أدركه من الحفاظ^(٤) .

قال ابن الصلاح : «ولم نسمع عن أحد ممن يقتدى به أنه استعمل هذه الإجازة فروى بها ، ولا عن الشاذمة المتأخرة الذين سوغوها ؛ لأن الإجازة فيها ضعف ، وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفاً كثيراً»^(٥) .

أما الإجازة للمعدوم ، فإن كانت اتباعاً للموجود ، كما لو قال : أجزت لك ولمن يولد لك ، فقد اختلف المتأخرون فيه .

أصوله أخبرنا ، ومنع حدثنا . (٣٧٧/١) ، ونقل عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار جواز حدثنا وأخبرنا على سبيل الرخصة (٩٠/٣) .

(١) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٨٣) .

(٢) راجع الإلماع (ص ١٠٠) .

(٣) أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمداني ، الحافظ الحجّة الناقد ، شافعي المذهب ، من مؤلفاته : «الناسخ والمنسوخ» ، «عجالة المتبدي في النسب» ، توفي سنة (٥٨٤هـ) . راجع السير (١٦٧/٢١) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢١١) .

(٤) راجع الإلماع (ص ٩٩) ، التقييد والإيضاح (ص ١٧٢) ، فتح المغيث (٢/٢٣١) ، توضيح الأفكار (٢/٣١٧) .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص ١٧٣) .

وكذا إن انفرد ، كما لو قال : أجزت لمن يولد لفلان .
أجازها ابن عمروس^(١) من أصحابنا والخطيب البغدادي وجماعة ، ومنعها
آخرون ؛ لأن الإجازة في حكم الإخبار جملة بالمجاز ، ولا يصح إخبار المعدوم
ورآها الآخرون إذناً فيصح للمعدوم^(٢) .
احتج المصنف على قبول الإجازة : أن الظاهر من العدل أنه لا يروي
للمجاز إلا ما علم أو ظن صحته ، وقد أذن له ، فجازت الرواية عنه كما لو
قرأ عليه .

وأيضاً : فإنه عليه السلام كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ؛
ليعمل من يراها بموجبها ، [فلو]^(٣) لم تجز الرواية بالإجازة ، لما جاز قبول
كتبه ؛ بل الظن الحاصل من الإجازة أقوى من الظن الحاصل من الكتاب .
احتج المانع^(٤) : بأنه كذب ؛ لأنه يقول : حدثني وما حدثه .
الجواب : أنه حدثه ضمناً ، كما لو قرأ على الشيخ وأنه لم يحدثه مع
جواز الرواية ، وما ذاك إلا لتضمنه تحديث الشيخ .

(١) أبو الفضل محمد بن عبد الله بن عمروس البغدادي المالكي ، فقيهاً مالكيًا أصولياً ، درس على
ابن القصار والقاضي عبد الوهاب ، ودرس عليه الباجي ببغداد وحدث عنه هو والخطيب ، من
مؤلفاته : «مقدمة حسنة في أصول الفقه» ، و«تعليق مشهور في الخلاف» ، توفي سنة (٤٥٢هـ) .
الديباج (٢/٢٣٨) ، شجرة النور الزكية (ص ١٠٥) .

(٢) راجع الكفاية (ص ٣٦٢) ، الإلماع (ص ١٠٤) ، التقييد والإيضاح (ص ١٧٥) ، كشف
الأسرار (٣/٩٧) ، الباعث الحثيث (ص ١١٥) ، التبصرة والتذكرة (٢/٧٤) ، شرح الكوكب
المنير (٢/٥١٩) .

(٣) فلو : ساقطة من (أ) .

(٤) راجع حجج المانعين في المصادر نفسها .

قالوا ثانياً : ظن مستند إلى ما لا يجوز استناد الشهادة إليه ، فلا يجوز استناد الرواية إليه قياساً على الشهادة ، ولو قال : انقل عني جميع شهاداتي ، لم تصح .

الجواب : أمر الشهادة أكد ولذلك احتيط فيها وزيد في شروطها ، ووجب العمل بكتاب الرسول وإن لم يعلم مضمونه ، ولو شهد بمثله لم يجز عند الأكثرين ، وأصل هذا الدليل في الإحكام لمسألة أخرى ، وهي : إذا غلب على^(١) ظن الراوي رواية الحديث عن بعض الشيوخ وسماعه .

أجاز الشافعي وجماعة أن يرويه عنه ، ومنع أبو حنيفة محتجاً : بأنه حكم على المروي عنه أنه حدثه ، ولا يجوز مع عدم العلم كالشهادة .

واحتج الشافعي : بأن آحاد الصحابة كانوا يحملون كتب الرسول في

الصدقات وغيرها ، وكان / يجب على كل أحد الأخذ بها بإخبار حاملها أنه [٢٤٨/أ] كتاب الرسول ، وإن لم يكن ما فيها مسموعاً للحامل ، بل غلب على ظن الحامل أنه قول الرسول^(٢) .

وأما الكتابة للراوي ، فإن انضم إلى ذلك بأن يقول : أجزت لك ما

كتبت ، فهي مثل المناولة المقرونة بالإجازة .

وأما المجردة ، فقد أجاز الرواية بها الكثير من المتقدمين منهم : الليث^(٣)

(١) في (أ) : عن .

(٢) انتهى ما نقله الشارح عن الآمدي بتصرف . راجع الإحكام (٩٢/٢) ، وراجع ما ذكره الآمدي من أقوال في المعتمد (١٤٢/٢) ، المستصفي (١٦٧/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦٧) كشف الأسرار (١٠٥/٣) .

(٣) أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي مولاها المصري ، من تابعي التابعين ،

وكثير من المتأخرين ، وجعلها قوم أقوى من الإجازة .

ويكفي معرفة المكتوب إليه خط الكاتب وإن لم تشهد به بينة ، ومنهم من لا يعتمد مع الغيبة على الخط ، وأجاز الليث أن يقول فيها : حدثنا ، وأخبرنا ، والمختار أن يقول : كتب إلي فلان ، قال : حدثنا فلان^(١) .

قال : (مسألة : الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف .

[نقل الحديث
بالمعنى]

وقيل : بلفظ مرادف ، وعن ابن سيرين منعه .

وعن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء ، وحمل على المبالغة في

الأولى .

لنا : أنهم نقلوا عنه أحاديث كثيرة في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ، ولم ينكره أحد .

وأيضاً : ما روي عن ابن مسعود وغيره أنه قال ﷺ كذا أو نحوه .

وأيضاً : أجمع على تفسيره بالعجمية ، فالعربية أولى .

وأيضاً : المقصود المعنى قطعاً وهو حاصل .

قالوا : قال : «نضر الله امرأ» .

قلنا : دعا له لأنه الأولى ، ولم يمنعه .

سمعت خلقاً كثيراً منهم عطاء وابن أبي مليكة والزهري وهشام بن عروة ، وروى عنه خلق كثير منهم : ابن لبيعة وابن وهب وابن المبارك ويحيى بن يحيى الليثي وغيرهم ، أجمع العلماء على إمامته وعلو مرتبته في الفقه والحديث ، توفي سنة (١٧٥هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٧٣/٢) ، السير (١٣٦/٨) .

(١) نقله الشارح عن ابن الصلاح بتصريف . التقييد والإيضاح (ص ١٨٥) ، وراجع الموضوع في الإلماع (ص ٨٣) ، الإحكام (٩١/٢) ، الباعث الحثيث (ص ١٢٠) ، التبصرة والتذكرة (١٠٦/٢) .

قالوا : يؤدي إلى الإخلال لاختلاف العلماء في المعنى وتفاوتهم ، فإذا قدر ذلك مرة أو مرتين ، اختل ذلك بالكلية .

قلنا : الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء) .

أقول : اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمواقع الألفاظ ، وأما غيره فلا يجوز له اتفاقاً^(١) ، ثم الأكثر على الجواز^(٢) ، ومنع بعض المحدثين ، وبعض الأصوليين ، وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية^(٣) .

ثم هذا الخلاف لا يجري فيما تضمنته الأمهات ، فليس لأحد أن يغير شيئاً من كتاب مصنف ويثبت بدله لفظاً آخر بمعناه ، ثم هؤلاء لم يختلفوا أن الأولى نقله بلفظه ، واستحب بعضهم^(٤) أن يتبعه بأن يقول : أو كما قال ، ومن كان يقول ذلك ابن مسعود ، وأبو الدرداء^(٥) ، وأنس^(٦) .

(١) راجع الكفاية (ص ٢٣٢) ، العدة (٩٦٨/٣) ، إحكام الفصول (ص ٣١٤) ، شرح للمع (٣٧٦/٢) ، المستصفى (١٦٨/١) ، الإلماع (ص ١٧٤) ، الإحكام (٩٣/٢) ، التقييد والإيضاح (ص ٢٠٩) ، كشف الأسرار (١١١/٣) .

(٢) راجع الكفاية (٢٣٣) ، العدة (٩٦٩/٣) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٦٧) .

(٣) راجع المصادر نفسها ، ونسب الباجي إلى مالك المنع ، ونقله القاضي عياض أيضاً . إحكام الفصول (ص ٣١٥) ، الإلماع (ص ١٧٨) .

(٤) أي ابن الصلاح ، والكلام الذي يأتي لاحقاً نقله الشارح عنه ، راجع التقييد والإيضاح (ص ٢١٠) .

(٥) عومر بن قيس بن زيد الأنصاري الخزرجي ، واختلف في اسم أبيه ، أسلم يوم بدر ، شهد أحداً وأبلى فيها ، وكان رضي الله عنه أحد الحكماء والعلماء الفضلاء ، تولى قضاء دمشق في خلافة عمر رضي الله عنه ، توفي سنة (٣٢٢هـ) ، وقيل : (٣١١هـ) . الاستيعاب (١٥/٣) ، السير (٣٣٥/٢) .

(٦) ذكره الخطيب في الكفاية (ص ٢٤١) .

قال الخطيب : «والصحابة أرباب اللسان وأعلم الخلق بمعاني الكلام ، ولم يكونوا يقولون ذلك إلا تخوفاً من الزلل ، لمعرفتهم بما في الرواية بالمعنى من الخطر»^(١) .

وقيل : إنما يجوز بلفظ مرادف فقط^(٢) ، وهذا يغاير القول بالجواز مطلقاً لأن الترادف من خواص المفرد ، وليس إلا جعل لفظه مكان أخرى .
وروي عن مالك أنه كان يشدد في نحو الباء والتاء من بالله وتالله ، فلا يجعل أحدهما مكان الآخر^(٣) ، وحمل تشديده على أن المبالغة في أن الأولى نقله بلفظه ، لا أنه يجب^(٤) ؛ لأنه ممن نقل عنه الجواز^(٥) .

احتج : بأنا نقطع أنهم نقلوا عنه عليه السلام أحاديث في وقائع متحدة [٢٤٩/أ] بألفاظ / مختلفة ، والذي صدر منه عليه السلام لفظ واحد والباقي بالمعنى ، وتكرر وشاع ولم ينكر أحد ، فكان إجماعاً على جوازه .
واحتمال أن يكون كرر الحديث في ذلك الموطن بألفاظ مختلفة ، فروى كل واحد ما سمع بعيد .

لا يقال : كل منهم يعتقد أن الصادر من النبي عليه السلام هو اللفظ الذي رواه فلم ينقل بالمعنى ، لأننا نقول : موضوع الحجة قبول الآخرين من

(١) انتهى ما نقله الشارح عن الخطيب من الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٣٤/٢) .
(٢) راجع المعتمد (١٤١/٢) ، المستصفي (١٦٨/١) ، الإحكام (٩٣/٢) ، شرح الكوكب المنير (٥٣٢/٢) ، وهو اختيار الخطيب . راجع الكفاية (ص٢٣٢) .
(٣) راجع الكفاية (ص٢١٣) ، الإلماع (ص١٧٩) .
(٤) راجع إحكام الفصول (ص٣١٥) ، الإلماع (ص١٧٩) .
(٥) راجع الكفاية (ص٢٤٥) .

غير نكير ، مع علمهم أن بعضها بالمعنى .

وأيضاً : روي عن ابن مسعود أنه قال : قال ﷺ كذا أو نحوه^(١) ،
وذلك صريح بعدم الجزم باللفظ ، وأن المروي هو المعنى ، ولم ينكر .
وقد يقال : لا يلزم من جوازه عند شك الراوي وتبينه ذلك أن يجوز
مطلقاً .

وأيضاً : أجمع على تفسيره بالعجمية ، ولا يجوز تبديل شيء منه بمعناه
ولا بمرادفه ، وفرق بين ما نقل على أنه كلام النبي عليه السلام ، وما نقل
على أنه تفسير له .

وأيضاً : المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ ، ولذلك
أخبر الله تعالى عن الأمم السابقة بمقالات وأنهم قالوها وليست بهذا اللسان
قطعاً ، وللمخالف أن يمنع للتبرك بلفظه عليه السلام وغير ذلك .
قالوا : قال عليه السلام : «نضر الله امرأً»^(٢) الحديث ، ولا يكون مؤدياً
له كما سمعه إلا إذا نقله بلفظه .

والجواب : المنع ، ولو سلم فلا يفيدكم ؛ لأنه دعا لمن نقله بلفظه لأنه
فعل الأولى ، ولم يمنع منه .

قالوا ثانياً : تجويز ذلك يؤدي إلى الاختلاف ، فإننا نقطع باختلاف
العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم ، فإذا قدر اللفظ بالمعنى مرتين وثلاثاً ووقع

(١) رواه ابن ماجه وأحمد بلفظ آخر . راجع سنن ابن ماجه ، كتاب العلم - باب التوقي في
الحديث عن رسول الله ﷺ ، الحديث (١٠/١، ٢٣) ، وراجع المسند (٣٤/٢) .
(٢) سبق تخريجه .

[تكذيب
الأصل الفرع]

في كل مرة أدنى تغيير ، حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود .
الجواب : أن الكلام فيمن نقل المعنى سواء ، من غير تغيير أصلاً .
قال : (مسألة : إذا كذب الأصل الفرع سقط ، لكذب واحد غير
معين ، ولا يقدح في عدالتهما ، فإن قال : لا أدري ، فالأكثر يعمل به
خلافاً لبعض الحنفية ، ولأحمد قولان .

لنا : عدل غير مكذب ، كالموت والجنون ، واستدل : بأن سهيل بن
أبي صالح روى عن أبيه ، عن أبي هريرة ، أن رسول الله ﷺ قضى باليمين
مع الشاهد ، ثم قال لربيعة : لا أدري ، فكان يقول : حدثني ربيعة عني .
قلنا : صحيح ، فأين وجوب العمل .

قالوا : لو جاز لجاز في الشهادة .

قلنا : الشهادة أضيق .

قالوا : لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ونسي .

قلنا : يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم الشافعي) .

أقول : [٢٥٠/١] إذا روى عدل عن عدل ثم كذب الأصل الفرع / في روايته عنه ،
فالاتفاق على أنه لا يعمل به^(١) ؛ لأن أحدهما كاذب قطعاً فلا نعرفه ، ولا
يقدح في عدالتهما ؛ لأن عدالة كل واحد منهما مظنونة ، وشك في أنه هو
الكاذب أو الآخر ، والشك لا يرفع الظن ، وتظهر ثمره ذلك فيما لو انفرد

(١) راجع الكفاية (ص ١٦٨) ، إحكام الفصول (ص ٢٦٩) ، شرح اللمع (٢/٣٨٢) ، البرهان
(١/٦٥١) ، المستصفي (١/١٦٧) ، المحصول (ج ٢/١٠٤/٦٠٤) ، الإحكام (٢/٩٦) ، التقييد
والإيضاح (ص ١٤٧) ، كشف الأسرار (٣/١٢٤) ، شرح الكوكب المنير (٢/٥٣٧) .

كل واحد منهما برواية خير فإنه يقبل ، نعم لو شهدا معاً بشيء واحد كان محل نظر .

أما لو قال الأصل : لا أدري أرويته أم لا ؟ .

فالأكثر على أنه يعمل به ، وروي عن مالك والشافعي وأحمد في أحد قوليهِ^(١) ، وخالف بعض الحنفية^(٢) .

لنا : أنه عدل لم يكذبه الأصل فوجب العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن ، بجامع عدم التكذيب ، وما يجوز في الميت من أنه لو كان حياً لصدقه معارض ، لجواز أن يكذبه فيتساقط ويبقى عدم التصديق وعدم التكذيب المساوي للمصرح به ، واستدل : بأن سهيل بن أبي صالح^(٣) روى عن أبيه^(٤) عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ، ثم قال لربيعة : لا أدري ، فكان [ربيعة]^(٥) إذا روى يقول : حدثني ربيعة عني ولا ينكره

(١) راجع المصادر نفسها ، وانظر العدة (٣/٩٥٩) ، التمهيد (٣/١٢٥) .

(٢) وهو منسوب لأبي حنيفة ، وأبي يوسف ، والكرخي . راجع أصول السرخسي (٣/٢) ، كشف الأسرار (٣/١٢٥) .

(٣) أبو يزيد بن أبي صالح ذكوان السمان ، مولى جويرية بنت الأحس الغطفانية ، وهو معدود في صغار التابعين ، وكان من كبار الحفاظ إلا أنه مرض مرضاً غير حفظه ، توفي سنة (١٤٠هـ) . تاريخ الدارمي (٢٤٥) ، السير (٥/٤٥٨) ، تقريب التهذيب (٢٥٩) .

(٤) أبو صالح ذكوان بن عبد الله مولى أم المؤمنين جويرية الغطفانية ، من كبار العلماء بالمدينة وكان يجلب الزيت والسمن إلى الكوفة ، ولد في خلافة عمر رضي الله عنه ، وسمع من سعد بن أبي وقاص وعائشة وأبي هريرة وابن عباس وعبد الله بن عمر ومعاوية وغيرهم ، وكان ثقة ثباتاً ، توفي سنة (١٠١هـ) . السير (٥/٣٦) ، التقريب (٢٠٣) .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو خطأ ، والصحيح سهيل وليس ربيعة ، فقد قال أبو داود عن

أحد ، أخرجه أبو داود^(١) .

الجواب : أنه لا يدل على وجوب العمل به ، نعم يدل على جواز رواية ما هذا شأنه .

فإن قيل : قد عمل به مالك والشافعي وأحمد^(٢) .

قلنا : لرواية جعفر بن محمد^(٣) ، عن أبيه^(٤) ، عن جابر^(٥) .

عبد العزيز قال : فذكرت ذلك لسهيل فقال : أخبرني وهو عندي ثقة ، أني حدثه إياه ، ولا أحفظه . قال عبد العزيز : وقد كان أصابت سهيلاً علة أذهبت بعض عقله ، ونسي بعض حديثه ، فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عن أبيه . راجع سنن أبي داود (٣٤/٤) .

(١) سنن أبي داود ، كتاب الأفضية - باب القضاء باليمين والشاهد ، الحديث (٣٤/٤، ٣٦١٠) وقال الترمذي : «حديث حسن غريب» . راجع سنن الترمذي ، كتاب الإحكام - باب ما جاء في اليمين والشاهد ، الحديث (٣٩٩/٢، ١٣٥٨) .

(٢) راجع المعونة (١٥٤٧/٣) ، المغني لابن قدامة (١٣٢/١٤) .

(٣) أبو عبد الله جعفر الصادق ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه القرشي الهاشمي ، وأمّه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، كان يمقت الرفضة ويغضب منهم إذا علم تعرضهم لجدّه أبي بكر ، وقد أدرك بعض الصحابة ، وينقل عنه قوله : «من زعم أني إمام معصوم مفترض الطاعة فأنا منه برئ ، ومن زعم أني أبرأ من أبي بكر وعمر فأنا منه برئ» ، وكان ثقة مأموناً عاقلاً حكيماً ورعاً فاضلاً ، توفي سنة (١٤٨ هـ) . تاريخ الدارمي (٨٤) التمهيد لابن عبد البر (٦٦/٢) ، السير (٢٥٥/٦) .

(٤) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنه وشهره بالباقر ، من بقر العلم أي شقّه فعرف أصله وخفيه ، وقد كان إماماً مجتهداً كبير الشأن ، وأمّه هي أم عبد الله بنت الحسن بن علي ، وهو أحد الأئمة الاثني عشر الذين يجعلهم الشيعة الإمامية وتقول بعصمتهم ويعرفتهم بجميع الدين ، ويعد من فقهاء التابعين بالمدينة ، ثقة فاضل ، توفي سنة (١١٤ هـ) . السير (٤٠١/٤) ، التقريب (٤٩٧) .

(٥) هو الصحابي الجليل جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري السلمي من بني سلمة ،

قال الترمذي : «وهو أصح»^(١) ، أو لغير ذلك من الطرق^(٢) .
قالوا : لو جاز لجاز في الشهادة ، لكن شهادة الفرع لا تقبل مع نسيان
الأصل .

الجواب : منع الملازمة ؛ لأن باب الشهادة أضيق^(٣) .
قالوا : لو عمل^(٤) بروايته مع نسيان الأصل ، لعمل الحاكم بحكمه إذا
شهد شاهدان بحكم في قضية والحاكم قد نسي حكمه^(٥) .
الجواب : منع بطلان التالي ؛ ذا يجب عليه أن ينفذ ذلك الحكم عند
مالك^(٦) ، وأحمد^(٧) ، وأبي يوسف^(٨) .

أحد المكثرين عن النبي ﷺ ، له ولأبيه صحة ، روي عنه أن أباه منعه شهود بدر واحد ، ثم شهد
مع الرسول ﷺ تسعة عشر غزوة ، وكانت له حلقة في المسجد يؤخذ عنه العلم ، توفي سنة (٧٤هـ)
وقيل : (٧٨هـ) . الاستيعاب (١/٢٢٢) ، الإصابة (١/٢١٤) .

(١) راجع علل الترمذي الكبير ، الرقم (٣٦٠) ، ص (٢٠٢) .
(٢) الحديث مروى بعدة طرق عن أبي هريرة ، وعلي ، وجابر بن عبد الله ، وابن عمر ، وابن
عباس . راجع سنن الترمذي (٢/٣٩٩) ، علل الترمذي الكبير (ص ٢٠٠) ، التمهيد لابن عبد البر
(٢/٣٤) .

(٣) باب الشهادة أضيق من باب الرواية ؛ لأنه اعتبر فيها الحرية والذكورة والعدد ، وامتناع
العنقة ، وامتناع الحجاب ، وعينوا لها لفظ أشهد دون أعلم . راجع شرح العضد (٢/٧١) ،
وراجع ما ذكره التستري في النقود والردود (١/٢٥٠) .

(٤) في (أ) : تحمل .

(٥) قال التستري : «الجامع كون كل منهما راويا مع نسيان الأصل» . النقود والردود (١/٢٥٠) .

(٦) راجع التفريع لابن الجلاب (٢/٢٤٦) .

(٧) راجع شرح منتهى الإرادات (٣/٤٩٩) ، المعني لابن قدامة (١٤/٥٧) .

(٨) علي رأي محمد بن الحسن ، وليس على رأي أبي يوسف كما ذكر الشارح . راجع أصول

وإنما يلزم الشافعية^(١) ، ولهم أن يعرفوا بما مرّ ؛ لأن الشهادة يوهنها ما لا يوهن الرواية ، فشهادتهم أوهنها نسيان القاضي .

قال : (مسألة : إذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد ، فإن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل ، وإلا فالجمهور تقبل ، وعن أحمد روايتان .

[انفراد العدل
بزيادة لا
تخالف
المزيد عليه]

لنا : عدل جازم فوجب قبوله .

قالوا : ظاهر الوهم فوجب رده .

قلنا : سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع بعيد ، بخلاف سهوه عما سمع فإنه كثير .

فإن تعدد المجلس قبل باتفاق .

فإن جهل فأولى بالقبول .

ولو رواها مرة وتركها مرة فكروايتين .

وإذا أسند وأرسلوه ، أو رفعه ووقفوه ، أو وصله وقطعوه

فكالزيادة) .

[٢٥١/١] أقول : / إذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف المزيد عليه^(٢) ، كما لو روى

السرخسي (٣/٢) ، كشف الأسرار للنسفي (٧٧/٢) .

(١) راجع نهاية المحتاج للرملي (٢٤٧/٨) ، الإحكام (٩٨/٢) ، وراجع اعتراض ابن السبكي على المصنف في إلزامه الشافعية . رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب (٣٩٣/١) .

(٢) راجع المسألة في الكفاية (ص ٤٦٤) ، المعتمد (١٢٨/٢) ، العدة (١٠٠٤/٣) ، شرح اللمع

(٣٤١/٢) ، البرهان (٦٦٢/١) ، أصول السرخسي (٢٥/٢) ، المستصفى (١٦٨/١) ، المحصول

(ج٢/ق١/٦٧٧) ، الإحكام (٩٨/٢) ، التقييد والإيضاح (ص ١١٠) ، كشف الأسرار شرح

الجماعة أنه دخل البيت ، وانفرد واحد بأنه دخل وصلى بأن اتحد المجلس ، فإن كان من لم يرو الزيادة انتهوا إلى عدد لا يتصور ذهولهم عادة عن تلك الزيادة لم تقبل ؛ لأنه أولى بالذهول والغلط منهم ، وإن لم يبلغوا هذا العدد ، فقال جمع من الفقهاء والمتكلمين : يجب قبولها^(١) ، خلافاً لأحد قولي أحمد^(٢) وبعض المحدثين^(٣) ؛ لأن الراوي عدل ثقة وقد جزم بالرواية فيجب القبول ، وعدم رواية الغير لا يقدح ؛ لجواز أن يكون دخل في أثناء المجلس ، أو خرج في أثناءه ، أو طرأ له^(٤) ما أشغله من عطاس أو نعاس أو ألم أو غفلة ، أو نسي بعدما سمع .

قال الآخرون^(٥) : هو أولى بإضافة الوهم إليه لوحدثه وتعددتهم ، فقد يكون توهم أنه سمع ولم يسمع .

الجواب : أن سهو الإنسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد ، بخلاف سهوه عما سمع ؛ فإن ذهول الإنسان عما يجري بحضوره كثير الوقوع .

أما لو تعدد المجلس ، بأن يكون المنفرد روايته عن مجلس آخر غير مجلس

المنار (١٠٨/٢) .

(١) هذا التفصيل نقله عن الآمدي في الإحكام (٩٨/٢) ، وقد أورد ما يماثله تقريباً أبو الحسين البصري في المعتمد (١٢٨/٢) ، والإمام في المحصول (ج٢/١/٦٧٧) .

(٢) راجع العدة (١٠٠٧/٣) .

(٣) راجع الكفاية (ص٤٦٥) ، العدة (١٠٠٧/٣) ، التقييد والإيضاح (ص١١٠) ، البحر

المحيط (٣٣٦/٤) .

(٤) في (أ) : لها .

(٥) وهم القائلون بعدم قبولها . راجع الإحكام (٩٩/٢) .

الباقين ، فلا خلاف في قبول روايته ، فإن جهل كون المجلس واحد أو متعدد فأولى بالقبول مما إذا اتحد لاحتمال التعدد ، هكذا في الإحكام^(١) ، وقريب منه في المحصول^(٢) ، والمصنف لم يقيد كون الزيادة لا تخالف المزيد عليه ، هذا تفصيل الأصوليين .

وأما تفصيل المحدثين فمن وجه آخر .

قال الخطيب : «الجمهور من الفقهاء والمحدثين أن الزيادة من الثقة مقبولة إذا انفرد بها ، كان ذلك منه بأن رواه مرة ناقصاً ومرة بالزيادة ، أو من غيره ، وردها قوم من المحدثين مطلقاً ، وقبلها قوم من غيره وردوها منه»^(٣) .

واختار ابن الصلاح ، أن الزيادة إن كانت منافية لما رواه سائرهم طرحت ، وإن لم تناف ولم تخالف فهي كالحديث [الذي]^(٤) تفرد برواية جملته ثقة^(٥) ، وادعى الخطيب الاتفاق على قبولها ، وما كان بين هاتين المرتبتين مثل زيادة نقطة لم يذكرها سائر الرواة ، مثل ما انفرد به مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر ، أن النبي عليه السلام : «فرض زكاة الفطر من رمضان على كل حرّ أو عبد ، ذكر أو أنثى من المسلمين»^(٦) .

(١) راجع الإحكام (٩٨/٢) .

(٢) راجع المحصول (ج٢/٢ق/١٦٧٧) .

(٣) نقله من الكفاية بتصرف (ص٤٦٤) .

(٤) الذي : ساقطة من (أ) .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص١١٠-١١١) .

(٦) رواه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة . راجع الموطأ بشرح تنوير الحوالك (١/٢٦٧) ، والحديث متفق عليه . راجع صحيح البخاري بشح فتح الباري ، كتاب الزكاة - باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين ، الحديث (١٥٠٤، ١٣٩/٧) ، وصحيح مسلم بشرح النووي ،

قال الترمذي : «انفرد مالك بزيادة من المسلمين»^(١) .

وروى عبيد الله بن عمر^(٢) ، وأيوب^(٣) وغيرهما ، عن نافع ، عن ابن عمر بدونها^(٤) .

وأخذ بالزيادة الشافعي وأحمد وغير واحد واحتجوا بها^(٥) .

كتاب الزكاة - باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير ، الحديث (٥٧/٧، ٩٨٤/١٢) .
(١) راجع سنن الترمذي ، باب ما جاء في صدقة الفطر ، الحديث (٩٢/٢، ٦٧١) ، وأما دعوى
انفراد مالك بزيادة من المسلمين ، فقد اعترض عليها ابن عبد البر ، والنووي ، وابن حجر . راجع
التهميد لابن عبد البر (٣١٢/١٤) ، شرح النووي على الصحيح (٦١/٧) ، فتح الباري
(١٣٨/٧) .

(٢) أبو عثمان عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله
عنه المدني ، من صغار التابعين ، سمع من سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد والزهرري ونافع وخلقاً
من التابعين ، وروى عنه جمع من التابعين كأيوب السختياني وابن جريج ، ثقة ثبت ، من سادات
المدينة وأشرف قريش فضلاً ، وعلماً ، وشرفاً ، وحفظاً ، وإتقاناً ، توفي سنة (١٤٧) ، وقيل :
١٤٥ ، وقيل : (١٤٤ هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٣١٣/١) ، السير (٣٠٤/٦) ، تقريب
التهذيب (٣٧٣) .

(٣) أبو بكر أيوب بن كيسان العنزري مولا هم البصري ، لقب بالسختياني لأنه كان يبيع
السختيان بالبصرة ، سمع ابن سيرين وسالم ونافع وابن مليكة وغيرهم من التابعين ، وروى عنه جماعة
التابعين وتابعي التابعين ، كمالك والثوري وابن عيينة وغيرهم ، وهو من كبار التابعين ، ثقة ثبت
حجة كثير العلم ، وسئل ابن المديني عن أصحاب نافع فقال : «أيوب وفضله ، ومالك وإتقانه ،
وعبيد الله وحفظه» ، توفي سنة (١٣١ هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (١٣١/١) ، السير (١٥/٦)
تقريب التهذيب (١١٧) .

(٤) راجع صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الزكاة - باب زكاة الفطر على المسلمين من
التمر والشعير ، الحديث (٥٩/٧، ١٤، ١٣/٩٨٤) .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص ١١١) ، نهاية المحتاج (١٠٨/٣) ، شرح منتهى الإرادات
(٤١١/١) ، المعني لابن قدامة (٢٨٣/٤) .

ومنه حديث : «جعلت لنا الأرض مسجداً ، وجعلت لنا تربتها
[٢٥٢/أ] طهوراً»^(١) ، انفرد أبو مالك الأشجعي^(٢) بزيادة تربتها ، ورواه الباقون /
«وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً»^(٣) .

فهذا يشبه الأول من حيث [إن ما رواه الجماعة عموم ، وما رواه المنفرد
خصوص ، ويختلف الحكم بسببهما^(٤) ، ويشبه الثاني من حيث إنه لا ينافي
المزيد عليه]^(٥) .

قال^(٦) : «وأما زيادة الوصل مع الإرسال»^(٧) ، فإن بين الوصل
والإرسال من المخالفة نحو ما ذكرناه ، ويزداد بأن الإرسال نوع قدح في
الحديث فيقدم ، كما يقدم الجرح على التعديل .

ويجاب : بأن الجرح يقدم لما فيه من زيادة العلم ، والزيادة هنا مع من

(١) رواه مسلم . صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، الحديث
(٤/٥٠٢٢/٤) .

(٢) سعد بن طارق بن أشيم الأشجعي التابعي الكوفي ، سمع من أبيه وهو صحابي ، ومن أنس
وعبد الله بن أبي أوفى ، وروى عنه الثوري وأبو عوانة ويزيد وغيرهم ، اتفقوا على توثيقه ، توفي في
حدود (١٤٠هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (١/٢١١) ، السير (٦/١٨٤) ، تقريب التهذيب
(٢٣١) .

(٣) متفق عليه . انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب التيمم ، الحديث
(٢٠٥٨، ٢٠٥٥/٢، ٣٣٥) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ،
الحديث (٥/٥٠٢٣/٥) .

(٤) راجع بداية المجتهد مع الهداية (٢/١٤٨) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٦) أي ابن الصلاح . راجع التقييد والإيضاح (ص ١١٢) .

(٧) راجع تعريف الوصل والإرسال في التقييد والإيضاح (ص ٦٥-٧١) .

وصل»^(١) .

ومما ينبغي أن يعرف الفرق بين الشاذ^(٢) وزيادة الثقة ؛ لأن الشذوذ [الفرق بين الشاذ وزيادة الثقة] قدح ، قال الشافعي : «ليس الشذوذ أن يروي الثقة ما لا يرويه غيره ، بل أن يخالف ما رواه ما روى الناس»^(٣) .

خلافاً لمن فسره بما انفرد به الثقة ولا يعرف عند غيره^(٤) ؛ إذ في الصحيحين من هذا القبيل أحاديث ، وقيل منها : «إنما الأعمال بالنيات»^(٥) ، وحديث : [«نهى عن»^(٦) بيع الولاء»^(٧) .

و[اختار]^(٨) ابن الصلاح أن ما انفرد به ، إن كان مخالفاً لما رواه من هو أحفظ منه وأضبط ، كان ما انفرد به شاذاً مردوداً ، وإن لم يخالف ما رواه غيره ، فإن كان ضابطاً قبل ولا يقدر انفراده ، وإن كان لم يكن موثقاً

(١) انتهى كلام ابن الصلاح (ص ١١٢) .

(٢) راجع تعريف الشاذ في الموقظة (ص ٤٢) .

(٣) نقله ابن الصلاح عن يونس بن عبد الأعلى ، عن الشافعي . التقييد والإيضاح (ص ١٠٠) .

(٤) وهو تفسير الحاكم للشاذ . راجع التقييد والإيضاح (١٠٠) .

(٥) متفق عليه ، صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب بدء الوحي ، الحديث الأول (٢٨/١) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الإمارة - باب إنما الأعمال بالنيات ، الحديث (١٥٥/١٣، ١٩٠٧/٥٣) .

(٦) ما بين المعقوفتين ليس واضحاً في (أ) .

(٧) الولاء : هو ميراث يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه ، أو بسبب عقد المولاة . التعريفات (ص ٢٥٥) ، والحديث متفق عليه . انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب العتق وفضله - باب بيع الولاء وهبته ، الحديث (٢٥٣٥/١٠، ٢٦٠/١٠) ، وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب العتق - باب النهي عن بيع الولاء وهبته (١٥٠٦/١٦، ١٤٨/١٠) .

(٨) اختار : ساقطة من (أ) .

بضبطه وإتقانه ، انحط عن درجة الصحيح بأن كان هذا قريباً من الضابط ،
كان الحديث حسناً ، وإن كان بعيداً منه ردّ وكان من قبيل الشاذ المنكر ،
فخرج من هذا أن الشاذ المردود قسماً^(١) .

أما لو أسنده المنفرد وأرسله الباقيون ، فحكى الخطيب عن أكثر المحدثين
أن الحكم للمرسل ، وعن بعضهم الحكم للذي هو أحفظ ، وعن بعضهم
الحكم للأكثر ، ثم ذلك غير قادح في عدالة من أسنده ، خلافاً لمن قال : من
أسند ما أرسله الحفاظ فذلك قادح في عدالته ، ثم قال : والصحيح أن الحكم
لمن أسنده^(٢) .

وكذا لو رفعه بعضهم إلى النبي عليه السلام ووقفه بعضهم على الصحابي
فكالزيادة على الأصح أيضاً .

أما لو وصله وكان منقطعاً عند الأكثرين فكالزيادة ؛ إذ المنقطع والمرسل
يشاركان في عدم الاتصال^(٣) .

قال : (مسألة : حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر ، إلا في الغاية
والاستثناء ونحوه ، مثل : «حتى ترهى» ، وإلا «سواء بسواء» فإنه ممتنع) .
أقول : يجوز حذف بعض الخبر وروايته^(٤) عند الأكثرين إذا كان مستقلاً

[حذف بعض
الخبر]

(١) نقله عن ابن الصلاح مع بعض من التصرف . انظر التقييد والإيضاح (ص ١٠٤) .

(٢) نقله عن الخطيب مع بعض التصرف . انظر الكفاية (ص ٤٥٠-٤٥٦) .

(٣) راجع الإحكام (١٠١/٢) ، وراجع الكفاية (ص ٤٥٦) ، التقييد والإيضاح (ص ٩٤) .

(٤) راجع المسألة في الكفاية (ص ٢٢٤) ، العدة (١٠٥١/٣) ، إحكام الفصول (ص ٣١٣) ،

شرح اللمع (٣٧٨/٢) ، البرهان (٦٥٨/١) ، المستصفي (١٦٨/١) ، الإحكام (١٠١/٢) ،

التقييد والإيضاح (ص ٢١١) .

لأنهما كخبرين .

أما لو تعلق بالمذكور تعلقاً بغير المعنى كما في الغاية ، مثل ما روى في الصحيح عن أنس : «نهى عليه السلام عن بيع الثمرة حتى ترهى»^(١) .

وفي الصحيح أيضاً ، عن أبي سعيد الخدري قال : قال عليه السلام : «لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق إلا وزنا بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء»^(٢) ، فلا يجوز حذف «حتى ترهى» ولا حذف المستثنى ، لاختلال المعنى ، وحينئذ إنما يجوز / للعارف الذي يعلم أن ما تركه غير متعلق بما ذكر [٢٥٣/١] فجائز ، ومنعه قوم مطلقاً^(٣) .

قال : (مسألة : خبر الواحد فيما تعم به البلوى ، كابن مسعود في [الخبر فيما تعم به مس الذكر ، وأبي هريرة في غسل اليدين ، معمول به ، خلافاً لبعض البلوى] الحنفية .

لنا : قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة ، وفي نحو الفصد والحجامة ، وقبول القياس وهو أضعف .

قالوا : العادة تقضي بنقله متواتراً .

ردّ : بالمتع ، وتواتر البيع والنكاح والعتق والطلاق اتفاقاً ، أو كان مكلفاً بإشاعته) .

(١) أخرجه البخاري ، صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب البيوع - باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، الحديث رقم (٢١٩٨، ٩/٢٦٥) .

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه . صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب المساقاة - باب الربا ، الحديث (١١/١١، ١٥٨٤/٧٧) .

(٣) راجع الكفاية (ص ٢٢٤) ، شرح اللمع (٣٧٨/٢) ، التقييد والإيضاح (ص ٢١١) .

أقول : من الأمور : ما تعم به البلوى^(١) وحاجة الكل إليه ، كالصلاة
وما تتوقف عليه ، فعند المالكية والشافعية قبول خبر الواحد فيه^(٢) .

قال المصنف : كحديث ابن مسعود في وجوب الوضوء من مس الذكر ،
وهو غير معروف عن ابن مسعود^(٣) .

نعم رواه غيره ، قال الطبري : «بضعة عشر صحابياً رواه»^(٤) .
وحديث أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال : «إذا استيقظ أحدكم من
نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها» ، خرجاه في الصحيحين عنه^(٥) .
وحديث رفع اليدين ، رواه أبو هريرة ، «كان النبي عليه السلام إذا قام

(١) المقصود به أن كل أحد يحتاج إلى معرفته ، نقله عن الإسفراييني الزركشي في البحر المحيط
(٣٤٧/٤) .

(٢) هو مذهب الجمهور ، وخالف الكرخي والمتأخرين من الحنفية . راجع المسألة في العدة
(١٨٥/٣) ، إحكام الفصول (ص٢٢٦) ، شرح اللمع (٣٣١/٢) ، أصول السرخسي (٣٦٨/١)
المستصفي (١٧١/١) ، المحصول (ج٢/ق١/٦٣٣) ، الإحكام (١٠١/٢) ، شرح تنقيح الفصول
(ص٣٧٢) ، كشف الأسرار (٣٥/٣) .

(٣) بل المنقول عنه أن مسه لا ينقض . راجع المصنف لعبد الرزاق (١١٨/١) ، وراجع تحفة
الطالب (ص٢١٩) .

(٤) المصدر نفسه ، وذكر ابن عبد البر أن الحديث رواه من الصحابة بسرة ، وأم حبيبة ، وأبو
هريرة ، وعائشة ، وجابر ، وزيد بن خالد ، وسعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر . راجع
التمهيد (١٩٤/١٧) .

(٥) أخرجه البخاري بلفظ مغاير في الصحيح . انظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب
الطهارة - باب الاستجمار وترأ ، الحديث (٤١/٢، ١٦٢) ، وأخرجه مسلم بهذا اللفظ في
صحيحه . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الطهارة - باب كراهة غمس المتوضئ وغيره
يده ، الحديث (١٧٨/٣، ٢٧٨/٨٧) .

إلى الصلاة رفع يديه» أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة^(١) ، وخرجاه في الصحيح من حديث ابن عمر^(٢) ، لكن قال البيهقي : «لا نعلم سنة رواها جماعة منهم العشرة إلا هذه»^(٣) ، إلا أن يحمل على رفع اليدين عند الركوع فيصح ، وهو أيضاً مروى من حديث أبي هريرة ، وهو في الصحيح من حديث ابن عمر .

والحق : أن الأول والثالث من المشهور^(٤) ، وهم يفرقون بينه وبين الأحاد في كثير من الأحكام^(٥) .

لنا : قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة وذلك مما تعم به البلوى ، وقبوله نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ، أوجبوا منها الوضوء وهو حجة عليهم^(٦) .

وأيضاً : قبلوا القياس في نحوه وهو أضعف من خير الواحد ، على ما

(١) سنن أبي داود ، كتاب الصلاة - باب من ذكر أنه يرفع يديه إذا قام من الثنتين ، الحديث (٤٧٩/١،٧٥٣) .

(٢) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب صفة الصلاة - باب رفع اليدين في التكبير الأولى مع الافتتاح ، الحديث (١١٩/٤،٧٣٥) ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الصلاة - باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع ، الحديث (٩٣/٤،٣٩٠/٢١) .

(٣) راجع سنن البيهقي - باب من قال : يرفع يديه حذو منكبيه (٢٣/٢) .

(٤) وقد نفى عبد العزيز البخاري شهرة هذا الأحاديث . راجع كشف الأسرار (٣٨/٣) .

(٥) راجع كشف الأسرار (٦٧٤/٢) .

(٦) راجع الأحكام (١٠٢/٢) ، بيان المختصر (٧٤٨/١) ، وراجع حكم الفصد والحجامة في اللباب للمننجي (١٤٣/١) ، حاشية ابن عابدين (١٣٤/١) .

سيأتي ، فخير الواحد [أولى]^(١) بالقبول .

وقد يقال^(٢) : القهقهة والفصد والحجامة عمل به لشهرته ، أو للقرائن المحتفة^(٣) به ، والقياس إنما عمل به لعدم القادح ، والخبر المتنازع فيه عدم شهرته قادح فيه .

قالوا : العادة تقضي^(٤) في مثله بالتواتر ، لتوفر الدواعي على نقله ، ولما لم يتواتر علم كذبه .

الجواب : المنع ، وسنده ما مرّ من الفصد والحجامة .

قالوا : لو صح لوجب أن يلقيه إلى عدد التواتر ، لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة أكثر الناس ، مما جعل في البيع والنكاح والعتق والطلاق .

أجاب : بالمنع ، وبطلان الصلاة فيمن بلغه خاصة ، والبيع وما ذكر معه [٢٥٤/١] اتفق تواتره ، أو كان عليه السلام مكلفاً / بإشاعته خاصة دون غيره ، فليس ذلك من العادة في شيء .

قال : (مسألة : خير الواحد في الحدّ مقبول ، خلافاً للكرخي [قبول خير
الواحد فيما
يوجب حداً] والبصري .

لنا : ما تقدم .

قالوا : «ادرؤوا الحدود بالشبهات» ، والاحتمال شبهة .

(١) أولى : ساقطة من (أ) .

(٢) راجع أدلة الخصوم في أصول السرخسي (٣٦٨/١) ، كشف الأسرار (٣٦/٣) ، وراجع أدلة القائلين بالقبول وجوابهم على اعتراضات الخصوم في الإحكام (١٠٤-١٠٢/٢) .

(٣) في (أ) : المختلفة .

(٤) في (أ) : تقتضي .

قلنا : لا شبهة كالشهادة ، وظاهر الكتاب) .

أقول : خير الواحد فيما يوجب الحدّ مقبول عند الأكثر ، خلافاً للكرخي والبصري^(١) .

لنا ما تقدم من أنه عدل جازم في حكم ظني ، فوجب قبوله .
قالوا : قال عليه السلام : «ادرؤوا الحدود بالشبهات»^(٢) ، واحتمال كذبه شبهة ، فوجب سقوط الحدّ فيه .

الجواب : ليس [كل]^(٣) شبهة يدرأ بها الحدّ ، كما في الشهادة مع احتمال الكذب ، وذلك لا يدرأ الحدّ اتفاقاً مع أن بابها أضيّق ، وكذا ظاهر الكتاب يجوز أن يكون المراد غيره ، مع أن هذا الاحتمال لا يدرأ به حدّ^(٤) .
وهذا الحديث في خلافيات البيهقي بهذا اللفظ^(٥) .

وأخرجه الترمذي من حديث عائشة قالت : قال عليه السلام : «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن

(١) راجع المتعمد (٩٦/٢) ، العدة (٨٨٦/٣) ، أصول السرخسي (٣٣٣/١) ، الإحكام (١٠٦/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٥٧) ، كشف الأسرار (٥٩/٣) ، البحر المحيظ (٣٤٨/٤) .

(٢) الحديث بهذا اللفظ رواه أبو محمد الحارثي في مسند أبي حنيفة ، وعزاه السيوطي لابن عدي في جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة بزيادة «وأقبلوا الكرام عشراهم» . راجع جامع مسانيد الإمام الأعظم للخوارزمي (١٨٣/٢) ، قال ابن كثير : «لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ» . تحفة الطالب (ص٢٢٦) ، وراجع الهداية في تخريج أحاديث البداية (٥٣٦/٨) .

(٣) كل : ساقطة من (أ) .

(٤) في (أ) : الحدّ .

(٥) لم أقف عليه .

الإمام إن يخطئ في العفو ، خير من أن يخطئ في العقوبة»^(١) ، قال : «وروي موقوفاً وهو أصح»^(٢) .

قال : (مسألة : إذا حمل الصحابي ما رواه علي أحد محمليه ، فالظاهر [حمل الصحابي ما يرويه علي أحد محمليه] حمله عليه بقرينة .

فإن حمله على غير الظاهر ، فالأكثر على الظهور .

وفيه قال الشافعي : كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرتَه لحججته .

فإن كان نصاً ، فيتعين نسخه عنده ، وفي العمل نظر .

فإن عمل بخلاف خبر أكثر الأمة ، فالعمل بالخبر ، إلا إجماع أهل المدينة) .

أقول : إذا روى الصحابي خبراً مجملاً وحمله على أحد محمليه ، فالظاهر حمله عليه^(٣) ؛ لأن الظاهر أنه لم يحمل عليه إلا لقرينة عاينها ؛ لأن النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مجمل^(٤) قاصداً للتشريع ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية غالباً .

(١) سنن الترمذي ، أبواب الحدود - ما جاء في درء الحدود ، الحديث (١٤٤٧، ٤٣٨/٢) .

(٢) قال الترمذي : «حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة ، عن يزيد بن زياد الدمشقي ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة ، عن النبي ﷺ ، ورواه وكيع ، عن يزيد ابن زياد ولم يرفعه ، ورواية وكيع أصح ، وقد روى هذا غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك ، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث» . المصدر نفسه (٤٣٩/٢) .

(٣) قال الآمدي : «لا نعرف فيه خلافاً» . الإحكام (١٠٤/٢) .

(٤) في (أ) : يحمل .

ولما كان قد يقال : لا يكون حجة على غيره من المجتهدين بل ينظر ، فإن
انقذح وجهه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال وجب اتباعه ، وإلا فتعيين^(١)
الراوي صالح للترجيح .

وقال المصنف : (فالظاهر) ولم يقل : يجب حمله ، ثم هذا إن لم يقل
بتعميم المشترك ، وأما إن قلنا به ، فحمله على أحدهما حمل على غير
الظاهر ، فيصير من الثاني .

أما لو كان ظاهراً في معنى ، فحمله على غير ظاهره ، فالأكثر على أنه
يعتبر ظهوره ويحمل عليه^(٢) ، وفيه قال الشافعي : « كيف أترك الحديث
لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث »^(٣) .

وقال جمع من الحنفية : يحمل على ما تأوله عليه^(٤) .

أما لو كان الخبر نصاً ، فلا وجه لمخالفة الراوي سوى احتمال اطلاعه
على ناسخ فيتعين لعدالة الصحابي أنه نسخ بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخاً .
قال المصنف : (وفي العمل نظر) ؛ لأنه يمكن أن يقال : يعمل بالخبر ؛
إذ ربما ظن ناسخاً ولم يكن ، ولأن النص أقوى من الظاهر ، والظاهر لا يترك

(١) في (ب) : فيتعين .

(٢) هو مذهب الشافعي ، وأحمد في أصح الروايتين ، والكرخي من الحنفية ، وأكثر الفقهاء .
راجع المحصول (ج ٢/ق ١/٣٦٠-٣٦١) ، الإحكام (١٠٥/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧١)
العدة (٥٨٩/٢) ، أصول السرخسي (٧/٢) ، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلاني (ص ٩٠) .
(٣) نقله الآمدي في الإحكام (١٠٥/٢) .

(٤) راجع كشف الأسرار (١٣٥/٣) ، المعتمد (١٧٥/٢) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٣٠) ،
الإحكام (١٠٥/٢) ، إجمال الإصابة (ص ٩٠) .

لقول الصحابي ، فكيف النص .

[٢٠٠/١] ويمكن أن يقال : يعمل بالناسخ ؛ لأن خطأه فيه / بعيد ، والنص دلالة قطعية لا يحتمل غير معناه ، فما تركه إلا لنص آخر لا لاجتهاد ، بخلاف الظاهر قد يكون تركه لاجتهاد .

والمصنف جزم في باب النسخ بأن النسخ لا يثبت بتعيين الصحابي ، محتجاً بأنه قد يكون عن اجتهاد^(١) ، فأحرى إذا لم يقل هو منسوخ بكذا ، ولا يناقض ما هنا ؛ لأنه قال : تعين عنده نسخه لا في الواقع ، لكن يحتمل أن يكون منسوخاً في الواقع ، فقد يكون قال : (وفي العمل نظر) لذلك ، وهو يقرب من قوله في النسخ .

وإذا لم يعلم^(٢) ذلك فالوجه الوقف ، ويحتمل أنه تردد لتردد الناس في الراوي إذا خالف ما رواه ، هل يقبل ما رواه أم لا ؟ .
وأكثر المالكية يقبلونه^(٣) .

أما لو عمل بخلاف الخبر أكثر الأمة ، تعين العمل بالخبر لأنه حجة ، وقولهم ليس بحجة .

قال المصنف : (إلا إجماع أهل المدينة) فإنه يقدم .
والحق ما قدمناه في الإجماع ، وهو أنه إن كان إجماعهم مخالفاً للخبر الواحد ، فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك الخبر بلا خلاف ، وإن كان

(١) راجع المنتهى (ص ٨٦) .

(٢) في (أ) : تعلم .

(٣) راجع إحكام الفصول (ص ٢٦٨) .

اجتهادياً قدم الخبر عند الجمهور من المالكية ، خلافاً لابن المعتدل ، وأبي مصعب ، وبعض المغاربة^(١) .

قال : (مسألة : الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه [خبر الواحد إذا خالف القياس] .
مقدم ، وقيل : بالعكس .

أبو الحسين : إن كانت العلة بقطعي فالقياس ، وإن كان الأصل مقطوعاً به فالاجتهاد .

والمختار : إن كانت العلة بنص راجح على الخبر ، ووجودها في الفرع قطعي فالقياس ، وإن كان وجودها ظنياً فالوقف ، وإلا فالخبر .

لنا : أن عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجين للخبر ، وقال : لولا هذا لقضينا فيه برأينا ، وفي دية الأصابع باعتبار منافعها ، لقوله عليه السلام : «في كل أصبع عشرة» ، وفي ميراث الزوجة من الدية ، وغير ذلك ، وشاع وذاع ولم ينكره أحد .

وأما مخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة «توضؤوا مما مسته النار» ، فاستبعاد لظهوره ، وكذلك هو وعائشة في «إذا استيقظ» ، ولذلك قالوا : فكيف نصنع بالمهراس .

وأيضاً : أخر معاذ العمل بالقياس وأقره .

وأيضاً : لو قدم لقدم الأضعف .

والثانية إجماع ؛ لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة ، والقياس في

سنة :

(١) سبق بحثه في إجماع أهل المدينة .

حكم الأصل ، وتعليقه ، ووصف التعليق ، وفي وجوده في الفروع ،
ونفي المعارض فيهما ، وإلى الأمرين أيضاً إن كان الأصل خيراً .

قالوا : الخبر محتمل للكذب والكفر والفسق والخطأ والتجاوز والنسخ .
وأجيب : بأنه بعيد .

وأيضاً : فمتطرق إذا كان الأصل خيراً .

وأما تقديم ما تقدم ؛ فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح
منهما .

والقف : لتعارض الترجيحين .

فإن كان أحدهما أعم خُصَّ بالآخر ، وسيأتي) .

أقول : خبر الواحد إن خالف القياس ، فإن تعارضاً من كل وجه ، فعن
[٢٥٦/أ] / مالك القياس مقدم ، قال العراقيون من أصحابنا : هو مذهب مالك^(١) ،

وقال القاضي عياض : «مشهور مذهب مالك أن الخبر مقدم»^(٢) .

وفي المدونة ما يدل على الأمرين من مسألة ولوغ الكلب^(٣) ، ومسألة

المصرأة^(٤) . وقال الشافعي ، وأحمد ، والكرخي : الخبر مقدم^(٥) .

(١) راجع مقدمة ابن القصار (١٥/ب) .

(٢) راجع ترتيب المدارك (٨٨/١) .

(٣) المدونة (١/٦٥) ، المرطأ كتاب الطهارة - باب جامع الوضوء ، الحديث (٣٥) . تنوير
الحوالك (١/٥٥) .

(٤) المدونة (٣/٢٨٧) ، والمصرأة : هي التي يترك اللبن في ضرعها ثم تباع .

(٥) راجع الرسالة (ص ٥٩٩) ، شرح اللمع (٢/٣٣٥) ، العدة (٣/٨٨٨) ، المسودة
(ص ٢٣٩) ، كشف الأسرار (٢/٦٩٨) ، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/١٦٤) .

وقال أبو الحسين : إن كانت العلة منصوبة بنص قاطع قدم القياس ، وإلا فإن كان الأصل مقطوعاً به فقط فموضع اجتهاد في أيهما يقدم ، وإلا فالخير مقدم ^(١) .

والمختار : إن كانت العلة منصوبة بما هو راجح على الخبر في الدلالة ، فإن كان وجود العلة في الفرع قطعياً فالقياس مقدم ، فإن كان وجودها في الفرع ظنياً فالوقف .

وإن لم تكن العلة منصوبة ، أو منصوبة بما هو مساو للخبر في الدلالة ، فالخير مقدم ^(٢) .

لنا في تقديم الخبر حيث يقدم : أن عمر رضي الله عنه ترك القياس في مسألة الجنين للخبر ، حين استشارهم في إملاص ^(٣) المرأة ، فقال المغيرة : قضى رسول الله ﷺ فيه بالغرّة ^(٤) عبداً ^(٥) أو أمة ، فشهد محمد بن مسلمة أنه شهد النبي عليه السلام قضى به ، خرّجه البخاري ^(٦) .

زاد أبو داود : «الله أكبر ، لو لم أسمع هذا لقضينا بغير هذا» ^(٧) .

(١) راجع المعتمد (١٦٦/٢) .

(٢) هذا التفصيل ذهب إليه الآمدي في الإحكام ، ونقله عنه الشارح مختصراً (١٠٧/٢-١٠٨) .

(٣) الإملاص : هو إلقاء المرأة جنينها ميتاً . راجع مادة م ل ص القاموس المحيط (ص ٨١٥) .

(٤) قال النووي : «المراد بالغرّة عبداً كان أو أمة ، وهو اسم لكل واحد منهما» . صحيح مسلم بشرح النووي (١١/١٧٥) .

(٥) في (أ) : يعبد .

(٦) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الديات - باب جنين المرأة ، الحديث (٧٧/٢٦، ٦٩٠٥) .

(٧) سنن أبي داود ، كتاب الديات - باب دية الجنين ، الحديث (٤٥٧٣، ٦٩٩/٤) .

وكذا في دية الأصابع ، حيث رأى أنها تتفاوت باعتبار منافعها ، حكى الخطابي^(١) عن ابن المسيب أن عمر كان يجعل في الإبهام خمسة عشر ، وفي [الخنصر ستاً ، وفي البنصر تسعاً]^(٢) ، وفي الوسط والسبابة عشراً عشراً ، حتى وجد كتاباً عند آل عمر بن حزم ، عن رسول الله ﷺ فأخذ به^(٣) .

وكذا في ميراث الزوجة ، روى أبو داود أن عمر كان يقول : الدية للعاقلة^(٤) ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً ، حتى أخبره الضحاك^(٥) أن النبي ﷺ كتب إليه : أن ورث امرأة أشيم^(٦) من دية زوجها^(٧) ، إلى غير

(١) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي ، من ولد زيد بن الخطاب ، أخذ على مذهب الشافعي عن القفال الشاشي وابن أبي هريرة ، وحدث عنه الحاكم والإسفراييني والحسين بن محمد الكرابيسي وغيرهم ، وأبو سليمان علامة حافظ لغوي ، ومن أهم مؤلفاته : «معالم السنن» ، و«غريب الحديث» ، و«الغنية عن الكلام وأهله» ، توفي سنة (٣٨٨هـ) . السير (٢٣/١٧) ، طبقات الشافعية للسبكي (٢٨٢/٣) .

(٢) في (ب) : وفي الخنصر تساوي البنصر تسعاً ، وهو خلاف ما جاء في معالم السنن للخطابي . (٣) معالم السنن للخطابي (٦٨٨/٤) . (٤) العاقلة : هم العصابة . راجع تحرير ألفاظ التنبية (ص ٣١١) ، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الفرائض (١٣٠/٢) .

(٥) أبو سعيد الصحابي الجليل الضحاك بن سفيان الكلابي ، كان من الشجعان ، ولاة رسول الله ﷺ صدقة قومه ، وكان سيفاً لرسول الله ﷺ . الاستيعاب (١٩٩/٢) ، الإصابة (١٩٨/٢) .

(٦) أشيم - بفتح الهمزة وسكون الشين - الضبابي قتل في عهد النبي ﷺ فأمر الضحاك أن يورث زوجة أشيم من دية . الاستيعاب (١١٧/١) ، الإصابة (٦٧/١) ، سنن أبي داود (٣٣٩/٣) . (٧) راجع سنن أبي داود ، كتاب الفرائض - باب المرأة ترث من دية زوجها ، الحديث (٣٣٩/٣، ٢٩٢٧) ، وقال الترمذي : «هذا حديث حسن صحيح» . سنن الترمذي (٢٨٨/٣) .

ذلك من الصور ، وشاع وذاع ولم ينكر تقديمه ، فكان إجماعاً^(١) .
قيل^(٢) : لا نسلم عدم الإنكار ، فإن ابن عباس خالف خبر أبي هريرة أن
النبي عليه السلام قال : «توضؤوا مما مسته النار» . أخرجاه في
الصحيحين^(٣) .

زاد الترمذي : فقال ابن عباس : «أتوضأ من الحميم»^(٤) .
وبأن ابن عباس وعائشة خالفا خبره أيضاً ، وهو قول عليه السلام : «إذا
استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها»^(٥) .
واعلم أن ما ذكره المصنف من مخالفتها مغير معروف^(٦) .
نعم روي عن أصحاب عبد الله^(٧) أنهم قالوا : «كيف يصنع أبو هريرة
بالمهراس»^(٨) ، رواه البيهقي^(٩) .

-
- (١) راجع الإحكام (١٠٩/٢) .
(٢) هذا الاعتراض صاغه الآمدي في الإحكام (١١٠/٢) .
(٣) الحديث لم يخرج به البخاري ، وإنما أخرجه مسلم . راجع صحيح مسلم بشرح النووي ،
كتاب الطهارة - باب الوضوء مما مسته النار ، الحديث (٤٣/٤، ٣٥٢/٩٠) .
(٤) سنن الترمذي ، أبواب الطهارة - باب ما جاء في الوضوء مما مسته النار ، الحديث
(٥٢/١، ٧٩) .
(٥) سبق تخريجه في مسألة خير الواحد فيما تعم به البلوى (ص ٤٢٨) .
(٦) راجع تحفة الطالب (ص ٢٣٨) .
(٧) أي ابن عباس .
(٨) المهراس : صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء ، وقد يعمل فيها حياض الماء . النهاية في غريب
الحديث لابن الأثير (٢٥٩/٥) .
(٩) سنن البيهقي (٤٧/١) .

الجواب : أنهما لم يقدموا القياس ، بل استبعدا حمل الحديثين على ظاهرهما الذي هو الوضوء الشرعي في الأول ، والإطلاق في الثاني ، لثبوت غير ذلك من أنه عليه السلام «أكل من كتف شاة وصلّى ولم يتوضأ»^(١) ، ولتعذر الثاني في مثل المهراس ، وهو الحجر العظيم .

[٢٥٧/أ] واللام في (لظهوره) للتعديّة / لا للتعليل .

ولنا أيضاً : حديث معاذ^(٢) ، أخرّ فيه القياس عن الخبر ، وأقره عليه السلام ، فكان الخبر مقدماً .

واعلم أن التمسك السابق لا يتناول ما كانت العلة فيه بنص مساوٍ للخبر ، وهذا إن أراد معاذ بالسنة ما سمعه من النبي عليه السلام فغير محلٍ للنزاع ، وإن أراد ما صدق أنه سنة ، لزم تقديمه في موضع الاجتهاد عنده .

احتج أيضاً : بأنه لو قدم القياس على خبر الواحد لقدم الأضعف ؛ لأن الخبر يجتهد فيه في أمرين^(٣) فقط :

[عدالة الراوي ، ودلالة الخبر على المراد .

وأما القياس ، فيجتهد فيه في أمور ستة]^(٤) :

ثبوت حكم الأصل .

(١) متفق عليه . صحيح البخاري بشرح فتح الباري ، كتاب الطهارة - باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ، الحديث (٢٠٧، ٢/٩٩) ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الحيض - باب نسخ الوضوء مما مسته النار ، الحديث (٤٤/٤، ٣٥٤/٩١) .

(٢) سبق تفريجه .

(٣) في (أ) : في أمور .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

وتعليل حكم الأصل .

إظهار وصف صالح للتعليل .

ووجود ذلك الوصف في الفرع .

ونفي المعارض في الأصل .

وفي الفرع .

وإن كان حكم الأصل ثابتاً بالخبر ، احتاج القياس أيضاً إلى اجتهاد في عدالة الراوي ودلالة الخبر على المراد ، ولا شك أن ما يجتهد فيه في مواضع أكثر ، فاحتمال الخطأ فيه أكثر ، والظن الحاصل منه أضعف ، وهذا أيضاً يقتضي تقديمه في موضع الاجتهاد .

قالوا : الاحتمال في القياس أقل ؛ لأن الخبر يحتمل كذب الراوي وفسقه وكفره وخطئه ، وباعتبار الدلالة يحتمل التجوز ، وباعتبار الحكم يحتمل النسخ .

الجواب : أنها احتمالات بعيدة لا تمنع الظهور ، ثم هذه الاحتمالات متطرفة إذا كان حكم الأصل بخير .

ثم لما فرغ مما يقدم فيه الخبر ، قال : وأما تقديم ما يقدم من القياس ، فإنه يرجع^(١) إلى تعارض خبرين وأحدهما راجح ، فقدم الراجح .

وفيه نظر بغير^(٢) ما ذكر ؛ لتوقفه على مقدمات أكثر ، ولا يلزم من رجحان نص العلة على الخبر رجحان القياس على الخبر ؛ لأن نص العلة وإن

(١) في (أ) : رجح .

(٢) في (ب) : بعين .

كان راجحاً فهو إنما دلّ على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد لا بواسطة فاعتدلا .

ثم قال : (الوقف لتعارض الترجيحين) أي حيث قلنا بالوقف فلترجيح القياس بما ذكر ، وترجيح الخبر بقلة^(١) المقدمات ، وفيه ما تقدم^(٢) .

أما إن كان الخبر لا يخالف القياس من كل وجه بأن يكون أحدهما أعم ، فإن الأعم يخص بالأخص جمعاً بينهما ، وسيأتي في التخصيص تخصيص العموم بالقياس ، وأما تخصيص القياس بالخبر فسيأتي أيضاً في النقض في العلة ، وإليه أشار بقوله : (والمختار) ، وإن كانت مستنبطة لم يجز إلا المانع ، ثم قال : وإن كانت منصوطة فبظاهر عام ، ويجب تخصيصه وتقدير المانع^(٣) .

قال : (مسألة : المرسل قول غير الصحابي قال ﷺ . [المرسل]

ثالثها : قال الشافعي : إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة ، أو عضده قول الصحابي أو أكثر العلماء ، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل ، قبل .

ورابعها : إن كان من أئمة النقل قبل ، وإلا فلا ، وهو المختار .
لنا : أن إرسال الأئمة من التابعين كان مقبولاً مشهوراً ولم ينكر ، كسعيد بن المسيب ، والنخعي ، والشعبي ، وغيرهم .
فإن قيل : يلزم أن يكون المخالف خارقاً للإجماع .

(١) في (أ) : نقلة .

(٢) راجع (ص ٤٤٠-٤٤١) .

(٣) هذا الكلام ذكره ابن الحاجب في نقض العلة .

/ قلنا : خرق الإجماع الاستدلالي ، والظني لا يقدرح .
وأيضاً : لو لم يكن عدلاً عنده ، لكان مدلساً في الحديث .
قالوا : لو قبل مع الشك لأنه لو سئل لجاز ألا يعدل .
قلنا : في غير الأئمة .
قالوا : لو قبل لقبول في عصرنا .
قلنا : لغلبة الخلاف فيه ، أما إن كان من أئمة النقل ولا ريبه تمنع ،
قبل .
قالوا : لا يكون للإسناد معنى .
قلنا : فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ، ورفع الخلاف .
القابل مطلقاً تمسكوا بمراسيل التابعين ، ولا يفيد تعميماً .
قالوا : إرسال العدل يدل على تعديله .
قلنا : نقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدري من رواه ، وقد أخذ على
الشافعي .
فقليل : إن أسند فالعمل بالمسند ، وإن لم يسند فقد انضم غير مقبول
إلى مثله ولا يرد ؛ لأن الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام .
والمنقطع : أن يكون قول الصحابي أو من دونه .
أقول : اختلف في تعريف المرسل ، وفي العمل به^(١) .

(١) راجع الرسالة (ص ٤٦٢) ، المعتمد (١٤٣/٢) ، الكفاية (ص ٣٧، ٤٢٣) ، العدة
(٩٠٦/٣) ، التمهيد لابن عبد البر (١٩/٢) ، الإحكام لابن حزم (١٣٥/١) ، إحكام الفصول
(ص ٢٧٢) ، شرح اللمع (٣٠٣، ٣٤٧) ، أصول السرخسي (٣٥٩/١) ، البرهان (٦٣٢/١) ،
المستصفى (١٦٩/١) ، التمهيد (١٣٠/٣) ، المحصول (ج ٢/ق ١/٦٥٠) ، الإحكام (١١٢/٢) ،
⇐

المشهور عند المحدثين أن قول التابعي : قال ﷺ كذا^(١) ، وقيل : قول التابعي الكبير كابن المسيب^(٢) ، وأنه إذا قال تابعي صغير كالزهري : قال ﷺ فهم منقطع^(٣) ؛ لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا قليلاً ، وأكثر روايتهم عن التابعين .

وعرّفه المصنف : بقول غير الصحابي قال ﷺ ، وهذا يتناول قول تابعي التابعين ومن دونه ، والمشهور عند المحدثين تسمية هذا بالمعضل^(٤) ، فسماه الخطيب البغدادي منهم مراسلاً^(٥) ، وهذا هو المشهور في الفقه وفي أصوله^(٦) . ثم هو مقبول عند مالك ، وأبي حنيفة ، وأحمد في أشهر قوليه ، وجمهور المعتزلة^(٧) ، واختاره الآمدي^(٨) .

-
- الفقيد والإيضاح (ص ٧١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٩) ، المغني للخبازي (ص ١٨٩) ، كشف الأسرار (٥/٣) ، الموقظة (ص ٣٨) ، تدريب الراوي (١٦٧/١) .
- (١) راجع التقييد والإيضاح (ص ٧١) .
- (٢) راجع التمهيد لابن عبد البر (١٩/١) ، التقييد والإيضاح (ص ٧١) ، تقريب النووي مع تدريب الراوي (١٦٧/١) .
- (٣) راجع التمهيد (٢١/١) .
- (٤) قال ابن الصلاح : «الذي سقط من إسناده اثنان فصاعداً» . التقييد والإيضاح (ص ٨١) .
- (٥) راجع الكفاية (ص ٣٧) .
- (٦) ذكره ابن الصلاح في مقدمته . التقييد والإيضاح (ص ٧٢) ، تقريب النووي (١٦٧/١) .
- (٧) راجع التمهيد لابن عبد البر (٢/١) ، إحكام الفصول (ص ٢٧٢) ، شرح تنقيح الفصول (٣٧٩) ، أصول السرخسي (١/٣٦٠) ، المغني للخبازي (ص ١٨٩) ، كشف الأسرار (٧/٣) العدة (٩٠٩/٣) ، التمهيد (٣/١٣١) ، المسودة (ص ٢٥٠) ، المعتمد (١٤٢/٢) ، تدريب الراوي (١٧٠/١) .
- (٨) راجع الإحكام (١١٣/٢) .

- وقيل : لا يقبل ، وهو مذهب جمهور المحدثين^(١) ، وقال الشافعي : لا يقبل إلا بأحد أمور خمسة^(٢) :
- أن يسنده غيره .
 - أو يرسله آخر^(٣) ، وعلم أن أحد شيوخ [أحد]^(٤) المرسلين غير شيوخ المرسل الآخر .
 - أو يعضده قول صحابي .
 - أو قول أكثر أهل العلم .
 - أو علم من حال المرسل أنه لا يرسل إلا ما رواه عن عدل .
- واختار المصنف مذهب ابن أبان^(٥) ، وهو أن الراوي إن كان من أئمة أهل الحديث قبل ، وإلا فلا^(٦) .

-
- (١) راجع مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي (١/١٣٢) ، الكفاية (ص٤٢٣) ، التمهيد لابن عبد البر (١/٥) ، التقييد والإيضاح (ص٧٤) .
- (٢) راجع هذه الشروط في الرسالة (ص٤٦١-٤٦٣) .
- (٣) في (أ) : آخره .
- (٤) أحد : ساقطة من (ب) .
- (٥) أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة المحدث ، فقيه العراق وقاضي البصرة ، عرف بالذكاء المفرط والجدود الزائد ، كان من أصحاب الحديث ، ثم غلب عليه الرأي ، تتلمذ على محمد بن الحسن ، والحسن بن زياد ، وحدث عن إسماعيل بن جعفر ، وهشيم ، ويحيى بن زائدة ، وحدث عنه الحسن بن سلام السواق ، وأخذ عنه بكار بن قتيبة ، من مؤلفاته : «إثبات القياس» ، و «خير الواحد» ، و «الجامع والحجج» ، توفي سنة (٢١١هـ) . الفوائد البهية (ص١٥١) ، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٤٤) ، السير (١٠/٤٤٠) .
- (٦) راجع أصول السرخسي (١/٣٦٣) .

لنا : أن إرسال الأئمة والتابعين كان مشهوراً مقبولاً ولم ينكره أحد
وكان إجماعاً^(١) ، كإرسال ابن المسيب ، والنخعي^(٢) ، والشعبي^(٣) ،
والحسن وغيرهم .

فإن قيل : لو كان كذلك لكان إجماعاً ، وكان المخالف خارقاً
[للإجماع]^(٤) فكان فاسقاً .

الجواب : أن ذلك في الإجماع القطعي ، أما الثابت بالاستدلال وهو
السكوتي ، للاستدلال من قول البعض أو عمله وسكوت الباقيين عن الموافقة
أو الظن كالمقول بالآحاد ، ولا يكون مخالفه خارقاً ، وإنما جعل الاستدلالي
[٢٥٩/١] قسيم / الظني ، لأنه قد يكون قطعياً إذا علمت موافقتهم ، وقد تقدم^(٥) .
ولنا أيضاً : لو لم يكن المروي عنه عدلاً عنده ، لكان الجزم بالإسناد

(١) راجع الأحكام (١١٣/٢) .

(٢) أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي اليماني ثم الكوفي ، لم يثبت له سماع
من متأخري الصحابة الذي كانوا معه بالكوفة ، وروى عن خلق من كبار التابعين كعلقمة بن قيس
والقاضي شريح ومسروق ، وكان رجلاً صالحاً فقيهاً متوقفاً قليل التكلف ، وكان محتفياً من
الحجاج ، وكان هو والشعبي مفتيا الكوفة في زمانهما ، توفي سنة (٩٦هـ) . تهذيب الأسماء
واللغات (١٠٤/١) ، السير (٥٢٠/٤) .

(٣) أبو عمر الهمداني عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار ، رأى علياً رضي الله عنه وغيره ،
سمع عدداً من كبار الصحابة ، وحدث عن سعد بن أبي وقاص ، وأبي هريرة ، وعائشة ، وابن
عباس وغيرهم ، وروى عنه ابن أبي ليلى ، وأبو حنيفة وغيرهما ، كان علامة عصره ، حافظاً ، توفي
سنة (١٠٥هـ) . السير (٢٩٤/٤) ، تقريب التهذيب (٢٨٧) .

(٤) للإجماع : ساقطة من (ب) .

(٥) راجع (ص ٢٩٦-٢٩٧) .

برواية الموهوم أنه سمع من عدل تدليساً في الحديث ، فيكون قدحاً .
واعلم أن ما احتج به أولاً أخص من الدعوى ، فقد يقال : إنما قبل
مرسلاً ؛ لأنهم لا يرسلون عن الصحابة وهم عدول إلا لأجل أنهم من أئمة
النقل فقط .

وعلى الثاني : أنه يقتضي قبول المرسل من كل عدل .
وأيضاً : لا يلزم من كونه عدلاً عنده أن يكون عدلاً في الواقع ، فيجب
إظهاره ، وأيضاً : لم تعلم عدالة الأصل ، وقد قدم أن رواية العدل عن
الشخص ليس تعديلاً له ، فإن ادعى أن أئمة^(١) النقل عادتهم أنهم لا يروون
إلا عن عدل حتى يكون تعديلاً ، منعناه^(٢) ، ثم هو راجع إلى قول الشافعي ؛
لأنه إذا لم يرو إلا عن عدل ، فما أرسل إلا عن عدل ، ولو سلم فقصاراه أن
يكون قدحاً^(٣) [في]^(٤) الحديث لا فيه على ما قدم .

احتج القائل بعدم القبول^(٥) : بأنه لو قبل المرسل لقبول مع الشك ،
والتالي باطل ، أما الملازمة ؛ فلأنه لو سئل عن عدالة الراوي جاز ألا يعدله ،
ومع هذا الاحتمال يبقى الشك في عدالته .

أجاب : بأن هذا الاحتمال إنما يقوى في غير أئمة^(٦) النقل .

(١) في (أ) : آية .

(٢) في (أ) : معناه .

(٣) في (أ) : قدجا .

(٤) في : ساقطة من (أ) .

(٥) في (أ) : القول .

(٦) في (أ) : آية .

وأما أئمة^(١) النقل فالظاهر أنهم لا يجزمون إلا عمّن لو سئلوا^(٢) عنه لعدلوه ، والاحتمال الضعيف لا ينافي الظهور .

قالوا ثانياً : لو قبل لقب في عصرنا ؛ إذ لا تأثير للزمان ، والتالي باطل .
الجواب : تمنع الملازمة ؛ للفرق بأن غلبة الخلاف وكثرة المذاهب في عصرنا منع من قبول المرسل .

وأيضاً : لغلبة^(٣) الإرسال عمّن لو سئل عنه لم يعرفه ، فضلاً^(٤) عمّن يعدله .

سلمنا ، ونمنع بطلان التالي في أئمة^(٥) النقل ، إذ لم تكن ريبة من^(٦) تكذيب الحفاظ وغيرها ، وكأنه منع الملازمة في غير محل النزاع ، وبطلان التالي في محل النزاع .

قالوا ثالثاً : لو جاز العمل بالمرسل ، لما كان لذكر الإسناد فائدة ، فكان اتفاقهم على الإسناد عبثاً .

الجواب : منع الملازمة ، وأن فائدته في غير أئمة^(٧) النقل ظاهرة ، لينظر فيه المجتهد ، وفي أئمة النقل معرفة تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض ، وفي

(١) في (أ) : آية .

(٢) في (أ) : سئل .

(٣) في (أ) : إذ لية .

(٤) في (أ) : قرعاً .

(٥) في (أ) : آية .

(٦) في (أ) : إلى .

(٧) في (أ) : آية .

[٢٦٠/٧] القبيلين رفع الخلاف ؛ إذ لم يختلفوا في العمل بالمسند بخلاف / المرسل .
 احتج القائل مطلقاً : بأنهم قبلوا مراسيل التابعين ، وتقريره ما مر^(١) .
 الجواب : أن ذلك لا يفيدهم تعميماً ، فإن من ذكرتم من أئمة النقل .
قالوا ثانياً : العدل إذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل ، وإلا
 لما جزم بالمنقول .

الجواب : منع ذلك في غير الأئمة^(٢) ، لأننا نقطع أن الجاهل يرسل ولا
 يعرف من رواه فضلاً عن عدالته ، وكذلك لم يقبل في عصرنا .
 وقد أخذ بعض الحنفية على الشافعي حيث قال : إذا أسنده غيره ... إلى
 آخره ، فقال : إذا أسنده غيره فالعمل إذن بالمسند^(٣) .
 قال المصنف : وهو وراذ .

وأجاب ابن الصلاح : بأنه بالمسند^(٤) يتبين صحة الإسناد الذي فيه
 الإرسال ، حتى يحكم له مع إرساله بأنه إسناد صحيح تقوم به الحجة^(٥) .
 وقال بعضهم^(٦) : موافقته للمسند لا توجب إسقاطه ، كما لو وافق
 مسند مسنداً ؛ [إذ]^(٧) العمل بالمرسل من حيث تقوى بالمسند ، لا من

(١) في (أ) : أمر . راجع (٤٤٦) .

(٢) في (أ) الآية .

(٣) راجع كلام الشافعي في الرسالة (ص ٤٦٢) ، وراجعه أيضاً في المحصول (ج ٢/ق ١/٦٥٩) ،
 الإحكام (١١٨/٢) ، أصول السرخسي (٣٦٠-٣٦٤) .

(٤) في (ب) : بالسند .

(٥) راجع التقييد والإيضاح (ص ٧٤) .

(٦) قاله الخنجي . النقود والردود (أ/٢٥٧) .

(٧) إذ : ساقطة من (أ) .

حيث أنه مسند .

ومنع بعضهم^(١) وردوه بأن مقصوده إذا لم يثبت عدالة ذلك الإسناد فيكون العمل بهما .

ثم قال الحنفي المعترض : وإلا فقد انضم غير مقبول إلى مثله ؛ لأن شيئاً منها ليس بدليل ، وهذا في غير الخامس ؛ لأنه عند الشافعي مسند^(٢) .

قال المصنف : ولا يرد ؛ لأن الظن قد لا يحصل إلا بهما ، أو لا يقوى إلا بحيث يجب العمل به إلا بالانصمام .

لكن للمعترض أن يقول : العلم بعدالة الأصل إن لم تكن شرطاً قبلاً المرسل ، وإلا لم يقبل الخبر الذي اجتمع فيه إرسالان^(٣) ؛ لانتفاء شرط القبول وهو العلم بعدالة الأصل ، وما أجاب به المصنف ضعيف ؛ لانتفاء شرط القبول عنده ، ثم لما فرغ من المرسل ، قال :

والمنقطع : أن يكون بين الراويين رجل لم يذكر ، وبعضهم يسميه [المنقطع] مرسلًا^(٤) .

قال : وفي العمل به نظر يعرف مما تقدم في المرسل ، وينبغي على مختاره في المرسل أن يفصل في العمل بالمنقطع ، يظهر ذلك بالتأمل^(٥) ، ثم قال :

والموقوف : قول صاحبي أو من دونه ، والمشهور عند المحدثين أنه ما [الموقوف]

(١) ذكره القطبي . النقود والردود (٢٥٧/أ) .

(٢) راجع أصول السرخسي (٣٦٠/١-٣٦٤) .

(٣) في (أ) : إرسالته .

(٤) راجع الكفاية (ص٣٧) ، التقييد والإيضاح (ص٨٠) ، تدريب الراوي (١٧٩/١-١٨٠) .

(٥) في (أ) : بتأمل .

روى عن الصحابة من أقوالهم وأفعالهم ولا يوصل إلى الرسول عليه السلام^(١).
 ويستعملونه في غير الصحابي أيضاً لكن مقيداً ، يقولون : وقفه فلان
 على طاووس^(٢) ، أو على عطاء^(٣) .
 ولم يتعرض له المصنف ، وفي العمل به فيما لا يعلم إلا توقيفاً اختلاف
 عندنا^(٤) .



(١) راجع الكفاية (ص ٣٧) ، التمهيد لابن عبد البر (٢٥/١) ، التقييد والإيضاح (ص ٦٧) ،
 تدريب الراوي (١٥٦/١) .

(٢) أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان الفارسي اليمني الحميري مولاهم ، من كبار التابعين
 وفضلاء العلماء ، سمع من عائشة رضي الله عنها ، وزيد بن ثابت ، وأبي هريرة ، وزيد بن أرقم ،
 وابن عباس ، وخلق من التابعين ، توفي سنة (١٠٦ هـ) . تهذيب الأسماء واللغات (٢٥١/١) ،
 السير (٣٨/٥) .

(٣) أبو محمد عطاء بن أبي رباح بن أسلم المكي القرشي مولاهم ، من كبار التابعين ، مفتي أهل
 مكة وأحد أئمتهم المشهورين ، حدث عن عائشة رضي الله عنها ، وأبي هريرة ، وحكيم بن حزام
 والعبادلة : ابن عمر ، وابن عمرو بن العاص ، وابن عباس ، وابن الزبير ، وغيرهم ، وحدث عنه
 مجاهد ، وأبو إسحاق السبيعي ، ومن صغار التابعين أبو حنيفة وخلق كثير ، توفي سنة (١١٤ هـ) .
 تهذيب الأسماء واللغات (٣٣٣/١) ، السير (٧٨/٥) .

(٤) راجع المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (ص ٢٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٥) ،
 تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزى (ص ١٣٢) ، إجمال الإصابة (ص ٣٦) ، إعلام الموقعين
 (١٢٠/٤) .

فَهْرَسْتُ الْمَوْضُوعَاتِ

٥	الحكم الشرعي
١٣	أقسام الحكم
١٧	الوجوب
٢٥	الأداء والقضاء والإعادة
٣٠	الواجب الكفائي
٣٤	الواجب المخير
٤٦	الواجب الموسع
٥٣	ما لا يتم الواجب إلا به
٦١	تحريم واحد لا بعينه
٦٢	استحالة كون الشيء واجباً حراماً
٧٥	المندوب
٧٩	المندوب ليس بتكليف
٨٠	المكروه منهي عنه
٨٢	إطلاق الجائز على المباح
٨٣	الإباحة حكم شرعي
٨٤	المباح غير مأمور به
٨٨	المباح ليس بجنس الواجب
٩٠	خطاب الوضع
٩٥	الصحة والبطلان

٩٨	الرخصة
٩٩	العزيمة
٩٩	المحكوم فيه : الأفعال
١١٢	اشتراط حصول الشرط حال التكليف (تكليف الكفار)
١١٩	لا تكليف إلا بفعل
١٢١	انقطاع التكليف بالفعل
١٢٣	المحكوم عليه (المكلف) : الفهم شرط التكليف
١٢٨	تعلق الأمر بالمعدوم
١٣٥	صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرطه
١٤٣	الأدلة الشرعية
١٤٨	الكتاب
١٥٢	ما نقل آحاداً ليس بقرآن
١٥٩	القراءات السبع متواترة
١٦٢	عدم جواز العمل بالشاذ
١٦٣	المحكم والمتشابه
١٧٠	السنة
١٧٦	حكم أفعال النبي ﷺ بالنسبة إلى أمته
١٩٩	تقريره ﷺ لشيء هل يكون دليلاً على جوازه ؟
٢٠٢	أفعاله ﷺ هل تتعارض ؟
٢٠٤	حكم تعارض أفعاله ﷺ مع أقواله

٢١٣	الإجماع
٢١٦	ثبوت الإجماع
٢١٩	الإجماع حجة شرعية يجب العمل به
٢٢١	الأدلة على حجية الإجماع
٢٣٨	حكم اعتبار رأي مخالف إجماع المجمعين
٢٤٠	حكم اعتبار رأي المجتهد المتدع في الإجماع
٢٤٢	عدم اختصاص الإجماع بالصحابة عند الجمهور
٢٤٥	حكم انعقاد الإجماع مع شذوذ المخالف
٢٤٧	حكم انعقاد إجماع الصحابة إذا خالفهم تابعي مجتهد معاصر لهم
٢٥٠	حكم إجماع أهل المدينة
٢٥٨	عدم انعقاد الإجماع بأهل البيت وحدهم
٢٦١	لا يشترط في المجمعين بلوغ عدد التواتر عند الأكثرين
٢٦٢	إذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكر أحد قبل استقرار المذهب
٢٦٧	عدم اشتراط انقراض العصر في الإجماع
٢٧١	لا إجماع إلا عن مستند
٢٧٢	جواز انعقاد إجماع عن قياس
٢٧٣	إذا أجمعوا على قولين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث
٢٨١	إذا استدل أهل العصر بدليل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر
٢٨٣	حكم اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول
٢٩٠	اتفاق أهل العصر عقب اختلافهم يعد إجماعاً

- ٢٩١ عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه
- ٢٩٢ امتناع ارتداد كل الأمة في عصر من العصور
- ٢٩٣ حكم اختلافهم في ثبوت الأقل والأكثر في مسألة
- ٢٩٤ وجوب العمل بالإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٢٩٦ إنكار حكم الإجماع القطعي
- ٢٩٨ التمسك بالإجماع فيما تتوقف حجية الإجماع عليه
- ٣٠٠ الأخبار : ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع
- ٣٠٠ تعريف الخبر
- ٣٠٩ الإنشاء
- ٣٠٩ صيغ العقود إنشاء لا أخبار
- ٣١٢ تقسيم الخبر إلى صدق وكذب
- ٣١٥ تقسيم الخبر إلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
- ٣١٧ تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد
- ٣٢٠ العلم الحاصل من المتواتر ضروري أم نظري ؟
- ٣٢٤ شروط المتواتر
- ٣٣٠ التواتر المعنوي
- ٣٣١ تعريف خبر الواحد
- ٣٣١ حكم إفادة خبر الواحد العدل العلم
- ٣٣٦ عدم إنكاره ﷺ على مخبر لا يدل على قطعته
- ٣٣٧ حكم خبر الواحد بحضرة كثيرين لم يكذبوه

- ٣٣٨ حكم انفراد الواحد بالأخبار عما تتوفر الدواعي على نقل مثله
- ٣٤٥ جواز التعبد بخير الواحد عقلاً
- ٣٤٨ حكم العمل بخير الواحد
- ٣٥٣ الأدلة على وجوب العمل بخير الواحد
- ٣٥٦ أدلة المانعين على وجوب العمل بخير الواحد
- ٣٦٠ من شرائط العمل بخير الواحد : البلوغ
- ٣٦٣ الشرط الثاني : الإسلام
- ٣٦٨ الشرط الثالث : رجحان الضبط
- ٣٦٩ الشرط الرابع : عدالة الراوي
- ٣٧٢ رواية مجهول الحال
- ٣٧٥ الجرح والتعديل بقول الواحد في الرواية
- ٣٧٧ ذكر سبب الجرح والتعديل
- ٣٨٠ الجرح مقدم على التعديل
- ٣٨١ رواية العدل عن شخص
- ٣٨٥ الصحابة كلهم عدول
- ٣٨٧ على من يطلق اسم الصحابي ؟
- ٣٩٠ قول من عاصر النبي ﷺ : أنا صحابي
- ٣٩٠ عدم اشتراط العدد في الرواية
- ٣٩٣ قول الصحابي قال رسول الله ﷺ يحمل على أنه سمع منه
- ٣٩٤ قول الصحابي : أمر بكذا ونهى عن كذا

٣٩٥	قول الصحابي : أمرنا أو نهينا
٣٩٦	قول الصحابي : من السنة كذا
٣٩٦	قول الصحابي : كنا نفعل
٣٩٨	مستند غير الصحابي
٤٠٥	المناولة
٤٠٦	الإجازة
٤١٢	نقل الحديث بالمعنى
٤١٦	تكذيب الأصل الفرع
٤٢٠	انفراد العدل بزيادة لا تخالف المزيد عليه
٤٢٤	زيادة الوصل مع الإرسال
٤٢٥	الفرق بين الشاذ وزيادة الثقة
٤٢٦	حذف بعض الخبر
٤٢٧	الخبر فيما تعم به البلوى
٤٣٠	قبول خير الواحد فيما يوجب الحدّ
٤٣٢	حمل الصحابي ما يرويه على أحد محمليه
٤٣٥	خير الواحد إذا خالف القياس
٤٤٢	المرسل
٤٥٠	المنقطع
٤٥٠	الموقوف
٤٥٣	فهرس الموضوعات

سلسلة
الدراسات
الأصولية
(٥)

دار البحوث للدراسات

الإسلامية والحياة التراثية



دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

تحف المسوول في شرح مختصر منتهى السؤل

تأليف
أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني
المتوفى سنة ٧٧٣هـ

الجزء الثالث

دراسة وتحقيق
الدكتور يوسف الأخضر القيم

دار البحوث للدراسات الإسلامية والحياة التراثية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حُقوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبْعَةُ الْأُولَى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨ - فاكس: ٣٤٥٢٢٩٩ ص ب: ٢٥١٧١

قال : (الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً ، وفي الفعل مجاز . [الأمر]
وقيل : مشترك ، وقيل : متواطئ .

لنا : سبقه إلى الفهم ، ولو كان متواطئاً لم يفهم الأخص ، كحيوان في
إنسان / .

[٢٦١/١]

واستدل : لو كان حقيقة لزم الاشتراك ، فيخل بالتفاهم .
وعورض : بأن المجاز خلاف الأصل فيخل بالتفاهم ، وقد تقدم مثله .
التواطؤ : مشتركان في عام ، فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين .
وأجيب : بأنه يؤدي إلى رفعهما أبداً ، فإن مثله لا يتعذر ، وإلى صحة
دلالة الأعم للأخص ، وأيضاً فإنه قول حادث هنا) .

أقول : لما فرغ مما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع من السند ،
شرع فيما يشترك فيه من المتن .
فمنه الأمر :

ولفظ الأمر ، وهو «أ م ر» حقيقة في القول المخصوص ، الذي هو
الصيغة الدالة على الطلب اتفاقاً^(١) ، وسُمي هذا اللفظ لفظاً ، كقولهم : «قام»
فعل ماض ، و «في» حرف جر ، وليس كقولنا : الأسد حقيقة في الحيوان
المفترس .

والأمر قسم من أقسام الكلام ، سواء قلنا : الكلام هو المعنى القائم
بالنفس ، أو بالعبرة الدالة بالوضع ، ويطلق الأمر على الفعل ، ومنه : ﴿ وَمَا

(١) انظر المعتمد (٣٩/١) ، المستصفي (٤١١/١) ، المحصول (٧/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب
(١٣٩/١) ، الإحكام (١٣٠/٢) ، أصول السرخسي (١٢/١) ، كشف الأسرار (١١١/١) .

أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿١﴾ ، والأكثر على أنه فيه مجاز (٢) ، وقيل : مشترك بين القول المخصوص والفعل (٣) ، وقيل : للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل (٤) .

قلت : وهذا القول غير موجود ، وأيضاً يبطل اتفاقه الذي صدر به ؛ لأنه إذا كان حقيقة للقدر المشترك ، كان مجازاً في الخصوصيات ، إلا إذا أطلق على الخصوصيات باعتبار ذلك المعنى .

وقد يُجاب عن الثاني : بجواز أن يكون مشتركاً بالاشتراك اللفظي بين القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وبين القول المخصوص ، لكن دليله وهو أنه يسبق القول إلى الفهم يرده ، على أنه يبطل من ناحية أخرى لوجود الخلاف في الأمر ، أهو حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي ، أو

(١) هود آية (٩٧) ، وهو قول الباجي من المالكية . إحكام الفصول (ص ١٢٢) ، ونسبه هو وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب الكلوزاني إلى بعض الشافعية من غير تحديد ، ولم أقف عليه . انظر المعتمد (٣٩/١) ، التمهيد (١٤٠/١) .

(٢) كشف الأسرار على البزدوي (١٠٢/١) ، العدة (٢٢٣/١) ، ونسبه أبو الحسين إلى عامة المعتزلة . المعتمد (٤٢/١) ، الحصول (٧/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١٢٦) ، التمهيد (١٧٩/١) ، وهو مفهوم كلام الشيخ أبي إسحاق عند كلامه على أفعال الرسول ﷺ . انظر شرح اللمع (١٩٢/١) .

(٣) انظر هذا الرأي : إحكام الفصول للباجي (ص ١٢٢) ، وهو مفهوم كلام ابن القصار عند كلامه على أفعال الرسول ﷺ ، ولعله قول لمتقدمي المالكية . انظر مقدمة ابن القصار (ص ١٦) ، ونسبه السمرقندي إلى بعض الحنفية . ميزان الأصول (ص ٨١) .

(٤) وهو قول الآمدي رحمه الله . انظر الإحكام (١٣٧/٢) ، وقد نفى وجود هذا القول الشارح رحمه الله ، ولم يبين هل النفي متوجه إلى الصحة أم إلى الوجوب ، وقد أغفل الشارح مذهب أبي الحسين البصري ، حيث يرى أنه مشترك بين القول والشأن والشيء والصفة . المعتمد (٣٩/١) .

بالعكس ، أو بالقدر المشترك بينهما؟^(١) .

لنا : سبق القول المخصوص إلى الفهم عند الإطلاق من غير قرينة ، فكان [أدلة القائلين بأنه حقيقة فيه حقيقة غير مشترك بينهما ، وإلا لما تبادر شيء منهما ، وغير متواطئ ، في القول وإلا لكان أعم في القول المخصوص ، فلم يفهم منه القول المخصوص ؛ لأن الأعم لا يفهم منه الأخص ، كما أن الحيوان لا يتبادر منه عند الإطلاق فهم الإنسان ، فمعنى كلامه : كحيوان في فهم إنسان منه .

واستدل : لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركاً ؛ إذ لا شك أنه حقيقة في القول المخصوص ، واللازم باطل لإخلاله بالتفاهم .

الجواب : لو لم يكن حقيقة لزم المجاز ، واللازم باطل لإخلاله بالتفاهم .
واعلم أن عدم منع المصنف الملازمة مستند إلى جواز التواطؤ يحقق بطلان الاتفاق الذي ذكر ؛ لأنه رآه إذا كان حقيقة في الفعل لا يكون حقيقة في المشترك ، وكذلك يلزمه هناك .

ولا يقال : إنما لم يمنعه / مستنداً إلى ما ذكر ؛ لأنه لا يدفع الاشتراك [٢٦٢/أ] اللفظي ؛ لأنه حقيقة في القول أيضاً ، فلو كان حقيقة في القدر المشترك لزم الاشتراك .

لأننا نقول : إنما لا يندفع لو لم يكن كون الأمر حقيقة في القول

(١) قال الزركشي : «وكل لفظ عام لشئيين فصاعداً فلا يخلو إما أن يكون حقيقة في كل واحد أو لا ، والثاني مجاز ، والأول إما أن يتفقا في اللغة أيضاً وهو المتواطئ ، أو لا يتفقا وهو المشترك ، فهذه ثلاثة احتمالات ، وقد ذهب إلى كل واحد منها صائر» . البحر المحيط (٢/٣٤٣) .
الاشتراك اللفظي : ألفاظ متعددة تؤدي معنى واحداً ، والاشتراك المعنوي - وهو المراد - إذا أطلق : لفظ يدل على أكثر من معنى .

المخصوص باعتبار الشأن والشيء ، وهو ممنوع .

ثم اعلم أن هذه المعارضة ضعيفة على ما سبق له من أن المجاز خير .

احتج القائل بالتواطؤ : بأن القول المخصوص والفعل مشتركان في معنى عام ، وهو الشيء والشأن ، فيجعل اللفظ للمشارك دفعاً لمحذور المجاز والاشتراك^(١) .

[أدلة القائلين
بالتواطؤ]

الجواب : متى يجب جعل اللفظ للقدر المشترك مع وجود ما يدل على المجاز أو الاشتراك أو لا ، الأول ممنوع وإلا أدى إلى رفع المجاز والاشتراك ، فإنه لا يتعذر وجود معنى عام في شيء من مواضع الاشتراك والمجاز ، والثاني مسلم ولكن لا نسلم عدم ما يدل على أحدهما ، فإن ما ذكرنا من سبق الفهم يدل عليه .

والمجاز والاشتراك وإن كانا خلاف الأصل ، لكن إذا دلّ عليهما دليل صاروا موافقين للأصل ، وإلى هذا المعنى أشار في المنتهى^(٢) ، حيث قال : وأجيب : بأن ذلك إنما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه ، وإلا وجب رفعهما أصلاً ، فإنه لا يتعذر في كل موضع .

وثانياً : بأنه يؤدي إلى صحة دلالة الأعم على الأخص .

وثالثاً : بأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة بالقول المخصوص بخصوصه ،

(١) وقد ذكر ابن الحاجب أن المجاز أولى من الاشتراك لمفاسد تستيع الاشتراك ومصالح تستيع المجاز ، أما المفاسد ؛ فلأن المشترك يخل بالفهم ، وإذا حمل على غير المقصود يؤدي إلى ضده أو تقبيضه ؛ ولأنه يحتاج إلى قرينتين ، بخلاف المجاز الذي يحتاج إلى قرينة واحدة ، وأما مصالح المجاز ، فلأنه أغلب من المشترك ، وأنه من حيث اللغة أبلغ .

(٢) منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب (ص ٨٩) .

وأنه مجمع عليه ، فوجب ردّه ، وصاحب الإحكام^(١) لم يورده مذهباً ، بل على سبيل الإيراد بأن قال : لم لا يجوز أن يكون متواطئاً ؟ ثم أتى بالأجوبة .

[مذاهب
الأصوليين
في تعريف
الأمر]

قال : (حدّ الأمر : اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء .

وقال القاضي والإمام : القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به .

وردّ : بأن المأمور مشتق منه ، وأن الطاعة موافقة الأمر ، فيجبيء

الدور فيهما .

وقيل : خبر عن الثواب على الفعل .

وقيل : عن استحقاق الثواب .

وردّ : بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب ، والأمر يأبأها) .

أقول : لما ذكر أن «أم ر» يُطلق على القول المخصوص حقيقة فيسمى

أمراً ، والأمر أحد أقسام الكلام ، سواء قلنا : الكلام هو المعنى القائم

بالنفس ، أو هو العبارة الدالة بالوضع^(٢) ، عرّفه باعتبار أنه قسم من الأول ،

ثم نقل تعاريف منكري النفساني القائلين إنه قسم من الثاني .

ولما كان رأي الأشعري هو الأول بدأ به ، وكان الأولى أن يحدّه

بالاعتبار الثاني فقط كما فعل في تعريف القرآن ؛ لأنه حظ الأصولي ، وذلك

حظ المتكلم .

وأيضاً إذا كان حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة كما تقدم ،

(١) الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (١٣٧/٢) .

(٢) الكلام يُطلق عند الأصوليين ويراد به معنيان : المعنى القائم بالنفس ، والعبارة الدالة بالوضع

وهو المقصود هنا .

[٢٦٣/أ] فالمناسب / حدّه باعتبارها ، وهذا الذي حدّه إنما هو لمدلول القول المخصوص فهو لمدلول الأمر ، فالافتضاء جنس^(١) .

وقوله : (غير كفّ) يخرج النهي ؛ لأنه عنده فعل ، وهو كفّ .

وقوله : (على جهة الاستعلاء) يخرج الدعاء والالتماس ، والأشعري لا يشترط الاستعلاء ، واشترطه أبو الحسين البصري ، والحق عدم اشتراطه ؛ لقوله تعالى حكاية عن فرعون : ﴿ مَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾^(٢) .

لا يقال : فيكون السؤال والالتماس للوجوب ، ويكون التارك مستحقاً للعقاب ؛ لأن الأمر للوجوب كما سيأتي .

لأنا نقول : ذلك يقتضي إيجاب السؤال وإلا أنه لا يتقرر الوجوب ؛ إذ لا يلزم المسئول القبول ، ولا يكون سبباً إلا بعد تقرر الوجوب .
وعرفه القاضي - وتابعه جماعة - بأنه : القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به^(٣) .

ورده المصنف : بأنه يشتمل على الدور من وجهين :

أحدهما : أن المأمور - وهو واقع في الحدّ مرتين - مشتق من الأمر ، فتتوقف معرفته على معرفته .

وثانيهما : أن الطاعة موافقة الأمر ، والمضاف من حيث هو مضاف لا

(١) جنس تحته أنواع يشمل : الأمر ، والنهي ، والالتماس ، والدعاء .

(٢) الشعراء آية (٣٥) .

(٣) انظر البرهان (٢٠٣/١) ، المنحول (ص١٠٢) ، المحصول (١٩/٢) ، الإحكام للآمدي (١٤٠/٢) ، والحاصل أن في المسألة أربعة مذاهب : الأول اشتراط الاستعلاء والعلو ، والثاني عكسه ، والثالث الاستعلاء ، والرابع العلو .

يُعرَّف إلا بمعرفة المضاف إليه .

وقد يُدفع الدور : بأن تميز الأمر غير تصور حقيقته ، فتميزه كافٍ في تصور هذه الأمور ، والمطلوب تصور حقيقته .
ودفعه بعضهم : بأنهما يتوقفان على الأمر اللغوي ، والحدّ للأمر الاصطلاحي .

وعرّفه بعض الأشاعرة : بأنه خير عن الثواب على الفعل^(١) ، وقال آخرون منهم : خير عن استحقاق الثواب على الفعل ؛ لئلا يلزم الخلف في الخبر عند عدم الثواب إذا أحبط عمله^(٢) .

واعترض عليهما : بأن الخبر يستلزم إما الصدق وإما الكذب ؛ إذ لا يخلو عن أحدهما قطعاً ، والأمر ينافيه ، فإنه لا يكون صدقاً ولا كذباً ، وتنافي اللازمين دليل تنافي الملزومين ، فلا يجعل الخبر جنساً للأمر .

قال : (المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي قالوا : قول القائل لمن دونه [تعريف المعتزلة للأمر] «افعل» ونحوه ، ويرد التهديد وغيره ، والمبلغ والحاكي والأدنى .

وقال قوم : صيغة «افعل» بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر .

وفيه : تعريف الأمر بالأمر ، وإن أسقطه بقية صيغة «افعل» مجردة .

وقال قوم : صيغة «افعل» بإرادات ثلاث : وجود اللفظ ، ودلالته

على الأمر ، والامتثال ، فالأول عن النائم ، والثاني عن التهديد ونحوه ،

والثالث عن المبلغ .

(١) انظر الإحكام (١٣٩/٢) .

(٢) المصدر نفسه .

وفيه تهافت ؛ لأن المراد إن كان اللفظ فسد ؛ لقوله : إرادة دلالاته
على الأمر ، وإن كان المعنى فسد ؛ لقوله : الأمر صيغة «افعل» .
وقيل : إرادة الفعل .

وردّ : بأن السلطان لو أنكر متوعداً بالهلاك ضرب سيد لِعبد ، فادعى
مخالفته ، وطلب تمهيد عذره لمشاهدته ، فإنه يأمر ولا يريد ؛ لأن العاقل لا
يريد هلاك نفسه ، وأورد مثله على الطلب ؛ لأن العاقل لا يطلب هلاك
نفسه ، وهو لازم .

[٢٦٤/١] والأولى / لو كانت إرادة لوقعت المأمورات كلها ؛ لأن معنى الإرادة
تخصيصه بحال حدوثه ، فإذا لم يوجد لم يتخصص .

أقول : أما المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي^(١) ، وكان الطلب نوعاً منه
لم يمكنهم تعريفه به ، فعرفوه تارة باعتبار اللفظ ، وتارة باعتباره مقترناً بصفة
الإرادة ، ومن قال بأنه نفس الإرادة ، فإنما قاله حين انسدت عنه طرق
التعريف ، وتبين له أن الأمر غير الصيغة ، التعريف الأول للبلخي^(٢) ،
وأكثرهم أنه قول القائل لمن دونه : «افعل» ونحوها ، في الدلالة على مدلوله
من العربي وغيره .

ويرد على طرده قول القائل لمن دونه : «افعل» تهديداً وتعجيزاً ، أو إباحة

(١) انظر هذا المسألة في المغني للقاضي عبد الجبار (١٠٧/١٧) ، والمعتمد (٥٠/١) .

(٢) انظر هذا الرأي في المغني للقاضي عبد الجبار (١٠٧/١٧) ، وانظر اشتراط الإرادة مع الصيغة
للدلالة على الأمر في المغني (١١٤/١٧) ، ونسبه في المعتمد لأبي هاشم من المعتزلة ، وهو قول
عامتهم . انظر المعتمد (٤٣/١) .

أو غير ذلك ، فإنها ترد لستة عشر معنى^(١) ، وقول القائل لمن دونه : «افعل»
إذا بُلِّغ إليه أمر الغير إياه ، وكذا الحاكي .

ويرد على عكسه : «افعل» إذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء ،
فإنه أمر ، ولذلك يدفع بأنه أمر من هو أعلى منه .

وعرفه قوم منهم : بأنه صيغة «افعل» مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر
إلى تهديد وغيره^(٢) .

واعترض : بأنه فيه تعريف الأمر بالأمر ، فإن أسقط هذا القيد بقيت
صيغة «افعل» مجردة ، فيرد ما تقدم .

أما من عرفه باعتبار اللفظ مقترناً بصيغة الإرادة فقال : صيغة «افعل»
بإرادات ثلاثة : إرادة وجود اللفظ ، وإرادة دلالتها على الأمر ، وإرادة
الامتثال ، واحترز بالأول عن النائم ، وبالتالي عن التهديد ونحوه ، وبالثلث
عن المبلغ والحاكي .

واعترضه المصنف : بأن فيه تهافتاً ؛ لأن المراد بالأمر المذكور في الحدّ إن
كان اللفظ فسد ؛ لقوله : وإرادة دلالتها على الأمر ؛ إذ الصيغة لم يرد
دلالتها على اللفظ ، وإن كان المعنى فسد ؛ لقوله : الأمر صيغة «افعل» ،
والمعنى ليس صيغة .

وقد يجاب عنه : بأن الأمر المذكور في الحدّ المراد به المعنى ، والمعرف^(٣)

(١) انظر الإحكام (١٤٢/٢) ، شرح الكوكب المنير (١٧/٣) .

(٢) انظر المعتمد (٤٤/١) .

(٣) في نسخة (أ) : المعرفة ، وفي نسخة (ب) غير واضح .

المراد به اللفظ ، لكن يلزم استعمال اللفظ المشترك في التعريف من غير قرينة ،
وبقيد أيضاً بلزوم الدور ؛ لأن الامتثال فعل المأمور به على الوجه الذي أمر
به ، فيتوقف عليه [بمرتبتين] ^(١) .

أما من عرفه بأنه : إرادة الفعل ، فاعترض عليه بأنه غير منعكس ؛ إذ لو
ضرب رجل عبده فأنكر السلطان على السيد وتوعده بالهلاك ، فادعى السيد
مخالفة العبد لأوامره ؛ ليدفع عن نفسه ما توعد به ، فإنه يأمر عبده بمحضرة
السلطان ليعصيه ، ويشاهد السلطان عصيانه ، فيزول إنكاره ويخلص من
الهلاك ! فهو قد أمر ، وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ، ولا يريد منه
الفعل ؛ لأنه لا يريد ما يفضي إلى هلاك نفسه .

[٢٦٥/أ] وهذا وارد على الذي / قبله ؛ لعدم إرادة الامتثال ، وأورد المعتزلة هذا
الإيراد على تعريف الأشاعرة الأمر بأنه طلب فعل غير كفّ على جهة
الاستعلاء ^(٢) ، فإن السيد في الصورة المذكورة أمر ، فلو كان الأمر هو
الطلب ، لزم أن يكون العاقل طالباً هلاك نفسه ، واعترف المصنف بوروده .
والحق الفرق بأن العاقل يطلب ما يختار وما يكره إذا علم أنه لا يقع ،
ولا يريد إلا ما يختار .

ولما كان هذا الرد يستلزم عند المصنف ردّ تعريف أصحابنا ، قال
المصنف : الأولى في ردّ كون الأمر إرادة فعل العبد ، أنه لو كان كذلك

(١) لعل الصواب : مرتين ، وفي نسخة (أ) : بمرتبتين .

(٢) انظر تعريف الأشاعرة في الكافية في الجدل (ص ٣٣) ، البرهان (١/٢٠٣) ، الإحكام

(٢/١٤٠) .

لوقعت المأمورات كلها ، أما الملازمة ؛ فالأنه لا معنى لتعلق الإرادة بالشيء سوى تخصيصها للشيء المراد بوقت حدوثه ، وتخصيص الفعل بحال حدوثه لا يكون من غير حدوث الفعل ووقوعه ؛ إذ كلما لم يوجد لم يتخصص ، وينعكس بعكس النقيض ، كلما تخصص الفعل بحال حدوثه كان موجوداً ، فلو كانت المأمورات كلها مرادة ، لزم أن تكون واقعة .

وأما بطلان التالي ؛ فلأن الكافر الذي يموت على كفره مأمور بالإيمان إجماعاً ، والمصنف وصاحب الأحكام اعتمداً به الردّ على هذا الدليل^(١) ، وهو مبني على أن العبد غير مختار وهم يمنعونه ، فلا تكون إرادة الله تعالى لفعل العبد مخصصة له بحال حدوثه عندهم .

قال : (القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه ، والخلاف عند المحققين في صيغة «افعل» .

والجمهور : حقيقة في الوجوب .

وأبو هاشم : في الندب .

وقيل : للطلب المشترك .

وقيل : مشترك .

الأشعري والقاضي : بالوقف فيهما .

وقيل : مشترك فيهما وفي الإباحة .

وقيل : للإذن المشترك في الثلاثة ، والتهديد) .

(١) انظر الأحكام (١٣٩/٢) .

أقول : القائلون بالكلام النفسي^(١) اختلفوا في الأمر - بمعنى الاقتضاء - هل له صيغة تخصه ؟ . فقال الأشعري : لا ، وقال آخرون : نعم^(٢) .
قال الإمام والغزالي^(٣) : والذي نراه أن هذه الترجمة عن الأشعري خطأ ، فإن قول القائل لغيره : «أمرتك» ، و «أنت مأمور» ، صيغة خاصة بالأمر بلا شك ، إنما الخلاف في صيغة «افعل» ، هل هي مختصة بالأمر أم لا ؟ لكونها مترددة بين ستة عشر معنى .

وقد يقال : «أمرتك» ، و «أنت مأمور» لا يدل بصيغته على الاقتضاء المذكور بل بمادته ، ثم «أمرتك» ، و «أنت مأمور» يطلق على الصيغة الدالة

(١) وهم الأشاعرة . انظر تمهيد الأوتار في تلخيص الدلائل للباقلاني (ص ٢٨٣) ، غاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص ١٠٤) .

(٢) هذا المذهب هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري والأشاعرة من بعده ، ونسبته إلى الأشعري والأشعرية غير دقيقة ، أما بالنسبة إلى الأشعري نفسه فلا يوجد ما يثبت نسبة هذا المذهب إليه ، بل قال أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع : «إن أبا الحسن رحمه الله أملى على أصحاب أبي إسحاق المروزي ببغداد أن الأمر يقتضي الوجوب» . (٢٠٦/١) ، وأيد ذلك إمام الحرمين في البرهان ، واعتبر نسبة هذا المذهب إلى الإمام الأشعري زللاً في النقل بيناً . البرهان (٢١٣/١) ، والغزالي في المستصفي (٦٦٤/١) ، وأول من عزى هذا المذهب إلى الإمام هو القاضي الباقلاني رحمه الله ، حيث ينقل عنه - في التلخيص - إمام الحرمين قوله : «إن قول القائل : «افعل» متردد بين الأدلة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد ، فيتوقف فيها حتى تثبت بقيود المقال ، أو قرائن الأحوال» . التلخيص (٢٦١/١) ، ومن جاء بعد الباقلاني تابعوا هذا النقل .

وأما الأشاعرة فجمهورهم يقولون بالصيغة . انظر شرح اللمع (٢٠٦/١) ، البرهان (٢١٣/١) ، المستصفي (٤٢٠/١) ، المحصول (٦٦/٢) ، الإحكام (١٤٢/٢) ، المنحول (ص ١٣٤) .

(٣) البرهان (٢١٣/١) ، المستصفي (٤١٧/١) ، وإن كان الغزالي في «المنحول» أثبت هذا القول للأشعري . المنحول (ص ١٠٥) .

عليه ، فلا يكون مختصاً بالاقتضاء .

وقال صاحب الإحكام^(١) : / «وما قالاه لا يرفع الخلاف ؛ إذ الخلاف في [٢٦٦/أ] أن الأمر له صيغة إنشائية تخصه أم لا ؟ وما ذكره إخبار عن الأمر لا إنشاء ، وإن استعمل في الإنشاء كصيغ العقود» .

قال : والجمهور وهو مذهب مالك والشافعي ، أن صيغة الأمر - ونعني به صيغة «افعل» - حقيقة في الوجوب إذا عريت عن القرائن ، واستعملها في غيره بطريق المحاز ، وهذا ينافي اختياره قبل هذا أن المندوب مأمور به^(٢) .

وقال أبو هاشم : إنه حقيقة في الندب^(٣) .

وقيل : حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب^(٤) .

وقيل : مشترك بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً^(٥) .

وقال الأشعري والقاضي : بالوقف فيهما ، أي لا نعرف أهو حقيقة في الوجوب ، أو في الندب ، أو مشترك بينهما^(٦) ؟ .

(١) الإحكام (١٤١/١) ، وقد أوصلها بعضهم إلى خمسة وثلاثين معنى . انظر شرح الكوكب المنير (١٧/٣) .

(٢) انظر مقدمة ابن القصار (ص ١٥) ، شرح اللمع (١٩٩/١) ، العدة (٢٢٤/١) ، إحكام الفصول (ص ٧٩) ، واختاره الجصاص ونسبه إلى عامة الحنفية . أصول الجصاص (٨٥/١) ، كشف الأسرار (١٠٨/١) .

(٣) المعتمد (٥١/١) .

(٤) وهو منسوب إلى أبي منصور الماتريدي وعامة علماء سمرقند من الحنفية . انظر ميزان الأصول (ص ١٠٢) .

(٥) وهو قول الغزالي . المستصفى (٤٢٦/١) .

(٦) انظر البرهان (٢١٣/١) ، وهو القول السابق نفسه . انظر البحر المحيط (٣٦٨/٢) .

وقيل : مشترك بين الوجوب ، والندب ، والإباحة^(١) .

وقيل : للإذن المشترك بين الثلاثة ، وهو الإذن .

الشيعة : مشترك بين الثلاثة والتهديد أيضاً^(٢) .

قال : (لنا : ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعاً متكرراً من غير نكير ، كالعامل بالأخبار .

واعترض : بأنه ظن .

وأجيب : بالمنع ، ولو سَلِمَ فيكفي الظهور في مدلول اللفظ ، وإلا لتعذر العمل بأكثر الظواهر .

وأيضاً : ﴿ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ ، والمراد قوله :

﴿ اسْجُدُوا ﴾ .

وأيضاً : ﴿ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا ﴾ ، ذم على مخالفة أمره .

وأيضاً : تارك المأمور به عاص ، بدليل : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ .

وأيضاً : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ ، والتهديد دليل

الوجوب .

واعترضت : بأن المخالفة حملت على مخالفة من إيجاب وندب ، وهو

بعيد .

قولهم : مطلق .

(١) ذكره في البحر المحيط (٢/٣٦٩) ولم ينسبه إلى أحد .

(٢) نسبة هذا المذهب إلى الشيعة فيه نظر ؛ فالذي أثبتته صاحب كفاية الأصول أنه للقدر المشترك

بين الوجوب والندب فقط . انظر عناية الأصول شرح كفاية الأصول (١/٢٠٥) ، وإليه أشار

البخاري في شرحه على البزدوي . كشف الأسرار (١/١٠٨) .

قلنا : بل عام .

وأيضاً : نقطع بأن السيد إذا قال لعبده : خِط هذا الثوب ولو بكتابة
أو إشارة ، فلم يفعل ، عُذَّ عاصياً .

واستدل : بأن الاشتراك خلاف الأصل ، فثبت ظهوره في أحد
الأربعة ، والتهديد والإباحة بعيد .

والقطع بالفرق بين : «ندبتك إلى أن تسقيني» ، وبين «اسقني» ولا
فرق إلا اللوم ، وهو ضعيف ؛ لأنهم إن سلّموا الفرق ؛ فلأن «ندبتك»
نص ، و «اسقني» محتمل (.

أقول : احتج على مذهب الجمهور : بأن الأئمة الماضين في كل عصر
كانوا يستدلون بصيغة الأمر - المجردة عن القرائن - على الوجوب ، وشاع
وذاع ولم ينكره أحد ، كما في العمل بالأخبار بعينه تقريراً ، أو اعتراضاً ، أو
جواباً .

واعترض : بأنه ظن ، فلا يجري في مسائل الأصول .

أجيب : بالمنع ؛ لأن الإجماع قطعي^(١) .

سلمنا : ويكفي الظهور ؛ ولذا اكتفى بنقل الآحاد في مدلولات الألفاظ
وإلا لتعذر العمل^(٢) بأكثر / الطواهر ؛ إذ المقدور عليه فيها إنما هو غلبة [٢٦٧/٢٦٧]
الظن ، وأما القطع فغير مقدور عليه .

(١) دعوى الإجماع هنا غير متحققة ، ولكن يمكن أن يقال : إنه رأي الأغلب . انظر شرح اللمع

(٢٠٦/١) ، العدة (٢١٥/١) .

(٢) غير موجودة في نسخة (أ) ، وهي نفس عبارة العضد والأصفهاني (١٠٨/٢) .

ولنا أيضاً من الكتاب : قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾^(١) والمراد به قوله تعالى : ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾^(٢) ، والسؤال للإنكار لا للاستفهام ، ولولا أن صيغة «افعل» للوجوب وإلا لما توجه الدم ، وكان يقال : ما أوجبت عليّ ، والدم على الترك وإن كان متأخراً عن الوجوب إلا أننا لم نثبت الوجوب به ، نعم أثبتنا به العلم بالوجوب ، ثم الظاهر أن الوجوب من قرينة ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾^(٣) ، والدم على الإبابة والاستكبار .

وأيضاً : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴾^(٤) ، ذموا على مخالفة الأمر .

وأيضاً : تارك الأمر عاص ، وكل عاص مستحق للعقاب ، أما الأولى فلقوله تعالى : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾^(٥) ، وأما الثانية فلقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾^(٦) ، فالأمر للوجوب وإلا لم يستحق تاركه العقاب .

وأيضاً : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾^(٧) ، هدد على مخالفة

(١) الأعراف آية (١٢) .

(٢) البقرة آية (٣٤) .

(٣) الحجر آية (٢٩) .

(٤) المرسلات آية (٤٨) .

(٥) طه آية (٩٣) .

(٦) الجن آية (٢٣) .

(٧) النور آية (٦٣) .

الأمر ، والتهديد دليل الوجوب .

واعترض هذا الدليل من وجهين :

أحدهما : لا نسلم أن مخالفة الأمر ترك المأمور به ، بل حملة على غير

المراد بأن يكون للوجوب ، فيحمل على الندب ، وبالعكس .

أجاب : بأنه بعيد ؛ إذ المتبادر إلى الفهم من قولهم : «خالف أمر سيده»

أنه ترك المأمور به ، فلا يصرف عنه إلا للدليل .

الثاني : اعتراضهم بأن «عَنْ أَمْرِهِ» مطلق ، فلا يعم كل أمر .

الجواب : أنه مصدر مضاف فيعم ، مع أنه رتب الأمر بالحدز على مخالفة

[الأمر]^(١) ، وهو وصف مناسب ، فحيث وجدت مخالفة الأمر وجد الأمر

بالحدز ، فيكون عاماً .

ولنا من جهة العرف : القطع بأن السيد إذا قال لعبده : «خِطْ هذا

الثوب» ولو بكناية أو إشارة - فضلاً عن صريح القول - فلم يفعل ، عُذَّ

عاصياً ، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

وقد استدل : بأن الاشتراك خلاف الأصل ، فيكون حقيقة في أحد

الأربعة فقط مجازاً في الباقي ، وليس حقيقة في الإباحة والتهديد ؛ لأنه بعيد

ولم يقل به أحد ، ولاقتضاء الصيغة رجحان الفعل ، وليس الندب أيضاً ؛ لأننا

نفرق بين : «ندبتك إلى أن تسقيني» ، وبين : «اسقني» ، ولو كان للندب لم

يكن فرق ، فتعين أنه للوجوب ، ثم لا فرق بينهما إلا اللوم على الترك وهو

معنى الوجوب ، وهذا ضعيف ؛ لأنهم يمنعون الفرق ، وإن سلّموه فلا

(١) الأمر : ساقطة من (أ) .

يسلمون أنه لا فرق إلا اللوم ، بل لأن «ندبتك» نص في الندب ، و «اسقني»
يحتملهما معاً .

قال : (الندب : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ، فردّه إلى
مشيئتنا . صيغة الأمر
تفيد الندب

وردّ : بأنه إنما ردّ إلى استطاعتنا ، وهو معنى الوجوب .
مطلق الطلب يثبت الرجحان ، ولا دليل مفيد ، فوجب جعله
للمشترك دفعا للاشتراك .

قلنا : بل يثبت التقيد ، ثم فيه إثبات اللغة بلوازم الماهيات [وهو غير
جائز]^(١) .

الاشتراك يثبت الإطلاق ، والأصل الحقيقة .
القاضي : لو ثبت لثبت بدليل ... إلى آخره .
قلت : بالاستقراءات المتقدمة .
الإذن المشترك كمطلق الطلب .

أقول : احتج القائلون^(٢) / بأن صيغة «افعل» حقيقة في الندب مجاز في
غيره : بما في الصحيحين : «ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»^(٣) ، فردّه

(١) ساقطة من (أ) .

(٢) وهو قول المعتزلة . انظر المعتمد (٦٩/١) ، وقد نسبه أبو الخطاب إلى الإمام أحمد رحمه الله .
انظر التمهيد (١٤٧/١) .

(٣) الحديث أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «ما نهيتكم عنه
فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم ، فإنما أهلك من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم
على أنبيائهم» . مسلم ، كتاب الفضائل - باب توقيفه ﷺ (٤/١٨٣٠) ، ورواه البخاري عن أبي
ص

إلى مشيئتنا ، وهو معنى الندب .

الجواب : لا نسلم أنه رده إلى مشيئتنا ، بل رده إلى استطاعتنا ، وهو لازم معنى الوجوب ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (١) .

القائل (٢) بأنها للقدر المشترك احتج : بأنه ثبت لغةً رجحان جانب الفعل عند الإطلاق ، فجعله لأحدهما تقييد من غير دليل ، فوجب جعله للمشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب ، دفعاً لمحدور المجاز والاشترك (٣) .

الجواب : نمنع أنه لا دليل على التقييد ؛ لأن الأدلة السابقة دلّت عليه .

وثانيهما : أنكم أثبتم اللغة بما يلزم الماهية ؛ لأن الرجحان لازم الوجوب والندب لأنه جزء كل منهما ، فجعلتم الصيغة له وهو لا يجوز ؛ لأن طريق اللغة النقل ، أو لأنه يؤدي إلى رفع الاشتراك والمجاز ؛ إذ ما من شيئين إلا ويشتركان في لازم ، فيجعل اللفظ له .

والاعتراض عليهما : أن العقل إذا كانت معه مقدمة نقلية تثبت به اللغة ، وصحة هذا الاستدلال مشروط بعدم ما يدل من الواضع على الاشتراك والمجاز ، فلا يلزم رفعه .

هريرة بلفظ : «ما نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ، كتاب الاعتصام - باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٢٥١/١٣) .

(١) البقرة آية (٢٨٦) .

(٢) هذا القول منسوب إلى أبي منصور الماتريدي من الحنفية ، كما ذكر ذلك في تيسير التحرير (٣٤١/١) ، ولكن السمرقندي في «ميزان الأصول» حكى عن الماتريدي أن صيغة الأمر حكمها الوجوب من حيث الظاهر ، أي عملاً لا اعتقاداً ، فلا نعتقد فيه ندباً ولا إيجاباً . انظر ميزان الأصول (ص ٩٧) .

(٣) لأن المجاز والاشترك على خلاف الأصل ، ويحتاج كل منهما إلى قرينة لفهم المقصود .

احتج القائل بالاشتراك - [وهي ثلاث مذاهب]^(١) - : بأنه ثبت إطلاق صيغة «افعل» في الوجوب والندب ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فيكون مشتركاً .

ولم يجب المصنف عنه لظهوره ؛ لأن المجاز أولى من الاشتراك^(٢) .
احتج القاضي^(٣) على الوقف : بأنه لو ثبت كون الأمر للوجوب أو الندب لثبت بدليل ، ثم الدليل إما عقلي ولا تثبت اللغة به ، وإما نقلي إما آحاد ولا يفيد العلم ، وإما متواتر وهو يوجب استقراء طبقات الباحثين ، فلا يختلف فيه .

الجواب : منع الحصر لثبوته بالأدلة الاستقرائية المتقدمة ، ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ ، ويكفي الظهور في مدلول اللفظ .
احتج القائل بأنه للإذن - وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة - : بالدليل الذي تقدم للقائل بأنه للقدر المشترك بين الوجوب والندب [والإباحة]^(٤) .
وجوابه كجوابه .

(١) هكذا في النسختين ، ولعل الصواب : وهذا ثالثُ مذهب .

(٢) لأن الأصل عدم تعدد الوضع ، والمجاز لفظ يدل على معنى واحد بقريضة ، والمشارك لفظ تُوسع في استعماله وضعاً في معنيين فأكثر .

(٣) انظر الملخص لإمام الحرمين (٢٦١/١) ، وشرح اللمع (٢١٢/١) .

(٤) زائدة في (أ) ، والأولى حذفها ؛ لأن المذهب السابق أنه للقدر المشترك بين الوجوب والندب .

قال : (مسألة : صيغة الأمر بمجرد لا تدل على تكرار ، ولا على [صيغة الأمر
المجرد لا تدل
على التكرار] مرة ، وهو مختار الإمام .

الأستاذ : للتكرار مدة العمر مع الإمكان .

وقال كثير : للمرة ، ولا يحتمل التكرار .

وقيل : بالوقف .

لنا : أن المدلول طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار خارجي ؛

ولذلك يبرأ بالمرة .

[٢٦٩/١]

/ الأستاذ : تكرر الصوم ، والصلاة .

ورُدَّ : بأن التكرار من غيره .

وعورض : بالحج .

قالوا : ثبت في «لا تصم» ، فوجب في «صم» ؛ لأنها طلب .

رُدَّ : بأنه قياس ، وبالفارق بأن النهي يقتضي النفي ، وبأن التكرار في

الأمر مانع من غيره ، بخلاف النهي .

قالوا : الأمر نهى عن ضده ، والنهي يعم ، فيلزم التكرار .

ورُدَّ : بالمنع ، وبأن اقتضاء النهي للأضداد دائماً فرع على تكرار

الأمر .

المرة : القطع بأنه إذا قال : «ادخل» فدخل مرة ، امثل .

قلنا : امثل لفعل ما أمر به ؛ لأنها من ضروراته ، لا لأن الأمر ظاهر

فيها ، ولا في التكرار .

الموقف : لو ثبت لثبت بدليل ... إلى آخره .

أقول : صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن لا تدل على تكرار المأمور به ، وهو قول أصحاب مالك رحمه الله^(١) ، ولا يدل أيضاً على اقتضاء المرة ، وهذا مختار الإمام فخر الدين^(٢) ، والمصنف .

وحكى ابن القصار من أصحابنا : أنه استقرى كلام مالك رحمه الله فدلّ على أنها عنده للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان^(٣) ، وهو مختار الأستاذ وجمع من الفقهاء والمتكلمين ، وقال أبو الحسين البصري وكثير من الأصوليين : إنها للمرة ، ولا تحتل التكرار^(٤) .

وقيل : بالوقف ، على معنى لا ندري أهو للتكرار أو للمرة ؟ ، وليس بظاهر في واحد منهما ، وهو مختار إمام الحرمين^(٥) .

احتج المصنف : بأن مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار

(١) إحكام الفصول (ص ٢٠١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١٣٠) .

(٢) راجع المحصول (١٦٣/٢) .

(٣) انظر مقدمة ابن القصار (ص ٣٥) ، واختلف النقل عن مالك في هذه المسألة ، وقد ذكر ابن القصار أنه ليس هناك نقل عن مالك رحمه الله في هذه المسألة ، وإنما تتبع أصحابه واستقراء آرائه الفقهية هو الذي أدى إلى تبني هذا الرأي أو ذاك ، واختار ابن القصار أن مذهب مالك : أنه يفيد التكرار تخريجاً على ما في المدونة .

والذي عليه أغلب المالكية : أنه لا يفيد التكرار ، وإليه ذهب الباجي ، والقرافي ، والشنقيطي في «نشر البنود» ، وهو مفهوم كلام ابن جلاب في التفرع من المتقدمين ، وابن رشد ، والتلمساني من المتأخرين . انظر مقدمة ابن القصار (ص ٣٥) ، إحكام الفصول (ص ٨٩) ، شرح التنقيح (ص ١٣٠) ، نشر البنود (١٥٢/١) ، وانظر التفرع لابن الجلاب (١٩٠/١) .

(٤) المعتمد (١٠٨/١) ، أصول السرخسي (٢٠/١) ، المستصفى (٢/٢) ، التمهيد (١٨٧/١) البحر المحيط (٣٨٦/٢) ، اللمع (٢٢٠/١) .

(٥) البرهان (٢٢٩/١) .

خارج عن مدلوله ؛ إذ لو كان المرة من مفهومه لكان «افعل» مرات تناقضاً ،
و «افعل» مرة واحدة تكراراً ، ولو كان التكرار من مفهومه لزم ذلك أيضاً ،
ولزم ألا يبرأ المأمور بالمرة الواحدة ، لكنه يبرأ لغة وعرفاً .

والمرة وإن كانت لازمة الوجود في الخارج ، إلا أنها غير لازمة لمدلوله
عقلاً ؛ لفهمه دونها .

وأيضاً : فإننا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات المصدر كالتقليل
والكثير ؛ لأنك تقول : اضرب ضرباً قليلاً وكثيراً ، ومكرراً وغير مكرر ،
ومعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها .
قيل : هذان الدليلان يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة ، فلم لا يدل
عليهما بالصفة ؟ وهو المتنازع فيه ، واحتمالها لهما لا يمنع ظهور أحدهما .

ورُدَّ : بأنها لطلب الفعل بإجماع أهل العربية ، والأصل عدم دلالة على
أمر خارج ، ولا يرد ، فإن كان من ضرورة وقوع الفعل فلا يلزم أن يكون
داخلاً في مدلول الأمر ، ولا أن يكون متعيناً ، كما لا يتعين إلا له في
الضرب ، ولا الشخص / المضروب ، وإن كان ذلك من ضرورة الأمر [٢٧٠/١]
بالضرب .

وأيضاً : يجوز ورود الأمر على الفور وعلى التراخي ، فصح أن يقال :
وجد الأمر في صورتين ؛ لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا مشترك
سوى طلب الفعل ؛ إذ الأصل عدم غيره ، فكان هو مدلول الأمر في
الصورتين دون ما به الافتراق من الزمان وغيره ، دفعاً لمحدور المجاز
والاشتراك .

والتكرار والتناقض مدفوعان بأن الصريح لا يناقض الظاهر ، والتأكيد لرفع الاحتمال ، وكونه يبرأ بالمرّة وإن لم تكن قرينة تمنعه .

احتج الأستاذ : بأنه لو لم يكن الأمر للتكرار ، لما تكرر الصوم والصلاة ، لكنه تكرر^(١) .

[أدلة القائلين
بالتكرار]

الجواب : منع الملازمة ؛ إذ التكرار من غيره وهو الإجماع .

ولو سلّم ، فمعارض بالحج ، فإنه مأمور به ولا تكرر .

قالوا ثانياً : ثبت التكرار في «لا تصم» ، فوجب في «صم» ، والجامع أن كلاهما طلب .

الجواب : أنه قياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولو سلّم فالفرق بينهما أن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة ، ولا يكون إلا بانتفائها في جميع الأوقات ، والأمر يقتضي إثباتها ، وهو يحصل بمرة .

وأيضاً : التكرار في الأمر مانع من فعل غيره من المأمورات ، بخلاف التكرار في النهي ؛ إذ التروك تجتمع وتجامع فعل الغير .

قالوا ثالثاً : الأمر بالشيء نهى عن ضده ، والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً ، فيلزم تكرار المأمور به .

الجواب : إنما يمنع أنه نهى عن ضده .

سلّمنا ، ولا نسلم تكراره ؛ لأن النهي الضمني تابع للأمر ، فإن كان المأمور به دائماً ، كان نهياً عن ضده دائماً ، وإن كان مأموراً به في وقت ما كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت ، فإذاً كون النهي الذي تضمنه الأمر

(١) البحر المحيط (٢/٣٨٥) ، الأحكام (٢/١٥٥) .

يقتضي التكرار فرع عن كون الأمر للتكرار ، فإثباته به دور .

احتج القائل بأنه للمرة^(١) : بأن السيد إذا قال لعبده : «ادخل الدار» [حجة القائلين بعدم التكرار] فدخلها مرة ، عُدَّ ممثلًا عرفاً ، ولو كان للتكرار لما عُدَّ ممثلًا بها .

الجواب : أنه إنما امثل بحصول المأمور به الذي هو في ضمن المرة ؛ إذ المرة من ضرورة فعل ما أمر به ، لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها ، ولا حاجة إلى قوله : ولا في التكرار^(٢) .

احتج القائل بالوقف : بأنه لو ثبت لثبت بدليل إما عقلي أو نقلي . . . إلى آخره^(٣) .

[الأمر المعلق

على علة

يفيد التكرار

بتكررها

وهي فرع

على المسألة

السابقة]

والجواب : أنه ثبت بالاستقراء^(٤) .

قال : (مسألة : الأمر إذا علق على علة ثابتة ، وجب تكرره بتكررها يفيد التكرار بتكررها ، للإجماع على اتباع العلة ، لا للأمر . فإن علق على غير العلة ، المختار : لا يقتضي .

(١) جمهور الأصوليين . انظر المعتمد (١/١٠٨) ، أصول السرخسي (١/٢٠) ، اللمع (١/٢٢٠) ، التمهيد (١/١٨٧) ، المستصفى (٢/٢) ، إحكام الفصول (ص ٢٠١) .

(٢) لأن كلام المصنف هنا هو جواب على القائلين بإفادة الأمر المرة ، فإذا أثبت انتفاء إفادة المرة ، من باب أولى انتفاء إفادته التكرار .

(٣) وقد اختلف في تفسير التوقف هنا ، فقيل : إنه يفيد طلب المرة قطعاً من غير نفي أو إثبات ما عداها ، وقيل : إنما يدل على مطلق الطلب فقط ، فهو مشترك بين المرة والتكرار ، فيتوقف إعماله على القرينة ، وقيل : لا يدل على مطلق الفعل ، ولا المرة ، ولا التكرار . انظر جميع هذه الآراء في البرهان (١/٢٢٩) ، مقدمة ابن القصار (ص ٣٥) ، الإحكام (٢/١٥٧) ، الحصول (٢/١٦٣) .

(٤) أي ثبت بالاستقراء أنه لا بد أن يدل على المرة ، وهذا الاستقراء مذكور في الاستدلال للمذهبين السابقين .

لنا : القطع^(١) بأنه إذا قيل : «إن دخلت السوق فاشتر كذا» ،
 فاشترى مرة ، عُدَّ مُمْتَلًا بالمرة مقتصرًا .
 [٢٧١/١] / قالوا : ثبت ذلك في أوامر الشرع ، ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾ ، ﴿ الزَّانِيَةُ
 وَالزَّانِي ﴾ ، ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا ﴾ .
 قلنا : في غير العلة بدليل خاص .
 قالوا : تكرر للعلة ، فالشرط أولى لانتهاء المشروط .
 قلنا : العلة مقتضية معلولها) .

أقول : القائلون بأن الأمر لا يدل على التكرار ، اتفقوا على أن الأمر إذا
 عُلق على علة^(٢) ثابتة - أي ثبتت عليتها بالدليل ، كما لو قال : «إن زنا
 فاجلدوه» - أنه يتكرر الفعل بتكرر العلة ؛ للاتفاق على اتباع العلة مهما
 وجدت وإثبات الحكم بشبوتها ، فإذا تكررت تكرر ، وليس التكرار مستفاداً
 من الأمر ، وإلا لتكرر وإن لم تكرر .
 فإن عُلق على شيء لم تثبت عليته ، كما لو قال : «إن دخل الشهر فأعتق
 عبداً» ، فالمختار أنه لا يقتضي - تكرر المعلق عليه - تكرر الفعل .
 لنا : أن السيد إذا قال لعبده : «إن دخلت السوق فاشترِ كذا» ، فاشتراه

(١) الأمر إما أن يأتي مطلقاً ، وإما أن يأتي معلقاً على شرط ليس له صفة التعليل ، وإما أن يأتي
 معلقاً على علة مصرحاً بالعلية ، مثل : «الزاني اجلدوه» ، والحال الأخيرة لا نزاع فيها ، وإنما النزاع
 في الحال الثانية ، والأغلب أنه لا يدل على التكرار إلا إذا أشعر بالعلية . انظر للمع (٢٢٨/١) ،
 إحكام الفصول (ص ٢٠٤) ، العدة (٢٧٥/١) ، المستصفي (٧/٢) ، المعتمد (١١٥/١) ، التمهيد
 (٢٠٤/١) .

(٢) العلة : هي الوصف المعروف للحكم . انظر الأصفهاني على منهاج البيضاوي (٦٦٨/٢) .

مرة مقتصرًا عليها غير مكرر ذلك بتكرار دخول السوق ، عُدَّ ممتثلًا ، ولو أخذ يشتري ذلك كلما دخل ، عُدَّ مستحقًا للوَمِّ ، ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق عليه ، ما عُدَّ ممتثلًا باقتصاره على المرة ، ولما استحق اللوم إذا كرر الشراء عند تكرار الدخول .

[احتج القائل بأنه يتكرر - إذا علق أيضاً على غير العلة - : بأن تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه في أوامر الشرع ، نحو : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ ^(١) ، ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ﴾ ^(٢) ، ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ^(٣) ، وليس تكرره للأمر ، فهو لتكرر المعلق عليه ؛ إذ الأصل عدم غيره .

الجواب : ما ذكرتم أن ثبتت عليته كالزنا ، فليس محل النزاع ^(٤) ، وإن لم تثبت فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص ؛ ولذلك لم يتكرر الحج وإن كان معلقًا بالاستطاعة ، وتكرر الوضوء والغسل إما لأن المعلق عليه علة ، أو للإجماع .

قالوا ثانياً : الأمر المعلق على علة ثابتة يجب تكرره بتكررها ، فالمعلق على الشرط أولى أن يتكرر بتكرره ؛ لانتهاء الشروط عند انتفائه ، بخلاف العلة لا يلزم من انتفائها انتهاء المعلول ؛ لجواز أن تخلفها علة أخرى ؛ إذ يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين .

(١) المائدة آية (٦) .

(٢) النور آية (٢) .

(٣) المائدة آية (٦) .

(٤) فالنزع فيما إذا علق الأمر على شرط ، دون ما إذا علق على علة ثابتة .

الجواب : أن التكرار في العلة من أجل أن وجودها مقتضي وجود المعلول ، وذلك منتف في الشرط ، فإن وجوده لا يقتضي وجود المشروط ، [٢٧٢/١] واقتضاء انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يوجب التكرار بتكرره وهو ظاهر / ، والشرط وإن كان في جانب العدم أكد ، لكن منشأ الحكم الثبوت ، والعلة في جانب الثبوت أكد [١] .

قال : (القائلون بالتكرار قائلون بالفور ، ومن قال إن المرة تبرئ ، قال بعضهم : للفور .

[القائلون
بالتكرار
قائلون
بالفور]

وقال القاضي : إما الفور ، وإما العزم .

وقال الإمام : بالوقف لغة ، فإن بادر امثل .

وقيل : بالوقف وإن بادر .

وعن الشافعي رضي الله عنه : ما اختير في التكرار ، وهو الصحيح .

لنا : ما تقدم الفور ، لو قال : «اسقني» وأخر ، عُدَّ عاصياً .

قلنا : للقرينة .

قالوا : كل مخبر أو منشى فقصده الحاضر ، مثل «زيد قائم» ، «وأنت

طالق» .

ردّ : بأنه قياس ، وبالفارق بأن في هذا استقبالاً قطعاً .

قالوا : طلب كالنهي ، والأمر نهى عن ضده ، وقد تقدم .

قالوا : ﴿ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ ، فذم على تكر البدار .

قلنا : لقوله : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ ﴾ .

(١) ساقطة من (ب) ، ولكن نص الكلام موجود في غير موضعه .

قالوا : لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معين .
 وردّ : بأنه يلزم لو صرح بالجواز بأنه إنما يلزم لو كان التأخير
 مشروعاً ، وأما في الجواز فلا ، لأنه مُتَمَكِّن من الامتثال .
 قالوا : قال الله تعالى : ﴿ سَارِعُوا ﴾ ، ﴿ فَاسْتَبِقُوا ﴾ .
 قلنا : محمول على الأفضلية ، وإلا لم يكن مسارعاً .
 القاضي : ما تقدم في الموسع .

الإمام : الطلب متحقق ، والتأخير مشكوك ، فوجب البدار .
 وأجيب : بأنه غير مشكوك () .

أقول : القائلون بأن صيغة الأمر إذا عريت عن القرائن تقتضي التكرار
 قائلون بالفور ، وهو وجوب المبادرة ؛ لأنه من ضرورات استغراق
 الأوقات^(١) ، وهو المروي عن مالك^(٢) .

وأما من قال : إن المرة تبرئ ، سواء قلنا : وضع لها ، أو قلنا : المرة من

(١) لأن الوقت الذي يعقب الأمر يتدرج في الأمر ، فحتى يتحقق الامتثال يجب إيقاع الأمر في
 أول أجزاء الوقت .

(٢) سبق بيان رأي الإمام مالك في اقتضاء الأمر التكرار ، وأن أغلب المالكية على أنه لا يقتضي ،
 والذي صرح باقتضائه التكرار هو ابن القصار في مقدمته ، والأستاذ أبو إسحاق من الشافعية . انظر
 (ص٢٦) ، قال ابن القصار : «إنه لا يوجد نقل عن مالك في هذا ، ولكن كونه يرى وجوب
 المبادرة إلى الحج ، فيه دلالة على أن الأمر عنده على الفور» ، وأصحابه من بعده على فريقين :
 المشاركة وعلى رأسهم ابن القصار والقاضي عبد الوهاب يرون أنه يدل على الفور ، والمغاربة وعلى
 رأسهم الباجي يرون أنه على التراخي ، وإلى هذا ذهب معظم المالكية ؛ ولذلك هو المختار عند
 الشافعية . انظر مقدمة ابن القصار (ص٣٥) ، إحكام الفصول (ص١٠٢) ، شرح تنقيح الفصول
 (ص١٢٨) ، كشف النقاب (٢/٩٨٤) ، المقدمات الممهدة (١/٣٨٣) .

ضرورة ما أمر به ، فقال بعضهم : إنها للفور ، ولو أحرّ عصى .
وقال القاضي : تقتضي الفور في أحد الأمرين ، إما الفعل في الحال ، أو
العزم عليه في ثاني حال ، ولم يذكر صاحب الإحكام عن القاضي سوى جواز
التأخير^(١) ، لكن يلزم ذلك على ما قدم في الموسع .
وقال إمام الحرمين^(٢) : بالوقف في مدلوله لغة ، أهو الفور أم جواز
التأخير ؟ ، لكنه لو بادر إلى الفعل في الحال امتثل ، فإن أحرّ وأوقعه بعد ذلك
لم نقطع بخروجه عن عهدة الخطاب .
قال بعضهم : بالوقف لغة ، وأنه لو بادر لا نقطع بخروجه عن عهدة
الخطاب ؛ لاحتمال وجوب التراخي ، وهو خلاف إجماع السلف^(٣) .
ومختار الشافعي والمغاربة من المالكية : أنها تدل على طلب الفعل فقط ،
وصححه المصنف^(٤) .
لنا : ما تقدم في التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل^(٥) ، والفور
[٢٧٣/أ] والتراخي خارجي ، وأيضاً : الفور والتراخي من صفات / الفعل ، ولا دلالة
للموصوف على الصفة .

(١) انظر الإحكام (١٦٥/٣) ، التلخيص (٣١٩/١) .

(٢) البرهان (٢٣٢/١) .

(٣) انظر البرهان (٢٣٢/١) ، البحر المحيط (٣٩٩/٢) .

(٤) وهذا هو الذي اختاره الجويني ونسبه إلى القاضي الباقلاني ، واختاره الباجي والتلمساني من
المغاربة ، واختاره الغزالي وأبو إسحاق ، ورأي الأمدّي قريب من هذا ؛ حيث قال : «إن المكلف
سواء أحرّ أو بادر عدّ ممثلاً ، ولا يأنم بالتأخير» . انظر البرهان (٢٣٢/١) ، المستصفي (٩/٢) ،
الإحكام (١٦٥/٢) ، مفتاح الأصول (ص٢٧) ، إحكام الفصول (ص١٠٢) ، التبصرة (ص٢٥) .

(٥) انظر (ص٢٦-٢٧) .

احتج القائل بأنها للفور^(١) : بأن السيد لو قال لعبده : «اسقني» فأخر من غير عذر ، عُدَّ عاصياً عرفاً ، ولولا أنه للفور لما فهم ذلك .
الجواب : أن ذلك إنما فهم بالقرينة ؛ لأن العادة أن طلب السقي لا يكون إلا عند الحاجة ، والكلام في الصيغة المجردة .

قالوا ثانياً : كل مخبر أو منشئ مثل : «زيد قائم» ، و «أنت طالق» وإنما يقصد الزمان الحاضر ، فكذا الأمر بجامع أنهما من أقسام الكلام في الأول ، وأن كلا منهما إنشاء في الثاني ، وصاحب الإحكام^(٢) لم يذكر المخبر ، وهو أحسن ؛ إذ لا نسلم أن كل مخبر قصده الحاضر ؛ لأن المخبر يخبر عن الماضي والمستقبل أيضاً .

الجواب : أنه قياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولو سلم فالفرق أن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً ، فلا يمكن صرفه إلى الحال ؛ لأن الحاصل لا يطلب ، بل إلى الاستقبال المطلق ، أو الأقرب إلى الحال ، وكلاهما محتمل ، فلا يصار إليه إلا بدليل ، بخلاف «أنت طالق» فإنه لا يتأخر عن التلفظ به تأخراً زمانياً ، أو نقول : لا نسلم أن وقوع الطلاق على الفور من حيث اللغة ، بل الشارع جعله علامة على الحكم الحالي ، فلا يلزم أن يكون الأمر للفور لغة .

قالوا ثالثاً : النهي يقتضي الفور ، فكذا الأمر بجامع أن كلا منهما طلب **وقالوا رابعاً :** الأمر بالشيء نهي عن أضداده ، والنهي يقتضي الفور فكذا

(١) وهم متقدمو المالكية ، ومتقدمو الحنفية ، وعمامة الحنابلة . انظر (ص ٣٣) .

(٢) انظر الإحكام للآمدي (١٦٦/٢) .

الأمر ، وقد تقدم تقريرها والجواب عنهما .

قالوا خامساً : ﴿ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾^(١) ، فدم على ترك المبادرة ؛ لأن «إذ» للزمان ، أي ما منعك من السجود زمان الأمر ، فلولا أنها للفور ما توجه الذم ؛ لجواز التأخير حينئذ .

الجواب : أنه أمر مقيد بوقت معين ، يدل عليه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾^(٢) ، ولا يلزم ذلك في الأمر المطلق .

قلت : وقد اعتمدوا هذا الجواب ، ولا يتم إلا بتقدير كون الفاء في جواب الشرط تقتضي التعقيب ، وليس كذلك ؛ لأنها إنما تقتضيه إذا كانت عاطفة ، مثل : «جاء زيد فعمرو» ، أو «أعط زيداً فعمراً» .

قالوا سادساً : لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى أمد ، وإلا لجاز تأخيره أبداً ، فلا يكون واجباً ، ثم الأمد لا بد أن يكون معيناً ، وإلا لكان التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الأمد تكليفاً بالمحال ، وتعيين الوقت [٢٧٤/١] لإشعار الأمر به ، ولا دليل / من خارج يعينه ؛ لأنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تأخيره عن الوقت الذي لو لم يشتغل به فيه لفاته ، ولا يعرف إلا بأماره ، وليس إلا كبر السن أو المرض الشديد ، وكثير ممن يموت فجأة ، فلا يكون شاملاً لجميع المكلفين .

الجواب أولاً : بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير ، كما لو قال : «صم

(١) الأعراف آية (١٢) .

(٢) الحجر آية (٢٩) .

على التراخي» ؛ إذ لا خلاف في جواز التكليف بمثله .
وثانياً : إنما يلزم لو كان التأخير متعيناً ، فيجب تعريف وقته الذي يؤخر إليه ، وأما إذا كان جائزاً فلا ، لأنه متمكن من الامتثال بالمبادرة ، فلا يلزم التكليف بالمحال .

وفي الجواب الثاني نظر ؛ لأن التكليف بالمحال اللازم لعدم تعيين الأمد إنما هو التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الأمد ، لا التكليف بالإتيان بالمأمور به قبل أمده حتى يندفع بما ذكر .

قالوا سابعاً : قال تعالى : ﴿ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾^(١) والمراد سببها اتفاقاً وهو فعل المأمور به فتجب المسارعة إليه ، وقال تعالى : ﴿ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ ﴾^(٢) وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه .
الجواب : أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق ؛ إذ لو وجب على الفور لو يكن مسارعاً ومستبقاً ؛ لأنها إنما يتصوران في الموسع لا في المضيق ؛ لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز تأخيره عنه .
سلمنا حملهما على الوجوب ، لكن الفورية منهما لا من مطلق صيغة الأمر .

احتج القاضي : بما سبق له في الموسع ، وقد تقدم تقريره وجوابه .
احتج الإمام : بأن طلب الفعل محقق ، والخروج عن العهدة بالتأخير مشكوك ؛ لاحتمال أن يكون للفور فيعصي بالتأخير ، فيجب البدار ليخرج

(١) آل عمران آية (١٣٣) .

(٢) البقرة آية (١٤٨) .

عن العهدة بيقين^(١) .

الجواب : لا نسلم أن الخروج عن العهدة بالتأخير مشكوك لما بينا ، ولا يحمل على ظاهره ، وإلا لكان البدار مشكوكاً فيه ؛ إذ الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر .

قال : (مسألة : اختيار الإمام والغزالي : أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده ، ولا يقتضيه عقلاً .

[هل الأمر
بالشيء نهى
عن ضده ؟]

وقال القاضي ومتابعوه : نهى عن ضده ، ثم قال : يتضمنه ، ثم اقتصر قوم ، وقال القاضي : والنهي كذلك فيهما .
ثم منهم من خصّ الوجوب دون الندب .

لنا : لو كان الأمر نهياً عن الضد أو يتضمنه ، لم يحصل بدون تعقل الضد والكفّ عنه ؛ لأنه مطلوب النهي ، ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما .

واعترض : بأن المراد الضد العام ، وتعقله حاصل ؛ لأنه لو كان عليه لم يطلبه .

وأجيب : بأن طلبه في المستقبل ، ولو سلم / فالكفّ واضح) . [٢٧٥/١]

أقول : اختلفوا في أن الأمر بالشيء معين ، هل يكون نهياً عن الشيء المعين المضاد له أو لا ؟ فإذا قال «تحرك» فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن ؟ .

(١) ليس المقصود بالإمام هنا الرازي ؛ إذ هو قد صرح بأن الأمر عنده على التراخي . انظر المحصول (١٨٩/٢) ، وأما إمام الحرمين فقد مرّ أنه يرى التوقف في مدلول هذه الصيغة . انظر البرهان (١٢٣/١) .

قال الإمام^(١) والغزالي^(٢) : ليس نفسه ، ولا يقتضيه عقلاً .

[وقال القاضي أبو بكر ومن تبعه : إنه نفس النهي عن ضده ، ثم رجع فقال : ليس نفسه لكن يتضمنه عقلاً^(٣)]^(٤) وبهذا القول قال أكثر المالكية^(٥) .

قيل : وفائدته أن المأمور بالعبادة إذا أتى فيها بضدها هل يفسدها ، بناء على أن النهي يقتضي الفساد ؟ .

فقال الحنفية : لو سجد على نجاسة ثم أعاد السجود على طاهر لم تفسد وكذا إذا قعد عمداً ثم قام^(٦) .

ثم إن قوماً من القائلين بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ، كعبد الجبار وأبي الحسين ، اقتصروا على ذلك ولم يتجاوزوه إلى أن النهي عن الشيء أمر بضده^(٧) ، وقال القاضي : والنهي كذلك فيهما .

(١) البرهان (٢٥٢/١) .

(٢) المستصفي (٨٢/١) ، المنحول (ص١٠٩) .

(٣) التلخيص (٤٠٤/١) ، وقال في البرهان : «والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً ولكن يتضمنه» . البرهان (٢٥٠/١) .

(٤) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

(٥) إحكام الفصول للباقي (ص٢٢٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٥) .

(٦) ذهب المتقدمون من الحنفية إلى أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده . انظر أصول الكرخي (١٦٢/٢) ، تيسير التحرير (٣٦٣/١) ، ميزان الأصول للسمرقندي (ص٢٣٥) ، وخالف في ذلك السرخسي والبيزدي فقالا : «الأمر بالشيء يستلزم كراهة ضده» ، وعليه خرجا المثال الذي ذكره الشارح . أصول السرخسي (٩٤/١) ، كشف الأسرار للبخاري (٣٢٩/٥) .
(٧) انظر المعتمد (٩٧/١) .

أي مرة قال : إنه نفس الأمر بالضد ، ومرة قال : إنه يتضمنه .

ثم القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، منهم من خصص ذلك بأمر الإيجاب فيكون نهياً عن ضده ، بخلاف أمر الندب لا يكون أصداده المباحة منهيّاً عنها ، لا نهى تحريم ، ولا نهى تنزيه .

قيل : فائدة قوله : (بشيء معين) ، الاحتراز عن مثل قول القائل : «افعل شيئاً» إذ لا يكون نهياً عن ضده ، إما لأنه لا ضد له ، أو لأن كل ما يلابسه شيء فلا يكون ضده منهيّاً عنه .

وفيه تعسف ؛ إذ لا فائدة في الأمر به أولاً .

وقيل : المراد به الأمر بأحد الضدين لا بعينه ، فإنه لا يكون الأمر به نهياً عن الضد الآخر ، وفيه نظر ؛ لأن ضد أحدهما لا بعينه الكفّ عنهما ، وهو منهي عنه ، والظاهر أنه لا فائدة له .

[حجج القائلين إن الأمر حصل الأمر بدون تعقل الضد وتعقل الكف عنه واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فيقتضي النهى عن فلأن الكفّ عن الضد هو المطلوب من النهي ، ويمتنع أن يكون المتكلم طالباً لأمر لا يشعر به ، فيكون الكف عن الضد متعلقاً له ، ولا يتعقل إلا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه ، وأما بطلان التالي ؛ فلأننا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه .

واعترض : بمنع انتفاء التالي ، فإننا لا نسلم تحقق الطلب مع الذهول عن الضد ؛ إذ المراد بالضد هو الضد العام لا الأضداد الجزئية ، والذي يذهل عنه هو الأضداد الجزئية ، وأما الضد العام الذي هو ترك المأمور به ، فتعلقه

حاصل لأن المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه / الأمر منه ؛ لأنه تحصيل
الحاصل ، فإذا إنما يطلبه إذا علم أنه غير متلبس به ، والعلم بذلك يستلزم
العلم بتلبسه بضده المستلزم تعقل ضده .

الجواب : لا نسلم أن المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه منه ، وإنما
يلزم تحصيل الحاصل بتقدير كون الأمر يطلب تحصيل الفعل في الحال ، وهو
ممنوع بأن الأمر بطلب الفعل في المستقبل وإن كان المأمور متلبساً به في الحال ،
فالمطلوب الدوام ، فحينئذ لا يلزم تعقل الضد العام .

سلمنا تعقله ، لكن الكف واضح عدم تعقله ، واعلم أن هذا الكلام على
المستند ، مع أن تعقل الضد العام لازم للأمر ؛ لأن إيجاب الفعل لا يتصور
بدون المنع من تركه الذي هو الضد العام ، فيلزم تعقل الكف أيضاً .

قيل : الجواب الأول ينافي موضوع المسألة ؛ لأنها في الأمر بشيء معين ،
وإذا أمر بشيء معين استحال أن يكون حالة الأمر مشتغلاً به ، وإلا لزم
تحصيل الحاصل ، فإن طلب في المستقبل ، يكون المطلوب تحصيل شيء آخر
لا الأول .

نعم الأمر بالماهية لا ينافي كونه متلبساً بالفعل ؛ إذ المطلوب الاستمرار .
وفيه نظر ؛ لأن المراد بالتعيين هو النوعي لا الشخصي ، ولا مشاحة في
الاصطلاح ، حيث أطلق اسم الضد على الترك المأمور به ، وهو أمر عديمي .

قال : (القاضي : لو لم يكن إياه ، لكان ضدًا ، أو مثلاً ، أو خلافاً ؛
لأنهما إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا .

[أدلة القائلين
إن الأمر
بالشياء نهى
عن ضده
ومناقشتها]

الثاني : إما أن يتنافيا بأنفسهما أو لا ، فلو كانا مثلين أو ضديين لم

يجتمعا ، ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه ؛ لأنه حكم
الخلافين ، ويستحيل الأمر مع ضد النهي عن ضده ، وهو الأمر بضده ؛
لأنهما نقيضان ، أو تكليف بغير الممكن .

وأجيب : إن المراد بطلب الترك ضده ، طلب ترك الكف ، منع
لازمهما عنده ، فقد يتلازم الخلافان ، فيستحيل ذلك .
وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر ، كالظن والشك ، فإنهما معاً
ضد العلم .

وإن أراد بترك ضده [غير]^(١) الفعل المأمور به ، رجع النزاع لفظياً
في تسميته طلبه نهياً .

القاضي أيضاً : السكون عين الحركة ، فطلب السكون طلب ترك
الحركة .

وأجيب : بما تقدم .

أقول : احتج القاضي على أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده : بأنه
لو لم يكن إياه لكان مثله أو ضده أو خلافه ، واللازم بأقسامه باطل ، أما
الملازمة ؛ فلأن كل متغايرين إن تساويا في صفات النفس - أي في الذاتيات -
فهما المثلان ، كسوادين وبياضين ، وإلا [فإن تنافيا بأنفسهما - أي استلزم
كل منهما عدم الآخر ، حتى يشمل النقيضين ، والعدم ، والملكة ، والضدين
الوجوديين - إذ التنافي بالذات بين النقيضين فقط ، وإلا فهما الخلافان ،

(١) الأولى أن يقال : «عين» ، وهذا الذي اعتمده المؤلف في شرحه .

كالحركة والسواد [١] ، وأما انتفاء اللازم ؛ فلأنهما لو كانا مثلين / أو [٢٧٧/أ] ضدّين لم يجتمعا في محل ؛ لاستلزام اجتماعهما اجتماع النقيضين ، لكنهما يجتمعان قطعاً في الطلب وفي الوجود ، فلو قال : «تحرك ، لا تسكن» اجتماعاً معاً في الطلب ، فلو فعل الحركة اجتماعاً معاً في الوجود .

ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلاف الآخر ؛ لأن ذلك حكم الخلافين ، كما يجتمع البياض - وهو خلاف الحلاوة - مع الحموضة التي هي ضد الحلاوة ، [ومع الرائحة التي هي خلاف الحلاوة] [٢] ، لكن اجتماعهما محال ؛ لأن الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده نقيضان ، أو تكليف بغير الممكن ؛ لأن «اسكن» مع «تحرك» الذي هو ضد «لا تتحرك» بالنظر إلى ذاتيهما تكليف بغير الممكن ، وبالنظر إلى ما يستلزمان نقيضان .

أجاب المصنف : بأن القاضي إن أراد بقوله : (طلب المأمور به عين طلب ترك ضده) ، أن طلب المأمور به هو طلب الكف عن ضده .
سلمنا أنهما خلافان ، ونمنع ما جعل القاضي لازماً للخلافين عند هذا التفسير ، إذ قد يتلازم الخلافان ، كالعلة ومعلولها المساوي ، فيستحيل

(١) والعبارة هنا في هذه الفقرة فيها خلل ، فهو يقول : فإن تنافيا بأنفسهما ولا يذكر جواب الشرط ، ولعله خلل من جهة النسخ .

(٢) والذي أثبتته إمام الحرمين فيما يرويه عن القاضي أن الأمر بالشيء ليس هو عين النهي عن ضده ، ولكن يقتضيه . البرهان (٢٥١/١) ، والذي يرويه الزركشي في البحر عن القاضي ، وقال إنه مثبت في التقريب ، أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده . البحر (٤١٧/٢) ، وانظر التلخيص (٤٠٤/١) .

اجتماع أحدهما مع ضد الآخر ، وإلا اجتمع الضدان ؛ لأن أحدهما لا ينفك عن الآخر .

وأيضاً : قد يكون ضد أحد الخلافيين ضد الآخر ، كالظن والشك ، فإنهما خلافاً ، وكل منهما ضد العلم ، فلو لزم جواز اجتماع الشيء وضد خلافه ، لزم اجتماع الشيء وضده ، وهذا المثال غير صحيح ؛ لأن الشك والظن ضدان على الوجه الذي فسر به المصنف الضدين ؛ لأنهما يتنافيان وإن لم يكونا بالمصطلح ضدين ؛ لأن تقابلهما تقابل العدم والملكة^(١) ، والمثال : الضاحك والكاتب ، فإنهما خلافاً ، وكل منهما ضد الصاهل .

وإن أراد القاضي بقوله : «طلب المأمور به هو عين طلب ترك ضده» ، فإن فسر طلب ترك ضده بفعل المأمور به - كما يشعر به استدلاله الثاني - رجع النزاع لفظياً في تسمية فعل المأمور به تركاً لضده ، وفي تسمية طلبه نهياً ، وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ، ولو ثبت ، قال في المنتهى : لكان حاصله أن له عبارة أخرى كالأحجية ، مثل : «أخوك ابن أخت خالتك» ، وذلك شبه اللعب .

ولا يقال : مراد القاضي بترك ضده المنع من ترك الفعل المأمور به وهو جزء الطلب الجازم ؛ لأننا نقول : مراد القاضي هنا إثبات أنه عينه لا أنه يستلزمه ، بل لو صح له لزم منه بطلان قوله الثاني إنه ليس عينه ، لكن يستلزمه .

احتج القاضي أيضاً : بأن فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة ؛ إذ البقاء

(١) أي تقابل الظن والشك مع العلم .

في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثاني ، وإنما يختلف التعبير / [ك/٢٧٨] عنه ، ويلزم منه أن طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة .
الجواب : نمنع أنه عينه ، فإن السكون أمر وجودي يستلزم الإتيان به ترك الحركة ، ولو سلم فالجواب ما تقدم من رجوع النزاع لفظياً ، على ما صرح به في المنتهى^(١) .

[أدلة القائلين
أن الأمر
يتضمن النهي
عن الضد]

قال : (التضمن : أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ، ولا يذم إلا على فعل وهو الكف ، أو الضد ، فيستلزم النهي .
وأجيب : بأنه مبني على أنه من معقوله ، لا بدليل خارجي ، ولو سلم فالذم على أنه لم يفعل ، لا على فعل ، وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف ، وإلا أدى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعاً .

قالوا : لا يتم الواجب إلا بترك ضده ، وهو الكف عن ضده أو نفيه فيكون مطلوباً ، وهو معنى النهي ، وقد تقدم) .
أقول : احتج القائلون بأن الأمر الشيء يتضمن النهي عن ضده بـحجتين^(٢) :

تقرير الأولى : أن أمر الإيجاب طلب فعل يستحق الذم على تركه

(١) انظر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (ص ٩٦) .

(٢) وهم جمهور الأصوليين ، كالقاضي الباقلاني ، والباجي ، وأبي إسحاق الشيرازي ، وأبي يعلى ، والآمدي وغيرهم . انظر التلخيص (١/٤٠٣) ، إحكام الفصول (ص ١٢٤) ، شرح اللمع (١/٢١٦) ، العدة (٢/٣٦٨) ، التمهيد (١/٣٢٩) ، المحصول (٢/٣٣٤) ، شرح التنقيح (ص ١٣٥) ، تقريب الوصول لابن جزري (ص ٩٥) .

اتفاقاً^(١) لا أنه يذم ، لجواز العفو كما تقدم له ، ولا ذم إلا على فعل لأنه المقدور ، وليس هذا إلا الكف عن الفعل ، أو فعل ضد المأمور به ، وكلاهما ضد ، فستلزم أمر الإيجاب النهي عن الكف ، أو عن فعل الضد ؛ إذ لا ذم على ما لم ينه عنه .

الجواب أولاً : أن الدليل أخص من الدعوى .

وثانياً : أنه إنما يلزم من يقول : إن الذم على الترك من معقول الأمر ، لا أنه إنما يعلم بدليل خارجي وهو ممنوع ؛ إذ الذم على ترك من دليل خارجي شرعي ؛ ولذلك جوز قوم الوجوب بدون الذم على ما سبق في حدّ الواجب وجوزه قوم من غير خطوط الذم على الترك بالبال ، وإن لزم في الواقع^(٢) ، ولو كان الذم من معقوله لما تمكنا من تجويزه .

سلمنا أن أمر الإيجاب يدل على الذم على الترك عقلاً ، لكن لا نسلم أنه لا يذم إلا على فعل ، بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به .
قوله : **العدم غير مقدور**^(٣) .

(١) تعريف الواجب هذا هو المعتمد عند عامة الأصوليين . انظر الإحكام (٩٧/١) ، البحر المحيط (١٧٧/١) .

(٢) الواجب عند المصنف : ما يعاقب تاركه . انظر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (ص ٣٣) ، الإحكام (٩٨/١) ، وعدم اشتراط الذم في تعريف الواجب قال به الحنفية وبعض الحنابلة . انظر أصول السرخسي (١١١/١) ، كشف الأسرار للنسفي (٤٥١/١) ، شرح الكوكب (٣٤٩/١) ، البحر المحيط (١٧٧/١) .

(٣) وليست هذه العبارة هي نص كلام ابن الحاجب ، وإنما معناه هو : أن العدم غير مقدور ، والعدم هو ضد الوجود ، والمقصود به هنا العدم المطلق ، أي لا يمكن للمكلف تحصيله قبل وجود قدرة العبد ولا بعد وجودها ، وهو مستمر إلى ما بعد خلق القدرة ، فيستحيل أن يكتسبه المكلف أو

قلنا : ممنوع ، وهو أحد قولي القاضي ^(١) .

سلمنا أن الدم لا يكون إلا على فعل ، لكن لا يكون الكف منهياً عنه ؛ إذ النهي طلب كف عن فعل لا عن كف ، كما أن الأمر طلب فعل غير كف ، إذ لو كان منهياً عنه لأدى إلى طلب الكف عن الكف ، لأنه مطلوبه النهي هنا ، وذلك يستلزم وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر ، وهو باطل قطعاً ؛ لأن الأمر بالشيء قد لا يخطر بباله الكف عن الكف أصلاً .
وفي الأجوبة الثلاثة نظر .

أما الأول : فلأن الوجوب يستلزم استحقاق الدم على الترك ؛ لأنه إما جزؤه أو لازمه البين ؛ لأنه أخذه المصنف في تعريف / الوجوب .
وقد يجاب عنه : بأن الكلام فيما هو أعم من الأمر الشرعي ، ويحققه قوله : لكل أمر .

وأما الثاني : فسلمنا أنه مختار المصنف ، حيث قال : (لا تكليف إلا بفعل) .

وقد يجاب عنه : بأنه ذكره على سبيل الإلزام للقاضي .
وأما الثالث : فلأنه لا يلزم من كون الكف غير منهي عنه إبطال دليبه ؛ لجواز كون الضد العام منهياً عنه .
وقد قال : [وهو الكف] ^(٢) أو الضد .

أن يقدر عليه . انظر الإحكام للآمدي (١٤٨/١) ، كليات أبي البقاء (ص ٦٥٥) .
(١) نقل هذا القول عن القاضي الآمدي في الإحكام (١٤٨/١) ، وقد ذكر ابن الحاجب هذا القول عند كلامه في المحكوم به (ص ١٣٥) .
(٢) في نسخة (أ) : وهو كف .

قالوا ثانياً : ما لا يتم الواجب - وهو فعل المأمور به - إلا بترك ضده وهو إما الكف عن ضده أو نفي ضده على الرأيين ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١) ، فالكف عن الضد أو نفي الضد واجب ، فيكون ضد المأمور به منهيًا عنه ؛ لأن معنى النهي : طلب الكف عن الضد أو طلب نفيه ، فيكون الأمر بالشيء مستلزمًا للنهي عن ضده .

الجواب : ما تقدم أول الكتاب ، أن ما لا يتم الواجب إلا به - من عقلي أو عادي - فليس بواجب .

قال : (الطاردون : متمسكا القاضي المتقدمان .

[أدلة القائلين
إن النهي عن
الشيء يقتضي
الأمر بضده]

وأيضاً : النهي طلب ترك فعل الضد ، فيكون أمراً بالضد .

قلنا : فيكون كالزنا واجباً من حيث هو ترك اللواط وبالعكس ، وبأن

لا مباح ، وبأن النهي طلب الكف لا الضد المراد .

فإن قلت : فالكف فعل فيكون أمراً ، رجع النزاع لفظياً ، ولزم أن

يكون النهي نوعاً من الأمر .

ومن ثم قيل : الأمر طلب فعل لا كف .

(١) ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب مطلقاً ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به - أو ما يعبر عنه بمقدمة الواجب - إما أن يكون في مقدور المكلف أو لا ، والثاني لا يجب باتفاق .
والأول : إما أن يكون مقدمة لوجوب الواجب شرعاً ، سواء كان سبباً أو شرطاً ، مثل تحقيق الاستطاعة بجمع المال للحج ، وأداء الكفارات ونحوه ، فهذا ليس بواجب .
والثاني : مقدمة وجود ، وهي ما يتوقف عليه صحة الواجب شرعاً ، وقد تكون سبباً أو شرطاً ، وبعض أهل الأصول قال بوجودها ، والبعض لم يقل .
ومثال الشرط : الطهارة للصلاة ، وترك أصدقاء المأمور به . انظر في هذا المستصفي (٧١/١) ، الإحكام للأمدني (١١٠/١) ، العضد على ابن الحاجب (٢٤٤/١) ، شرح الكوكب (٣٥٨/١) .

أقول : الطاردون للحكم في النهي بأنه أمر بالضد ، احتجوا بثلاثة أوجه ، منها متمسكا بالقاضي^(١) المتقدمان ، وهما :
لو لم يكن إياه لكان مثلاً ، أو ضداً ، أو خلافاً .
وأيضاً : ترك السكون هو فعل الحركة ، فطلبه طلبها .

والجواب : الجواب الثالث ، وهو في الحقيقة عين الثاني بتغيير العبارة :
النهي طلب ترك الفعل ، والترك فعل ؛ لأن العدم غير مقدور ، وليس غير فعل الضد ، وإلا لم يكن تركاً له ، فهو أحد الأضداد فيكون مطلوباً ، وهو معنى الأمر به .

الجواب أولاً : النقض وهو : لو صح لزم أن يكون الزنا واجباً من حيث هو ترك اللواط لأنه ضده ، وأن يكون اللواط واجباً من حيث هو ترك الزنا ، فيحصل الثواب بهما بقصده أداء الواجب بهما ، وهو معلوم البطلان .

وأيضاً : يلزم نفي المباح ، إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام .
وأيضاً : المطلوب في النهي هو الكف لا للأضداد الجزئية ، وإلا لما صح

[٢٨٠/١]

الطلب مع الذهول / عنها والنزاع فيها .

فإن قلت : فالكف فعل فيكون ضداً وقد طلب ، فتحقق الأمر بالضد .
قلنا : رجع النزاع حينئذ لفظياً في تسمية الكف فعلاً ، ثم في تسمية طلبه أمراً كما تقدم .

ويلزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر ؛ لأن الأمر على ما فسرتم هو طلب

(١) الطاردون : أي الذين قالوا بأن الأمر يتضمن النهي ، وقد قالوا : إن النهي يتضمن الأمر ، وهم القاضي الباقلاني وجماعة من الأصوليين . انظر التلخيص (٤٠٣/١) ، المعتمد (٩٧/١) .

الفعل فقط ، ثم ذلك الفعل إن كان كفاً ، سُمِّي نهياً أيضاً ، لكنه ليس نوعاً له ، أما عندنا ؛ فلأنه مباين له ، وأما عندكم ؛ فلأنه عينه أو لازمه .
فإن قالوا : لا يلزم من كون النهي الخاص ليس نوعاً من الأمر الخاص ، ألا يكون نوعاً من الأمر العام - الذي هو طلب الفعل فقط - أعم من كونه كفاً أم لا ، وهو اللازم لمذهبهم .

قلنا : رجع النزاع حينئذ إلى تعريف الأمر ، فعلى تعريفنا لا يكون نوعاً منه ، وعلى تعريفكم يكون نوعاً منه فرجع النزاع إلى الاصطلاح ، ومن أجل ألا يصير النهي نوعاً من الأمر ، قيل في حدّ الأمر : هو طلب فعل غير كف .
وفي الإلزامين نظر ؛ إذ الواجب الضد العام ، ومرادهم أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده التي لم يینه عنها ، وكذا الأمر نهى عن جميع أضداده التي لم يؤمر بها ، فلا معنى لإلزامهم إياه .

ثم من جوّز كون الشيء الواحد واجباً حراماً من وجهين يلتزم هذا .
قال : (الطاردون في التضمن : لا يتم المطلوب بالنهي إلا بأحد أضداده كالأمر .

[أدلة الفائلين
النهي يتضمن
الأمر بالضد]

وأجيب : بالإلزام القطيع ، وبأن لا مباح .
الفارُّ من الطرد : إما لأن النهي طلب نهى ، وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل ، فاستلزم كما تقدم ، والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر ؛ لأنه طلب فعل لا كف ، وإما لإبطال المباح .

المخصص : الوجوب للأمرين الآخرين) .

أقول : احتج القائلون بأن النهي يتضمن الأمر بالضد ، كما أن الأمر يتضمن النهي عن الضد لا أنه عينه^(١) : بأنه لا يتم المطلوب بالنهي إلا بأحد أضداده ، كما لا يتم المطلوب من الأمر إلا بترك جميع أضداده ، فيجب [وتقريره]^(٢) .

والجواب : بإلزام كون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواط وبالعكس ، وإلزام ألا مباح أيضاً ، وقد مرَّ ما فيهما ، / وأما الذين فروا من طرد الحكم^[٢٨١/] مقتصرين عليه في الأمر ، إنما لم يقولوا به في النهي لأحد أمور أربعة^(٣) :

إما لأن مذهبهم أن النهي طلب نفي الفعل - كما يقول أبو هاشم - والعدم لا ضده ؛ إذ الضدان الأمران الوجوديان ، فاخص الأمر بأنه نهى عن ضده دون النهي ، أو لأن العدمي لا يستلزم الوجودي .

وفيها نظر ، أما الأول ؛ فلأن مرادهم من الضد ما هو أعم .

وأما الثاني ؛ فيبطل بالعكس ؛ إذ الوجودي لا يستلزم العدمي ، فلا معنى للفرار من الطرد ، وأما الإلزام الفطري وهو كون الزنا واجباً إذا ترك به اللواط ، وألزموا كون الواجب حراماً ؛ لأنه إذا أمر بشيء فقد نهى عن ضده

(١) انظر أدلة هذا المذهب في التلخيص (٤١٠/١) ، العدة (٤٣٠/٢) ، شرح اللمع (٢٦٣/١) شرح التنقيح للقرافي (ص ١٣٦) ، شرح الكوكب (٥٤/٣) ، أما الحنفية - رحمهم الله - قالوا : إن الأمر بالشيء يتضمن كراهة ضده ، وعلى هذا المبدأ فقد ذهبوا إلى أن ضد النهي هو استحباب أو سنية ، ومنهم من قال : إنه يتضمن الأمر بضده . انظر أصول الجصاص (١٦١/٢) ، أصول السرخسي (٩٦/١) ، كشف الأسرار للبخاري (٣٣١/٢) ، تيسير التحرير (٣٧٤/١) .

(٢) موجودة في النسختين ، ويبدو أن الكلام يستقيم بدونها .

(٣) وهو الغزالي رحمه الله . انظر المستصفي (٨٢/١) .

عندهم ، فيكون الواجب الذي هو ضد منهيّاً عنه .

وقد يجاب عنه : بأن هذا النهي لزم منه الأمر ، وهو لا يستغرق الزمان ، بل زمان ذلك الأمر ، ولا شك أنه منهي عنه في ذلك الزمان ومأمور به في غيره ، بخلاف اللازم من النهي ، فإنه يفيد الدوام فتحصل المنافاة ، فيكون الزنا مأموراً به دائماً ، منهيّاً عنه دائماً ؛ لأنه ضد اللواط ، والزنا في نفسه منهي عنه .

على أن لآخر أن يقول : النهي عن اللواط لا يستلزم الأمر بالزنا عيناً ، بل بأحد أضداد اللواط ، وقد نهى عن الزنا ، فيخرج عن تناول الأمر . وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على ترك ، وهو - أي الترك ، أو أمر الإيجاب - فعل ، فاستلزم النهي عن فعل ينافي المأمور به ، وهو معنى الضد كما تقدم .

وأما النهي ، فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله ، فلم يكن مستلزماً للأمر ؛ لأنه طلب فعل غير كف ، وإما للزوم إبطال المباح ، وما تقدم يردّه ، مع أنه لم يستلزم طلب الكف طلب فعل غير كف ، فكذا لا يستلزم طلب الفعل غير الكف طلب الكف .

وكل من قال : الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده ، يلزمه الطرد ؛ إذ لا ينفك الشيء عن نفسه .

أما الذين خصصوا الحكم بأمر الإيجاب^(١) فللأمرين الآخرين ، وهو أن

(١) أي الذين خصصوا حكم وجوب أو اقتضاء ضد الأمر دون الندب ، وهو منسوب إلى القاضي الباقلاني . انظر التلخيص (٤٠٤/١) ، البحر المحيط (٤٢٤/٢) .

أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فاستلزم النهي ، بخلاف أمر الندب .
 وفيه نظر ؛ لأن الأمر الندبي يستلزم ترجيح الفعل ، فيكون الترك
 مرجوحاً ، وترك الفعل المرجوح لازم لضد المندوب ؛ لأنه يلزم من فعل ضد
 المندوب ترك الفعل ، وترك المرجوح مطلوب فيكون منهياً / عنه نهى كراهة. [٢٨٢/أ]
 وإما للزوم إبطال المباح ؛ إذ ما من وقت إلا ويندب فيه فعل ؛ إذ
 استغراق الأوقات بالمندوبات مندوب ، بخلاف الواجب فإنه لا يستغرق
 الأوقات ، فيكون الفعل في غير وقت أداء الواجب مباحاً ، فلا يلزم نفي
 المباح .

قال : (الإجزاء : الامتثال ، فالإتيان بالمأمور به على وجه يحققه
 بالإتيان
 بالمأمور يدل
 على الإجزاء
 أم لا ؟)
 اتفاقاً .

وقيل : الإجزاء : إسقاط القضاء ، فيستلزمه .

وقال عبد الجبار : لا يستلزمه .

لنا : لو لم يستلزم ، لم يعلم امتثال .

وأيضاً : فإن القضاء استدراك لما فات من الأداء ، فيكون تحصيلاً
 للحاصل .

قالوا : لو كان لكان المصلي بظن الطهارة آثماً ، أو ساقطاً عنه القضاء
 إذا تبين الحدث .

وأجيب : بالسقوط للخلاف ، وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند
 التبين ، وإتمام الحج الفاسد واضح) .

أقول : كون الفعل مجزئاً قد يطلق بمعنى أنه [امتثل به الأمر نحو ما أتى به

على الوجه الذي أمر به ، وقد يطلق بمعنى أنه مسقط للقضاء^(١) ، ولا خلاف أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر الشارع به يحقق الإجزاء بمعنى الامتثال ، أي يدل على أن الفاعل امتثل ، وأما بالمعنى الثاني : فالأكثر على أن الإتيان بالمأمور به على وجه يستلزم الإجزاء ، بمعنى إسقاط قضاء ذلك الفعل ، وقال عبد الجبار في العمدة : أنه لا يستلزمه .

لنا : لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ، أما الملازمة ؛ فلأنه يجوز أن يأتي بالمأمور به حينئذ ولا يسقط عنه ، وكذلك القضاء إذا فعله وهلم جرأً ، [ومع احتمال بقاء التكليف لا يعلم امتثال]^(٢) ، وانتفاء الثاني مقطوع به^(٣) ، وقد ينعى الملازمة من يقول : فاقد الطهرين^(٤) يصلي ويقضي فإنه تحقق

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) . والإجزاء يطلق ويراد به معنيان ، الأول : تحقق الامتثال ، والثاني : سقوط القضاء . انظر شرح اللمع (٢٦٢/١) ، المستصفى (١٢/٢) ، العدة (٣٠٠/١) ، الإحكام (١٧٥/٢) ، المعتمد (٩٠/١) .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) انظر المعتمد (٩٠/١) ، ونقل أبو الحسين في المعتمد عن القاضي عبد الجبار ما معناه : أن تحقق الامتثال والخروج من عهدة الخطاب لا نزاع فيه ، وإنما محل النزاع في سقوط القضاء ، والذي أثبتته القاضي عبد الجبار في المغني يخالف ذلك كله ، فقد قال : إن مقصوده بنفي سقوط القضاء هو في حال كون المأمور وقع مغايراً للأمر بوجه من الوجوه ، ففي هذه الحالة لا يسقط ، ومثل لذلك بالحج الفاسد ، ونبه أيضاً أن ما عبر به عن هذا المسألة في بعض كتبه قد يفهم منه أنه يقول بعدم سقوط القضاء حتى في حالة تحقق الامتثال ، ثم أكد أن هذا المعنى غير وارد عنده . انظر المغني (١٢٥/١٧) .

(٤) فاقد الماء والصعيد إذا وجبت الصلاة يصلي عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة حيث قال : لا يصلي حتى يقدر على أحدهما ، والجمهور على أنه يصلي ولا يعيد عند القدرة على أحدهما . انظر مواهب الجليل (٣٢٩/١) ، نهاية المحتاج (٣١٨/١) ، المغني (٣٢٨/١) ، حاشية ابن عابدين

الامتثال بالفعل مع التكليف بالقضاء ، وأيضاً : القضاء استدراك ما فات من مصلحة الأداء ، والفرض أنه أتى بالمأمور به على وجه ولم يفت شيء ، فلو أتى به استدراكاً لكان تحصيل الحاصل .

قالوا : لو كان مستلزماً سقوط القضاء لكان المصلي بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثاً إما آثماً ، أو ساقطاً عنه القضاء ، واللازم بقسميه باطل .
أما الأولى ؛ فلأنه إن أمر بالصلاة بيقين الطهارة فلم يفعل كان آثماً ، وإن أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها ، والفرض أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يسقط القضاء ، فيسقط القضاء ، والتالي باطل .

الجواب : منع بطلان التالي والتزام سقوط القضاء ؛ إذ المسألة مختلف فيها^(١) ، وأيضاً : المأمور به صلاة بظن الطهارة ، وإذا تبين خطؤه وجب مثله بأمر آخر ، وتسمية / الثاني قضاءً مجازاً .

[٢٨٣/١]

قالوا : لو كان مسقطاً للقضاء لكان إتمام الحج الفاسد مسقطاً للقضاء ، واللازم باطل اتفاقاً .

الجواب واضح مما ذكرنا ؛ لأن وجوب قضاء ما فسد إتمامه فعل آخر وجب بأمر آخر ، والإتمام لم يجب قضاؤه ، فالذي فعل سقط قضاؤه ، والمقضي ما فعل .

واعلم أنه لا خلاف في جواز ورود الأمر بمثل ما فعل ، إنما النزاع في كونه قضاءً للأول .

(١) (٢٥٢/١) .

(١) لا يوجد خلاف في هذه المسألة ، والله أعلم .

[صيغة الأمر
بعد الحظر
هل تنفيذ
الإباحة؟]

قال : (مسألة : صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر .
لنا : غلبتها شرعاً ، ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ ﴾ ، ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ ﴾ .
قالوا : لو كان مانعاً لمنع من التصريح .
وأجيب : بأن التصريح قد لا يكون بخلاف الظاهر) .

أقول : اختلفوا في صيغة الأمر بعد الحظر^(١) ، فقال المتقدمون من المالكية والباقي من المتأخرين ، وكثير من الشافعية : إنها للوجوب ؛ لأنها ظاهرة في الوجوب ، ووقوعها بعد الحظر لا يكون مانعاً ، فكانت للوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض^(٢) ، وقال بعض المتأخرين من المالكية : إنها للإباحة ، واختاره المصنف ، واحتج بغلبة استعمالها شرعاً في الإباحة ، فيقدم على الوجوب الذي دلّت عليه اللغة^(٣) .

قال تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾^(٤) ، ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ

(١) قال في البحر المحيط نقلاً عن المازري : «الأولى ترجمة هذه المسألة صيغة افعل بعد الحظر ، وهذا ما التزم به ابن الحاجب ، خلافاً لأغلب الأصوليين» . انظر البحر المحيط (٣٨٢/٢) .

(٢) قال الآمدي : إن الخلاف في هذه المسألة مبناه الخلاف في صيغة «افعل» إذا تجردت عن القرائن ، فمن قال بالتوقف هناك طرد القول بالتوقف هنا . انظر الإحكام (١٧٨/٢) ، وانظر القائلين بالوجوب في إحكام الفصول (٨٦/١) ، المعتمد (٧٥/١) ، المغني لعبد الجبار (١٢٥/١٧) التلخيص (٢٨٤/١) ، أصول السرخسي (١٩/١) ، كشف الأسرار للبخاري (١٢٠/١) .

(٣) انظر شرح تنقيح الفصول (ص ١٤٠) ، وقال القرافي : «إنه مذهب مالك وأصحابه» ، وهذا هو ما تفيدته آراء مالك - رحمه الله - الفقهية ، حيث قال بعد قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ وإنما ذلك أمر أذن الله عز وجل فيه للناس ، وليس بواجب . انظر الموطأ (٧٨٨/٢) .

(٤) المائدة آية (٢) .

فانتشروا»^(١) ، وقال آخرون : لو كان وقوعها مانعاً بعد الحظر لمنع من التصريح بالوجوب ، ولا يمتنع أن يقول : «حرمت كذا» ، ثم يقول : «أوجبته» .

الجواب : منع الملازمة ، والتصريح قرينة أن الظاهر غير مراد .

نعم لو قال : لو كان مانعاً من الوجوب الظاهر لما وقع وقد وقع ، قال تعالى : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^(٢) كان متجهاً^(٣) .

[هل القضاء
بأمر جديد

قال : (مسألة : القضاء بأمر جديد ، وبعض الفقهاء بالأول .

لنا : لو وجب به لاقتضاه ، وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة . أو بالأول ؟
وأيضاً : لو اقتضاه لكان أداء ، ولكانا سواء .

قالوا : الزمان ظرف ، واختلاله لا يؤثر في السقوط .

ورد : بأن الكلام في مقيد لو قدم لم يصح .

قالوا : كأجل الدين .

رد : بالمنع ، وبما تقدم .

(١) الجمعة آية (٩) .

(٢) التوبة آية (٥) .

(٣) وفي المسألة مذاهب أخرى لم يذكرها الشارح ، وحاصلها :

الأول : التوقف ، وهو مذهب إمام الحرمين ، وتابعه الغزالي في المنحول ، وكلام الآمدي متردد بين قبوله ورده . انظر البرهان (٢٦٥/١) ، المنحول (ص١٣١) ، الإحكام (١٧٨/٢) .

الثاني : أن الأمر بعد الحظر يعود بحسب المحذور ، فإن كان الحظر على مباح دلّ الأمر على الإباحة ، وإن كان الحظر على واجب دلّ الأمر على الوجوب ، واختار هذا ابن الهمام ، والمجد ابن تيمية ، والزرركشي في البحر المحيط . تيسير التحرير (٣٤٦/١) ، المسودة (ص٢٠) ، البحر المحيط (٣٨٠/٢) .

قالوا : فيكون أداء .

قلنا : سمي قضاء لأنه يجب استدراكاً لما فات) .

أقول : إذا ورد الأمر بعبارة معينة في وقت معين فلم تفعل لعذر أو لغير عذر ، أو فعلت فيه على نوع من الخلل ، فوجوب قضائها بعده بأمر جديد^(١) ، كقوله عليه السلام : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(٢) .

وذهب بعض أصحابنا وكثير من الفقهاء إلى أنه بالأمر الأول^(٣) .

احتج المصنف لمختاره بدليل بطلان الملازمة فيه بثلاثة أوجه ، تقريره :
[٢٧٤/١] لو وجب القضاء بالأمر الأول / لاقتضى الأمر الأول القضاء ؛ لأن الوجوب أخص من الاقتضاء ، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم .
وأما النفي التالي ؛ فلأن قول القائل : «صم يوم الخميس» لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء .

(١) وهو قول عامة المالكية والشافعية وبعض الحنفية والحنابلة ، ونسبه الباجي إلى القاضي وابن خوزيمنداد . انظر التلخيص (٤١٦/١) ، إحكام الفصول (ص١٠٨) ، أصول الجصاص (١٦٦/٢) البرهان (١/٢٦٥) ، شرح تنقيح الفصول (ص١٤٤) ، المستصفى (١٠/٢) ، المحصول (٤٢٠/٢) ، المسودة (ص٢٧) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢٥١/١) .
(٢) الحديث رواه البخاري عن أنس بن مالك ، كتاب مواقيت الصلاة (١/١٤٦) ، ومسلم ، كتاب المساجد (٤٧٧/١) .

(٣) أشار إلى هذا الخلاف عند المالكية التلمساني في «مفتاح الأصول» ، ولم يعزه لأحد كما فعل الشارح هنا ، ولم أجد أحداً من المالكية على هذا الرأي ، وإلى هذا ذهب عامة الحنفية والحنابلة والمعتزلة . المغني لعبد الجبار (١٢١/١٧) ، المعتمد (١٣٦/١) ، العدة (٢٩٣/١) ، أصول السرخسي (٤٥/١) ، مفتاح الأصول (ص٣٢) .

وأيضاً : لو اقتضى الأمر الأول وجوب القضاء لكان أداءً ؛ لأنه بمثابة قولنا : صم يوم الخميس ، فإن لم يتفق فبعده ، كقوله : «صلّ في جماعة ، فإن لم تتفق فصل منفرداً» .

وأيضاً : لو اقتضى الأمر الأول القضاء كما اقتضى الأداء ، لكانا سواء فلا يعصي بالتأخير .

قيل : أمر بالصلاة وبياقعها يوم الخميس ؛ لأن الأمر بالمركب أمر بكل واحد من أجزائه ، فلما فات إيقاعها فيه - الذي هو كمال المأمور - بقي الوجوب مع نقص فيه ، والزمان من ضروراته ، ولا يلزم اقتضاء يوم الجمعة عيناً ، كما لو قال السيد لعبده : «خِط هذا الثوب يوم الجمعة» ، فلم يخطه فيه ، فإنه يجب عليه خياطته بَعْدُ ، ولا يلزم كونه أداءً ؛ لأنه وجب استدراكاً لما فات ، ولا يلزم استواءهما لما ذكر من الترتيب ؛ إذ معناه : «إن فعلت في الأول برئت ، وإلا أثمت ووجب عليك الفعل بعده» .

وفيه نظر ؛ لأن وجوب كل جزء ظاهر إذا لم يتعذر الآخر ، إما إذا تعذر فممنوع ؛ لاحتمال المنع منه ، أو لكون الوجوب مشروطاً بذلك الزمان ، ووجوب الخياطة لقرينة الاحتياج .

احتج الآخرون بوجوه^(١) :

الأول : الزمان ظرف من ضرورة المأمور به غير داخل في المأمور به ، فلا [الأول]

يؤثر اختلاله في سقوطه .

(١) وهم الحنفية والحنابلة وعامة المعتزلة . انظر المغني لعبد الجبار (١٧/١٢١) ، المعتمد (١٣٦/١) ، العدة لأبي يعلى (١/٢٩٣) ، أصول السرخسي (١/٤٥) .

الجواب : المنع ، بل هو داخل في المأمور به ؛ لأن الكلام في الفعل المقيد بوقت ، بحيث لو قدم لم يعتد به ، كصلاة الظهر مثلاً .
قالوا ثانياً : الوقت للمأمور به ، كالأجل للدين ، وكما لا يسقط بعدم الأداء عنده ، فكذا ما نحن فيه .

الجواب : المنع ، والفرق أنه لو قدم لم يصح ، بخلاف الدين .
قالوا : لو وجب بأمر جديد لكان أداءً ؛ لأنه حينئذ أمر بالفعل بعد الوقت ، فيكون متأثراً به في وقته لا بعده ، فيكون أداءً .
الجواب : إنما سمي قضاءً ؛ لأن فيه استدراك مصلحة ما فات أولاً ، وهو بالحقيقة منع للملازمة ؛ إذ شرط الأداء ألا يكون استدراكاً لمصلحة فاتت .

وهذه المسألة مبنية على أن المقيد هل هو المطلق والقيّد ؟ ، أو هما شيئان كما في التعقل والتلفظ ؟ ، أو ما صدقا عليه ؟ .

وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد .
قال : (مسألة : الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء .
لنا : لو كان ، لكان «مُرُّ عبدك بكذا» تعدياً ، ولكان يناقض قولك للعبد : «لا تفعل» .

[أمر الأمر
بالشيء ليس
أمراً بذلك
الشيء]

قالوا : فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله عليه السلام ، ومن قول [٢٨٥/١] الملك لوزيره : / «قل لفلان : افعل» .
قلنا : للعلم بالعادة أنه مبلغ) .

أقول : أمر الأمر المكلف أن يأمر غيره بشيء ليس أمراً من الأمر لذلك

الغير بذلك الشيء ، نحو قوله عليه السلام : «مروهم بالصلاة لسبع»^(١) ، فالصبي غير مأمور من قبل الشارع بالصلاة .

لنا : لو كان الأمر بالأمر أمراً لذلك الغير ، لكان قولك لشخص : «مُرْ عبدك بكذا» تعدياً ؛ لأنه أمر لعبد الغير ، ولكان مناقضاً لقولك للعبد : «لا تفعل»^(٢) .

وفيهما نظر ؛ لأنه إن توجه الأمر على السيد الأمر لم يكن متعدياً ، وإن لم يتوجه فهو متعد في أمر السيد أولاً .

وأما ثانياً : فلأننا نلتزم التنافي بينهما ، على أنه لا تناقض بين الصريح والظاهر ؛ لأن دلالة على عدم جواز الترك ظاهر ، ولا تفعل نص .

قالوا : فهم ذلك من أمر الله لرسوله أن يأمرنا ، ومن قول الملك لوزيره : «قل لفلان افعل» ، ولولا ذلك لما فهم .

الجواب : أن الفهم من القرينة وهو العلم بأنه مبلغ لأمر الله وأمر الملك .

لا يقال : فيلزم أن يكون الصبيان على هذا الجواب مكلفين من قبل

الشارع في المثال المذكور .

لأننا نقول : عدم التكليف مانع منه .

(١) الحديث أخرجه أحمد في المسند ، وأبو داود في سننه ، عن عبد الله بن عمر ، بلفظ : «مروا أولادكم» . انظر المسند (١٨٠/٢) ، سنن أبي داود (١١٥/١) .

(٢) والنزاع هنا في صيغة «مُرْ فلاناً بكذا» مجرد ، فإنها لا تدل على الوجوب إلا بقرينة ، بخلاف ما لو قال : «قل لفلان يفعل كذا» فإنها تدل على الوجوب ؛ لأن المأمور الأول مبلغ فقط . انظر شرح تنقيح الفصول (ص ١٤٨) ، المحصول (٤٢٦/١) ، الإحكام (١٨٢/٢) ، البحر المحيط (٤١١/٢) .

قال : (مسألة : إذا أمر بفعل مطلق ، فالمطلوب الفعل الممكن المطابق
[الأمر بالفعل
المطلق يستلزم
الممكن المطابق
للواقع]

لنا : أن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان ، لما يلزم من تعددها ،
فيكون كلياً جزئياً ، وهو محال .

قالوا : المطلوب مطلق ، والجزئي مقيد ، فالمشترك هو المطلوب .

قلنا : يستحيل بما ذكرناه .

أقول : إذا أمر بفعل مطلق ، كما لو قال لو كيله : «بع» فإنه لا يكون
أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا بثمان المثل ؛ إذ هما متفقان في مسمى البيع ،
ومختلفان بصيغتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وغير مستلزم لما
تخصص به كل واحد منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالمشترك متعلقاً بواحد
منهما ، إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد الأمرين ، ككون العرف قيده بثمان
المثل^(١) .

قالوا : ولذلك لا يملك الوكيل في مثل هذا أن يبيع بالغبن الفاحش^(٢) .

وقال آخرون ، واختاره المصنف : إن الأمر لا يكون بغير الجزئيات
الواقعة في الخارج ؛ لأن القدر المشترك من غير قيد لا وجود له في الأعيان ،

(١) وهو رأي الإمام الرازي ، وتبعه عليه ابن السكي . انظر المحصول (٤٢٧/٢) ، رفع الحاجب
(٢٢٤/١) .

(٢) اختلف العلماء في حكم الوكالة المطلقة في البيع ، فالمالكية ومعهم الشافعية والصاحبان من
الحنفية والحنابلة : أن عليه التقيد بنقد البلد وثمان المثل وإلا ضمن ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه يضمن
في الشراء دون البيع . انظر كشف القناع (٤٦٣/٣) ، مغني المحتاج (٢٢٣-٢٢٩) ، بداية
المجتهد (٢٩٨/٢) ، البدائع (٢٧/٦) ، فتح القدير (٧٠/٦) .

فالتكليف به تكليف ما لا يطاق ، فإذا المطلوب الجزئي الموافق في الحدّ للطبيعة من حيث هي بعد حذف المشخصات ، فإذا أتى المأمور بالبيع بالغبن الفاحش فقد أتى بمسمى البيع فيصح ، نظراً إلى مقتضى الأمر بالبيع المطلق .

[٢٨٦/١]

وإن قيل بالبطلان / فالدليل آخر^(١) .

احتج المصنف : بأن الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج ، فلا يكون مأموراً بالإتيان بها .

بيان استحالة وجودها ؛ أن الماهية من حيث هي من لوازمها الاشتراك بين كثيرين فتكون كلية ، فلو فرض وجودها في الخارج لم تكن مشتركة بين كثيرين للزوم التشخص فتكون جزئية ، فيلزم أن تكون كلية جزئية وهو محال ؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين في الخارج .

وفيه نظر ؛ لأن الماهية من حيث هي لا يلزمها الاشتراك بين كثيرين ، وإلا لما عرض لها التشخيص .

قالوا : المطلوب فعل مطلق ، ولا شيء من الجزئي بمطلق ، فلا شيء من المطلوب بجزئي ، وينعكس : لا شيء من الجزئي بمطلوب ، فيكون المشترك هو المطلوب .

أجاب : بأنه يستحيل وجود المشترك لما ذكرنا ، فلا يكون مطلوباً .
وفيه ما تقدم ، مع أن الخصم لم يقل : إن الماهية بقيد الاشتراك مطلوبة ، وإنما قال : الماهية التي يعرض لها الاشتراك مطلوبة ، ولا يستحيل وجود المعروض للاشتراك .

(١) انظر الإحكام للآمدي (٢/١٨٣) ، فواتح الرحموت (١/٣٩٢) .

[تعاقب الأمر
هل هو للتأكيد
أم للتأسيس؟]

والحق : أن المطلق مطلوب بالذات ، والجزئي مطلوب بالعرض .
قال : (مسألة : الأمران المتعاقبان بمتماثلين ، ولا مانع عادة من
التكرار من تعريف أو غيره ، والثاني غير معطوف ، مثل : «صلّ ركعتين ،
صلّ ركعتين» .

قيل : معمول بهما .

وقيل : تأكيد .

وقيل : بالوقف .

الأول : فائدة التأسيس أظهر ، فكان أولى .

الثاني : كثر في التأكيد ، ويلزم في العمل مخالفة براءة الذمة .
وفي المعطوف العمل أرجح ، فإن رجح التأكيد بعادي قَدِّمَ الأرجح ،
وإلا فالوقف) .

أقول : إذا تعاقب أمران بمتماثلين ، احتمال التأكيد فيكون المطلوب
الفعل مرة ، ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرراً^(١) .
فإن وجد مانع عادة من التكرار ، كتعريف الثاني مثل : «صلّ ركعتين ،
صلّ الركعتين» ، أو غير ذلك مثل : «اسقني ماء ، اسقني ماء» ، فإن القرينة
وهو دفع الحاجة بمرة غالباً تمنع تكرار السقي ، فتعين التأكيد .
فإن لم يوجد مانع التكرار ، والثاني غير معطوف ، فقيل : يعمل بهما

(١) نقل القرافي عن القاضي عبد الوهاب أن موانع التكرار أربعة وهي : إما عقلي ، أو شرعي ،
أو لغوي ، أو قرينة حال ، فالأول مثل قتل المقتول ، والثاني مثل تكرار العتق في عبد ، والثالث
مثل الأمر بلفظ مستغرق للجنس ، مثل : اجلد الزناة . انظر شرح تنقيح الفصول (ص ١٣٢) .

فيتكرر^(١) .

وقيل : الثاني تأكيد ، فيجب مرة فقط^(٢) .

وقيل : بالوقف فيهما^(٣) .

القائل يعمل بهما احتج : بأن فائدة التأسيس أظهر من فائدة التأكيد ، فكان أولى لزيادة الفائدة .

الآخر قال : كثر التكرار في التأكيد أكثر منه في التأسيس ، فيحمل عليه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب .

وأيضاً : يلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الأصل بخلاف

التأكيد ، أما إذا كان معطوفاً / مثل : «صلّ ركعتين ، وصلّ ركعتين» فالعمل [٢٨٧/أ] بهما أرجح ؛ لأن التأكيد مع واو العطف قليل .

فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف أو غيره ، وقع التعارض

بين العطف ومانع التكرار ، فيصار إلى الترجيح ، فإن لم يترجح واحد منهما وجب الوقف .

(١) وهو رأي المالكية ، والحنفية ، وعمامة الخنابلة ، وكثير من الشافعية ، وبعض المعتزلة . انظر أصول الجصاص (١٤٨/٢) ، المعتمد (١٦١/١) ، إحكام الفصول (ص٩٤) ، المسائل الأصولية لأبي يعلى (ص٤٢) ، شرح اللمع (٢٣٢/١) ، المحصول (٢٥٥/٢) ، تيسير التحرير (٣٦٢/١) ، الإحكام للآمدي (١٩٥/٢) .

(٢) وهو رأي بعض الشافعية والخنابلة . انظر العدة لأبي يعلى (٢٨٠/١) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢١٠/١) ، رفع الحاجب (٢٢٦/١) .

(٣) وهو رأي أبي الحسين البصري (١٦٤/١) ، ونسبه السبكي إلى أبي بكر الصيرفي من الشافعية . انظر رفع الحاجب (٢٢٦/١) .

قال : (النهي : اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء .

وما قيل في حد الأمر من مزيف وغيره ، فقد قيل مقابله في حدّ النهي والكلام في صيغته ، والخلاف في ظهور الحظر لا الكراهية ، وبالعكس ، أو مشتركة ، أو موقوفة كما تقدم .

وحكمها : التكرار والفور .

وفي تقدم الوجوب قرينة ، نقل الأستاذ الإجماع ، وتوقف الإمام .
وله مسائل مختصة) .

أقول : عرّف النهي بأنه : اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء ، وفائدة القيود تقدمت في الأمر .

ويرد : كف نفسك أيضاً ، وما يرد في حدّ الأمر من مزيف وغيره ، قيل مقابله في حدّ النهي ، كقولنا : القول المقتضي طاعة المأمور بترك المأمور به ، أو قول القائل لمن دونه : « لا تفعل ... إلى آخرها » ، والخلاف في أن له صيغة تخصه أم لا ؟ ، ثم هل ظاهره الحظر أو الكراهة مع أنه ورد لسبعة معانٍ^(١) ، أو مشتركة بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، أو بالوقف على التفسير المتقدم ، كما تقدم في الأمر^(٢) .

ويخالف الأمر في أن حكمه التكرار ، فينسحب حكمه على جميع الأزمان والفور ، فيجب الانتهاء في الحال ، خلافاً للإمام فخر الدين فيهما^(٣)

(١) وقد أوصلها في الكوكب المنير إلى خمسة عشر معنى . انظر شرح الكوكب (٧٧/٣) ، وانظر المحصول (٤٦٩/٢) ، والإحكام للآمدي (١٨٧/٢) .

(٢) انظر (ص ٥) وما بعدها .

(٣) انظر المحصول (٤٧٠/٢) .

إذ مقتضى النهي القدر المشترك ، الذي هو الامتناع عن إدخال الماهية في الوجود ، وهو أعم من أن يكون دائماً أو غير دائم .

ولو قال للصبي : « لا تلعب » ، وللمريض : « لا تقعد » لم يكن للدوام ، وتقدم الأمر النهي قرينة دالة على النهي للتحريم .

ونقل الأستاذ الإجماع على ذلك ، وتوقف إمام الحرمين^(١) لقيام الاحتمال ، فهذه المسائل المشتركة .

وللنهي مسألتان اختص بهما ؛ إذ الثالثة لا يختص بها وهي أيضاً تكرار ؛ لأنه قال : (وحكمه التكرار) ، وهو معنى قوله : يفيد الدوام .

قال : (مسألة : النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغةً ، وقيل : لغة .

وثالثها : في الإجزاء لا السببية .

لنا : أن فساده سلب أحكامه ، وليس في اللفظ ما يدل عليه لغةً

قطعاً ، وأما كونه يدل شرعاً ؛ فلأن العلماء لم تنزل يستدلون / على [٢٨٨/١] الفساد بالنهي في الربويات والأنكحة وغيرها .

وأيضاً : لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه للنهي ، ومن ثبوته حكمه

للصحة ، واللازم باطل ؛ لأنهما في التساوي ومرجوحية النهي ، يتمتع النهي خلوه عن الحكمة .

وفي رجحان النهي تمتع الصحة لذلك) .

أقول : النهي عن الشيء قد يكون لعينه ، وقد يكون لصفته ، فالنهي

(١) انظر البرهان (١/٢٦٥) .

عن الشيء لعينه يدل على فساد المنهي عنه .

واختلف القائلون به^(١) ، فبعضهم قال : يدل شرعاً^(٢) ، وبعضهم قال : لغة^(٣) .

وقيل : لا يدل على الفساد^(٤) ، وقيل : يدل على الفساد فيما يوصف بالأجزاء وهي العبادات ، لا فيما يوصف بالسببية وهي المعاملات .
ومعنى الفساد في المعاملات : ألا تكون سبباً مقيداً لأحكامها المقصودة منها وثمراتها ، وهذا مذهب أبي الحسين البصري ، حكاه الإمام عنه^(٥) .
وذهب آخرون إلى أنه لا يدل على الفساد ، وإليه ذهب القاضي أبو بكر

(١) وهو رأي طائفة من الأصوليين ، وإليه ذهب عامة المالكية ، وظاهر فروع مالك في المدونة تخرج عليه ، حيث يرى وجوب إعادة الصلاة لمن صلى في ثوب الحرير ، ولا يترتب على البيوع المنهي عنها أحكامها ، وهو أحد الأقوال المروية عن أبي حنيفة ، كما رواه وأيده الجصاص رحمه الله ونقل إجماع الحنفية قاطبة على ذلك ، خلافاً للمتأخرين منهم ، وهو مذهب الحنابلة أيضاً ، وطائفة من الشافعية . انظر المدونة (٢٠٦/٣، ٢١٢، ٢١٣) ، أصول الجصاص (١٦٩/٢) ، أصول السرخسي (٧٨/١) ، إحكام الفصول (ص١٢٦) ، شرح اللمع (٢٩٧/١) ، الإحكام للآمدي (١٨٨/٢) ، العدة (٤٤١/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣٦٩/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص١٧٣) ، وظاهر كلام الشافعي في الرسالة يدل عليه . انظر الرسالة (ص٣٤٧) .

(٢) أي أن صيغة النهي لا تدل إلا على مجرد طلب الكف عن الفعل ، واقتضاء الصيغة فساد المنهي عنه يحتاج إلى دليل خارجي ، وهذا هو رأي الجمهور . انظر الإحكام (١٨٨/٢) ، المستصفى (٢٨/٢) .

(٣) أورد هذا الرأي الآمدي وابن السبكي ولم ينسبه . انظر المصادر السابقة .

(٤) وهو اختيار القاضي أبي بكر والغزالي . انظر التلخيص (٤٧٨/١) ، المستصفى (٢٨/٢) .

(٥) انظر المعتمد (١٨٠/١) ، البرهان (٢٩٣/١) ، المحصول (ص٤٨٦) ، الفصول للجصاص

(١٧٩/٢) .

منا ، والغزالي^(١) ، والقفال ، وكثير من مشايخ الحنفية^(٢) ، ومشايخ المعتزلة^(٣) .

ثم من هؤلاء من قال : إنه يدل على الصحة ، وروي عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن^(٤) .

قال الأولون : فإذا قال : «لا تصم يوم العيد» وصامه قضاء عن رمضان ، عصى ولم يجزئه ، ولو باع ذهباً بذهب متفاضلاً ، لم يكن هذا البيع سبباً لحل الانتفاع بالمبيع ، ولا يترتب عليه أحكام البيع .

احتج المصنف على الجزء السلبي :

أولاً : بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه ، وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعاً ، إذ معنى النهي اقتضى الامتناع عن الفعل ، وسلب

(١) انظر التلخيص (٤٦٤/١) ، البرهان (٢٨٣/١) ، المستصفى (٢٥/٢) ، أصول السرخسي (٨٢/١) ، كشف الأسرار للبخاري (٢٧٦/١) ، تيسير التحرير (٣٧٦/١) ، إحكام الفصول (ص١٢٦) ، المحصول (٤٨٦/٢) ، المغني لعبد الجبار (١٣٦/١٧) .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) وهذا الرأي نقله أبو الحسين في المعتمد عنهم (١٧١/١) .

(٤) هو محمد بن الحسن الشيباني المقدم في تلاميذ أبي حنيفة ، وأخذ عن مالك ، ثم الشافعي ، وهو الذي نشر المذهب الحنفي عن طريق التصنيف والقضاء ، شهد له شيوخه بالفقه والحديث ، ومن أشهر كتبه : «الحجة على أهل المدينة» ، و«الجامع الكبير والصغير» وغيرهم ، توفي في سنة (١١٨٩هـ) . انظر وفيات الأعيان (١٨٤/٤) ، سير أعلام النبلاء (١٣٤/٩) ، وهذه الرواية التي ذكرها الشارح لا يوجد نقل صحيح يؤيدها ، بل الذي أكده الجصاص رحمه الله خلاف ذلك ، حيث ذكر أن مذهب أبي حنيفة أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه . انظر أصول الجصاص (١٧٢/٢) .

الأحكام ليس عينه ، ولا لازماً له ، ولو قال : « لا تبع ، فإن بعث عاقبتك » وترتبت عليه أحكام البيع ، لم يكن ظاهراً في التناقض .

واحتج على الجزء الثبوتي بوجهين :

الأول : أن علماء الأمصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد في أبواب الربا والأنكحة وغيرها من العبادات ولم ينكر ، فكان إجماعاً^(١) . وفيه نظر ؛ لأننا نمنع أنهم يستدلون بالنهي على الفساد ، بل يستدلون به على التحريم .

الثاني : لو لم يفسد المنهي عنه لكان صحيحاً ، لكن الصحة والنهي لا يجتمعان ؛ لأن الفعل إن تضمن مصلحة خالصة أو راجحة لم ينه عنه ، وكذا إن تضمن مصلحة مساوية ؛ لأنه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر ، وإن تضمن مفسدة خالصة أو راجحة امتنعت صحته .

وتنزيله على كلام المصنف : أن أحكام الشرع معللة برعاية مصالح العباد ، فيلزم من نفي المنهي / عنه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة ، فإن تساوت الحكمتان تساقطتا وكان فعله كلا فعله ، فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة ، وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى ، وإن كانت راجحة امتنعت الصحة لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي فثبت فساد المنهي عنه وليس من الصيغة لغة ، فهو من النهي الشرعي . قلت : وفيه نظر ؛ إما لأن الأحكام المبنية على المصالح أحكام شرعية ، والصحة والفساد عنده أمر عقلي ، وإما لأنه يستلزم أن يكون كل منهي عنه

(١) انظر الرسالة للشافعي رحمه الله (ص ٣٤٧) ، مراتب الإجماع لابن حزم (ص ٦٣) .

فاسداً ولو دلّ الدليل على صحته .

قال : (اللغة : لم تنزل العلماء .

وأجيب : بفهمهم شرعاً بما تقدم .

قالوا : الأمر يقتضي الصحة ، والنهي نقيضه ، فيقتضي نقيضها .

وأجيب : بأنه لا يقتضيها لغة .

فلو سلّم ، فلا يلزم اختلاف أحكام المتقابلات ، ولو سلّم فإنما يلزم

ألا يكون للصحة ، لا أن يقتضي الفساد) .

أقول : احتج القائل بأنه يدل على الفساد لغة : بأن العلماء لم يزالوا

يستدلون بالنهي على الفساد ، والأصل عدم النقل .

الجواب : سلمنا أنه يدل على الفساد ، لكن لفهمهم ذلك شرعاً ، لما

تقدم من الدليل على عدم دلالة لغة .

قالوا ثانياً : الأمر يقتضي الصحة لما مرّ ، والنهي نقيضه ، ومقتضى

النقيضين نقيضان ، فيكون النهي مقتضياً نقيض الصحة وهو الفساد .

الجواب : الأمر يقتضي الصحة شرعاً لا لغةً ، فكذاك النهي .

سلمنا ، لكن لا يجب اختلاف أحكام المتقابلات ؛ لجواز اشتراكها في

لازم واحد .

سلمنا ، لكن نقيض «يقتضي الصحة» ، هو : «لا يقتضي الصحة» ،

وهو أعم من «يقتضي الفساد» ، والأعم لا إشعار له بالأخص المعين .

قال : (النافي : لو دلّ لناقض تصريح الصحة ، ونهيتك عن الربا

لعينه ، وتملك به يصح .

وأجيب : بالمنع بما سبق) .

أقول : احتج القائل بأنه لا يدل على الفساد شرعاً ولا لغةً : بأنه لو دلّ النهي على الفساد لكان مناقضاً للتصريح بصحة المنهي عنه ، واللازم باطل ؛ لأنه يصح أن يقال : «نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت عاقبتك» ، وحصل له بن الملك .

الجواب : منع الملازمة ، وهو أن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه ، وإليه الإشارة بما سبق ، أي في مسألة «الأمر بعد الحظر»^(١) ، وهو ينافي قوله : وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعاً ، إلا أن يريد ظاهر شرعاً لا لغة ، وهذا الجواب ينافي مقتضى / دليله من المنقول . [٢٩٠/١]

وقيل : معنى (وأجيب بالمنع بما سبق) أي تمنع بطلان اللازم ، ولا يصح أن يقول : وتملك به ؛ لما سبق من أن النهي عن الشيء وصحته لا يجتمعان ، وهذا وإن كان يحتمله ويسلم من هذا الاعتراض ، لكن قوله في المسألة التي بعد : (وأجيب بأنه ظاهر فيه ، وما خولف فبدليل)^(٢) ، مع أنه استدل أيضاً فيها بالدليل السابق من المعقول ، يرد هذا الحمل .

قال : (القائل يدل على الصحة : لو لم يدل ، لكان المنهي عنه غير شرعي ، والشرعي الصحيح ، كصوم يوم النحر ، والصلاة في الأوقات المكروهة .

(١) قال ابن الحاجب في مسألة الأمر بعد الحظر ما حاصله : لو كان ورود الأمر بعد النهي مانعاً من الوجوب ، لامتنع معه التصريح بالوجوب ، فجوابه هناك هو نفس جوابه هنا . انظر (ص ٥٦) .
(٢) انظر (ص ٥٩) .

وأجيب : بأن الشرعي ليس معناه المعبر لقوله ﷺ : «دعي الصلاة» ؛
وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة .
قالوا : لو كان ممتنعاً لم يمنع .
وأجيب : بأن المنع للنهي ، وبالنقض بمثل : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا ﴾ ،
«ودعي الصلاة» .

قولهم : نحمله على اللغوي ، يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا يمنع ، ثم
هو متعذر في الحائض (.

أقول : احتج القائل بأنه يدل على الصحة : بأنه لو لم يدل عليها لكان
المنهي عنه غير شرعي ، أما الملازمة ؛ فلأن المنهي عنه إذا لم يكن صحيحاً لم
يكن شرعياً ، لأن كل شرعي صحيح ، وينعكس : كلما لم يكن صحيحاً لم
يكن شرعياً .

وأما بطلان التالي ؛ فلأن المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة في
الأوقات المكروهة ، الصوم والصلاة الشرعيان لا اللغويان .

الجواب : منع الملازمة ، والشرعي ليس معناه المعبر شرعاً ، بل ما يسميه
الشارع بذلك الاسم ، وهو الصورة المعينة صحت أم لا ؛ ولذلك يقال :
صلاة صحيحة ، وصلاة فاسدة ، ويدل عليه قوله عليه السلام : «فإذا أقبلت
الحیضة فدعي الصلاة» ، أخرجه مسلم^(١) ، وصلاة الحائض لا تصح

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء (٦٣/١) ، ومسلم ، كتاب الحيض (٨٤/١) ، وأبو
داود ، كتاب الطهارة (١٩٤/١) ، والترمذي في أبواب الطهارة (٢١٧/١) .

اتفاقاً^(١) ، ثم يلزم أن يكون الوضوء - وغيره من شرائط الصلاة - داخلياً في مفهوم الصلاة ؛ لأن الصلاة المعتبرة شرعاً هي المستجمعة للشرائط ، ومعلوم أن الشرائط خارجة .

قالوا ثانياً : لو كان ممتنعاً شرعاً لم يمنع ؛ لأن المنع عن الممتنع لا يفيد .
الجواب أولاً : أنه ممتنع بهذا المنع ، إنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع .
وثانياً : أنه منقوض بمثل : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾^(٢) ، فإنه غير صحيح اتفاقاً ، وكذا : «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٣) .

فإن قيل : نحمله هنا على اللغوي ، فلا يلزم الصحة .
قلنا : دليلكم قائم في اللغوي ، وهو أن الوطء ممتنع شرعاً وقد منع منه ، والممتنع لا يمنع ، ثم حملة على اللغوي متعذر في صلاة الحائض ؛ لأن اللغوي - وهو الدعاء - غير ممنوع اتفاقاً .

قال : (مسألة : النهي عن الشيء لوصفه كذلك ، خلافاً / للأكثر .
وقال الشافعي : يضاد وجوب أصله ، يعني ظاهراً ، وإلا وَرَدَ نَهْيُ الكراهة .

[٢٩١/١]
[النهي
عن الشيء
لوصفه]

وقال أبو حنيفة : يدل على فساد الوصف ؛ لأنه المنهي عنه .
لنا : استدلال العلماء بمثله على تحريم صوم يوم النحر ونحوه ، وبما تقدم من المعنى .

(١) انظر مراتب الإجماع لابن حزم (ص ٢٣) .

(٢) النساء آية (٢٢) .

(٣) رواه الترمذي ، وأبو داود ، عن عدي بن ثابت بلفظ : «تدع الصلاة أيام أقرانها» . انظر

سنن أبي داود (١/١٩٤) ، وسنن الترمذي (١/٢١٧) .

قالوا : لو دلّ لناقض تصريح الصحة ، وطلاق الحائض ، وذبح ملك الغير معتبر .

وأجيب : بأنه ظاهر فيه ، وما خولف صرف النهي عنه .

أقول : لما فرغ من النهي عن الشيء لعينه ، شرع في النهي عن الشيء لوصفه ، كالنهي عن طلاق الحائض ، وهو عنده يدل على الفساد شرعاً لا لغة ، والأكثر أنه لا يدل على الفساد^(١) .

وقال الشافعي : النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب أصله^(٢) .

قال المصنف : يعني يضاد وجوب أصله ظاهراً ، وإلا ورد نهي الكراهة ، كالنهي عن الصلاة في الأماكن المكروهة ، فإنه يرفع وجوب أصلها اتفاقاً^(٣) ؛ لأن نسبة الكراهة والتحريم إلى الوجوب في التضاد سواء ، فلو لم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر ، لكن يجوز ترك الظاهر للدليل أرجح .

قيل : في هذا النقض نظر ؛ لأن طلاق الحائض ، وذبح ملك الغير ، يرجع إلى وصف منفك .

وقال أبو حنيفة : يدل على فساد الوصف ، ولا يدل على فساد أصله ، حتى لو طرح الزيادة في الربا صح العقد^(٤) .

(١) انظر أصول الجصاص (١٩١/٢) ، شرح اللمع (٢٩٧/١) ، التبصرة (ص ١٠٠) ، المستصفى (٩/٢) ، المعتمد (١٧٦/١) ، المحصول (٤٨٦/٢) ، التلخيص (٤٧٦/١) .

(٢) انظر مذهب الشافعي في شرح اللمع (٢٩٧/١) .

(٣) انظر مراتب الإجماع لابن حزم (ص ٢٩) .

(٤) سبق بيان مذهب الحنفية وتباين الآراء عندهم في المذهب ، وما ذكر هنا هو رأي المتأخرين ، وعليه استقر المذهب . انظر شرح المنار لابن مالك (ص ٢٦٠) ، وانظر الاختيار لتعليل المختار

لنا : استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهيه عليه السلام عن صومه^(١) ، وليس نهياً عن مطلق الصوم ، بل لأنه صوم في يوم العيد .
وأيضاً : ما تقدم من المعنى ، وهو (لو لم يفسد ... إلى آخره) .
وفي الاستدلال نظر على الوجه الذي ذكره ؛ إذ لا يلزم عند الخصم من التحريم الفساد .

[اعتراض
الرهبوني
على
المصنف]

قالوا : لو دلّ لناقض تصريح الصحة ، ولا تناقض كما مرّ .
وأيضاً : وجب ألا يعتبر طلاق الحائض ، ولا ذبح ملك الغير .
الجواب : أنه ظاهر في الفساد ، ويجوز التصريح بخلاف الظاهر ، وما خولف فيه من الصور ، فلدليل راجح صرف النهي عن الفساد .
وقيل : صرف النهي عن الظاهر ، وهو قريب منه .
وقيل : صرف النهي عن الوصف إلى أمر خارج ، كتطويل العدة في الحائض مثلاً . وقيل : صرف النهي عن الظاهر إلى وصفها ، وهذا أبعداها .
قال : (مسألة : النهي يقتضي الدوام ظاهراً .
لنا : استدلال العلماء مع اختلاف الأوقات .
قالوا : نُهِيتَ الحائض عن الصلاة . قلنا : لأنع مقيد) .
أقول : النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه اقتضاء ظاهراً ، وقد يصرف عنه لدليل .

(٢٤/٢) .

(١) رواه البخاري ، عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله ﷺ «نهى عن صيام يومين : يوم الفطر ، ويوم النحر» ، كتاب الصوم - باب صوم يوم الفطر (٢/٢٤٩) ، وأخرجه مسلم ، كتاب الصيام - باب النهي عن صوم يوم الفطر (٢/٨٠٠) .

لنا : أن العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على التزك مع اختلاف الأوقات ولولا أنه للدوام لما صح^(١) ، وقد علمت ما في هذه المسألة ، ودليل النافي عليها ، فلا نعيده .

قالوا : لو كان للدوام لما انفك عنه ، لكن الحائض نهيت عن الصلاة والصوم لا دائماً .

الجواب : كلامنا في النهي المطلق ، وهذا مختص / بوقت الحيض عام فيه [٢٩٢/أ] لا يتناول غيره أصلاً .

قال : (العام والخاص .

[العام
والخاص]

أبو الحسين : العام : اللفظ المستغرق لما يصلح له .

وليس بمانع ؛ لأن نحو عشرة ، يدخل فيه ، ولأن ونحو ضرب زيد عمراً ، يدخل فيه .

الغزالي : اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً .
وليس بجامع ؛ لخروج المعدوم والمستحيل فإن مدلولهما ليس بشيء ،
والموصلات لأنها ليست بلفظ واحد ، ولا مانع ؛ لأن كل مثني يدخل فيه ؛ وكل معهود ونكرة يدخل فيه ، وقد يلتزم هذين .

والأولى : ما دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة .

فقولنا : «اشتركت فيه» ليخرج نحو عشرة ، و«مطلقاً» ليخرج

المعهدون ، وقولنا : «ضربه» ليخرج نحو رجل .

(١) انظر البرهان (٢٣٠/١) ، العدة لأبي يعلى (٤٢٨/٢) ، شرح اللمع للشيرازي (٢٩٤/١)

تيسير التحرير (٣٧٦/١) .

والخاص بخلافه) ..

أقول : من أقسام المتن : العام ، والخاص .

وحدّ أبو الحسين العام بأنه : اللفظ المستغرق لما يصلح له^(١) . [حدّ العام]

واعترضه المصنف : بأنه ليس بمناع ، فإن نحو : عشرة ومائة يدخل فيه ، لا بالنسبة إلى أفراد العشرات لأنها بهذا الاعتبار - وإن صلح لها - إلا أنها على طريق البدل فليس بمستغرق ، [ولا بالنسبة إلى الوحدات التي اشتملت عليها لأنها ليست بصالحة لكل واحد منها ، إذ المراد «ما يصلح» ما يصلح لأن يطلق ذلك عليه لغة]^(٢) ، بل باعتبار أنه مستغرق لجميع الوحدات التي يصلح لفظ العشرة لجميعه من حيث هو جميعها ، ويرد أيضاً : نحو «ضرب زيد عمراً» ؛ لأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الفعل والفاعل .

قيل : أراد أبو الحسين بقوله : (ما يصلح له) أفراد المسمى لا أجزاءه فلا يرد ما ذكر ، وفيه نظر ؛ لأنه يلزم أن يكون الرجال ليس بعام ؛ لأن ما يصلح له شيء واحد ، إلا أن يريد بطريق المجاز ، كالجموع الداخلة فيه ، وحينئذ لا يلزم أن يكون عشرة عاماً ، لعدم استغراقها جميع العشرات التي [بني]^(٣) لها .

وعرّفه الغزالي : بأنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً^(٤) ، وفوائد القيود ظاهرة .

(١) انظر المعتمد (١٨٩/١) .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٣) هكذا في (ب) ، ولعل الصواب : وضع لها .

(٤) المستصفي (٣٢/٢) .

واعترض : بأنه ليس بجامع ، ولا مانع .

أما أنه ليس بجامع ؛ فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل ، فإنه عام ، ومدلوله ليس بشيء ، والموصولات بصلاتها من العام ، وليس بلفظ واحد .
وأما أنه ليس بمانع ؛ فلأن كل مثني يدخل في الحدّ ، وأيضاً : كل جمع لمعهد وكل جمع لنكرة يدخل فيه ، وليس بعام ، إلا أن الغزالي قد يلتزم عموم هذين .

وقد يجاب عن الأول : بأن المعدوم والمستحيل شيء لغة ، وإن لم يكن شيئاً بالمعنى المتنازع فيه في الكلام ، وهي كونه ثابتاً حال العدم .

وعن الثاني : أن العام هو الموصول ، إلا أنه مبهم لا يعلم لماذا هو ؟ ، والصلة / مبنية ، والمثني لا يدل على شيئين فصاعداً ، بل على شيئين فقط . [٢٩٣/١]
قيل : لو كان كذلك - والفاء تفيد التعقيب - لزم أن يكون اللفظ الواحد دالاً على أكثر من شيئين عقب دلالاته على شيئين ، فليس «فصاعداً» معمولاً للدال ، بل لمحذوف يفسره الدال ، فيكون أقل المدلول للعام شيئين ، ولا نزاع في أنه يلزم عليه أن يكون لفظ ثلاثة عاماً .

ولما زيف المصنف التعريفين ، عرفه : بما دلّ على مسميات ، باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة .

فقولنا : (ما دلّ) كالجنس ، ولم يقل : «لفظ» لئلا يختص العموم باللفظ .

وقال : (مسميات) ليخرج المثني .

والحق أن نحو : رجال يدخل فيه ؛ لدلالاته على مسميات بالرجل ،

باعتبار أمر اشتركت فيه ، وهو الذَّكْرُ من بني آدم ، إذ لا يريد مسميات باسم العام ؛ إذ لا مسمى له إلا شيء واحد .

وقال : (باعتبار أمر اشتركت فيه) ليخرج نحو عشرة ، فإن العشرة دلت على آحادها لا باعتبار أمر اشتركت فيه ؛ لأن آحاد العشرة أجزاء لها لا جزئيات لها ، فلا يصدق على واحد أنه عشرة .

وقال : (مطلقاً) أي لا بقرينة خارجية ، احترازاً من المسلمين لمعهودين .

وإنما قال : (ضربة) ليخرج نحو رجل ، فإنه دلّ على مسميات لكن لا دفعة واحدة ، بل على البذل .

ثم قال : (والخاص بخلافه) أي ما دلّ لا على مسميات ... إلى آخره .

قال : (مسألة : العموم من عوارض الألفاظ حقيقة .

وأما في المعاني ، فثالثها الصحيح كذلك .

لنا : أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد ، وهو في المعاني كعموم

المطر والخصب ونحوه . ولذلك قيل : عمّ المطر والخصب ونحوه .

وكذلك المعنى الكلي لشمول الجزئيات .

ومن ثم قيل : العام ما لا يمنع تصوره من الشركة .

فإن قيل : أمر واحد شامل ، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك .

قلنا : ليس العموم بهذا الشرط لغة .

وأيضاً : فإن ذلك ثابت في عموم الصوت ، والأمر ، والنهي ،

والمعنى الكلي) .

العموم من
عوارض
الألفاظ
والمعاني

أقول : العموم من عوارض الألفاظ ، فإذا قيل : لفظ عام ، صرف على سبيل الحقيقة^(١) ، أما في المعنى ، كما لو قيل : هذا معنى عام ، فقيل : لا يصدق حقيقة ولا مجازاً^(٢) ، وقيل : يصدق مجازاً^(٣) .
والصحيح عنده : أنه يصدق حقيقة .

لنا : أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد ، فكما صح في الألفاظ باعتبار شموله بحسب الوضع لمعان متعددة ، يصح في المعاني ، بل هو في المعنى أظهر ؛ إذ اشتراك الأشخاص في الإنسانية ليس في مجرد الاسم ، وليس في وقوع الإنسان عليها كوقوع زيد على جمع تسموا به ، فإن زيدا لم يسم به إلا لأنه هو ، لا المعنى كلي ، ولو رأيت رجلاً مجهول / الاسم حكمت أنه [٢٩٤/١] إنسان ، ولم تحكم أنه زيد حتى تسأل عنه .

فأنت في الأول متمثل صورة كلية تطابق كل إنسان فلذا حكمت ، ولم تتمثل من زيد صورة تطابق شخصاً آخر ، فلذا لم تحكم بوقوع اسم الليث على الأسد ، ولا يمنع الشركة ، ووقوعه على شخص إنسان يمنعها ، فيأذن : العموم من عوارض المعاني ، وإنما يعرض للألفاظ من حيث أنها ذوات معان تطابق كثرة .

(١) وهو قول الجصاص من الحنفية ، وأبي يعلى من الخنابلة ، وابن الهمام أيضاً . انظر أصول السرخسي (١٢٥/١) ، العدة (٥١٣/٢) ، تيسير التحرير (١٩٤/١) .

(٢) وهو قول القاضي الباقلاني . انظر الملخص (٤٨٥/٢) .

(٣) وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ، وهو مذهب أكثر أهل الأصول . انظر المعتمد (٢٠٣/١) ، أصول السرخسي (١٢٥/١) ، الإحكام (١٩٨/٢) ، شرح الكوكب المنير (١٠٦/٣) ، الإبهاج للسبكي (٨٢/٢) .

فالعموم للفظ من حيث وقوع الشركة في المفهوم لا في اللفظ ، ومن شمول أمر معنوي لمتعدد عموم المطر والخصب والقحط للبلاد .

ولذلك يقال : «عمّ المطر» ، و «عمّ الخصب» ، وكذلك ما تصوره من المعاني الكلية الشاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ؛ ولأجل عروض العموم للمعنى ، فسّر المنطقيون العام بما فسّر به الكلي .

فقالوا : العام ما لا يمنع تصوره الشركة .

[اعتراض] فإن قيل : المراد من العموم أمر واحد شامل لمتعدد ، وشمول المطر

والخصب ليس كذلك ، إذ الموجود في مكان غير الموجود في الآخر ، وإنما هي أفراد من المطر والخصب ، لأفراد من الأمكنة والأشخاص ، ولو نسب المطر إلى جزئياته لا إلى أجزائه ، لكان أمراً واحداً شاملاً ، إلا أنه لا يكون المراد من قول العرب : «عمّ المطر» ، ولا كذلك «الرجال» ، فإنه أمر واحد شامل لمراتب العدد .

الجواب : أنه لا يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد ، بل يكفي الشمول ، سواء كان هناك أمر واحد ، أو لم يكن .

سلمنا ، لكن العموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة ، وهو أمر واحد يعمهم .

وفيه نظر ؛ إذ لا يشمل أصواتاً ، وكذلك الأمر والنهي النفساني يعمّان المكلفين ، وكذلك المعنى الكلي فإن عمومه باعتبار أمر واحد شامل لأفراده .

واعلم أن الإطلاق اللغوي يسهل ، إنما النزاع في واحد يشتمل على متعدد ، وكذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية ، إنما يتصور في المعاني

الذهنية ، والأصوليون ينكرون [الوجود الذهني]^(١) .

والنزاع لفظي ؛ لأن العموم إن كان شمول لفظ متعدد ، كان من عوارض الألفاظ فقط ، وإن كان شمول معنى متعدد ، كان من عوارض المعاني فقط ، وعروضه للفظ بالتبعية ، وإن كان شمول أمر متعدد ، كان من عوارضهما .

وكان المصنف استشعر أن يقال له : لو عرض للمعنى حقيقة أيضاً لزم الاشتراك ، فأشار إلى أنه للقدر المشترك ، وهو شمول أمر متعدد ، وهو بناء على أنه استعمال / المتواطئ في أفراده حقيقة ، وفيه ما فيه .

[٢٩٥/١]

قال : (مسألة : قال الشافعي والمحققون : للعموم صيغة .

والخلاف في عمومها وخصوصها : كما في الأمر .

وقيل : مشتركة ، وقيل : موقوفة بالوقف في الأخبار لا في الأمر

والنهي . والوقف إما على معنى لا ندري ، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري

أحقيقة أم مجاز .

وهي : أسماء الشروط ، والاستفهام ، والموصولات ، والجموع المعرفة

(١) في نسخة (أ) ينكرونها . والمقصود بالوجود الذهني المسلط عليه النفي عند الأصوليين : ما يلزم عند تصور مفهوم أو معنى في الذهن ، تأثر الذهن بخواص ذلك الكلي ، فإذا كان بارداً وجد أثر البرودة في الذهن ، وإذا كان حاراً ، أو يابساً ، أو طويلاً ... إلى آخره ، فهذا المفهوم ممتنع عند الأصوليين ، أما إذا كان الحاصل في الذهن صورة لخواص الكلي ، بمعنى تعقل الذهن لها ، فهذا القدر لا ينازع فيه أحد ، وعليه فإن النزاع بين الطرفين يعود إلى اللفظ ؛ لأن ما نفاه الأصوليون لم يقل به القائلون بالوجود الذهني ؛ ولذلك عاد النزاع لفظياً في مسألة عموم المعاني لأن مبناه هذه المسألة . انظر تيسير التحرير (١/١٩٦) ، فواتح الرحموت (١/٢٥٩) .

تعريف جنس ، والمضاف ، واسم الجنس كذلك ، والنكرة في النفي .
لنا : القطع في : لا تضرب أحداً .

وأيضاً : لم تنزل الطمأنينة بمثل : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ » ، « الزَّانِيَةُ
وَالزَّانِي » ، « يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ » ، وكاحتجاج عمر في قتال
أبي بكر مانعي الزكاة : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ،
فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم» ، وكذلك : «الأئمة من قريش» ،
و«نحن معاشر الأنبياء لا نورث» ، وشاع وذاع ولم ينكره أحد .

قوله : فهم بالقرائن ، يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً .
والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر ، أو طالق ، أنه يعم .
وأيضاً : كثرة الوقائع .

واستدل : بأنه معنى ظاهر محتاج إلى التعبير عنه كغيره .
وأجيب : بأنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك () .

أقول : ذهب المرجئة^(١) إلى أن معنى العموم لا صيغة له في لسان
العرب^(٢) .

(١) المرجئة : هو إحدى الفرق الإسلامية ، والإرجاء في اللغة : التأخير ، وسموا بذلك لأنهم
يقولون : الإيمان قول بلا عمل ، كأنهم أرجأوا العمل أو أخروه حتى قالوا : لا يضر مع الإيمان ذنب
كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وقيل : سمو بذلك لأنهم يرجنون الحكم في صاحب الكبيرة إلى
الآخرة ، فلا يثبتون له جنة ولا نار ؛ ولذلك سمي بعض العلماء مرجئة أهل السنة . انظر الملل
والنحل (١/١٨٦) ، الفرق بين الفرق (ص ٢٥) .

(٢) محل الخلاف في الصيغة المجردة عن القرائن ، قال الجصاص رحمه الله : «وإنما ذهبوا إلى هذا
المذهب ؛ لأن الوعيدية من المعتزلة وغيرهم ألزمهم في المناظرة بإثبات الوعد ، لعموم الآيات الدالة
على دخول العاصي النار والخلود فيها ، وهي ألفاظ تعم المسلم والكافر ، فحتى يدفعوا هذا الإلزام
□

وذهب المحققون إلى أنه له صيغة^(١) ، ثم اختلفوا :

فقال الأكثر : الصيغ الآتي ذكرها حقيقة في العموم ، مجاز في الخصوص وعكس قوم ، وإلى هذا أشار بقوله : (والخلاف في عمومها وخصوصها كالأمر) أي الخلاف في أنها للعموم أو للخصوص ، وهذا ظاهر الإحكام^(٢) .
وقيل : المعنى أن الصيغ المستعملة للعموم ، هل هي خاصة بالعموم ، أو عامة له ولغيره كالأمر ؟ ، وكلام المصنف يحتملها ، يظهر بالتأمل .

وعن الأشعري : أنها مشتركة بين العموم والخصوص .

وعنه أيضاً قول بالوقف ، إما على معنى لا ندري أوضع له صيغة أم لا ؟ أو ندري أنه وضع له ، ولا ندري أحقيقة منفردة أو مشتركة أو مجاز ؟ بناءً على أن المجاز موضوع^(٣) .

وقيل : بالوقف إن استعملت في الأخبار .

وإن استعملت في الأمر والنهي ، مثل : ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾^(٤)

المنافي لمذهبهم ، لجأوا إلى إنكار أن تكون هناك صيغة للعموم تدل عليه . انظر أصول الجصاص (١٠٠/١) ، والمغني للقاضي عبد الجبار (٥٤/١٧) .

(١) وهو رأي عامة أهل الأصول . انظر أصول الجصاص (٩٩/١) ، مقدمة ابن القصار (ص١٢) ، المعتمد (١٩٤/١) ، إحكام الفصول للباجي ، ونسبه إلى الشيخ ابن فورك (ص١٣٣) ، شرح اللمع (٣٠٨/١) ، البرهان (٣٢٠/١) .

(٢) انظر الإحكام (١٤١/٢) .

(٣) اضطرب النقل في هذه المسألة عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، وقد أثبت هذا المذهب له الجويني في «الملخص» ، ثم عاد ونفاه عنه ، وعن أبي بكر الباقلاني في البرهان ، وهذا المذهب هو اختيار الآمدي . انظر الملخص (٤٩٤/٢) ، البرهان (٣٢٠/١) ، الإحكام (٢٠١/٢) .

(٤) البقرة آية (٢٢١) .

﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^(١) ، فهي للعموم^(٢) .

ثم الصيغ : أسماء الشروط ، والاستفهام ، نحو : «من» ، و«ما» ، و«مهما» ، و«حيثما» ، و«أينما» ، و«الذي» ، و«التي» ، و«أي» ، والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة نحو : «العلماء» ، و«علماء الإسلام» [٢٩٦/١] واسم / الجنس كذلك نحو : «التمر» ، و«تمر الحجاز» هكذا في المنتهى ، والنكرة في النفي نحو : «لا رجل في الدار» ، ولم يذكر «كل» لظهورها فيه .
لنا : أن السيد إذا قال لعبده : «لا تضرب أحداً» فهم منه العموم ، حتى لو ضرب واحداً عدّاً مخالفاً ، والتبادر دليل الحقيقة ، فالنكرة في النفي للعموم حقيقة ، فللعموم صيغة .

وهذا لا ينهض على من وقف في الخير .

وأيضاً : القطع بأن العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ﴾^(٣) ، ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ﴾^(٤) ، ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾^(٥) .

وقد يقال : إنما فهم ذلك في الاثنين الأولين من ترتيب الحكم على الوصف المشعر بعليته .

(١) التوبة آية (٥) .

(٢) وقد نسب هذا القول إلى بعض الحنفية . انظر أصول الجصاص (١٠١/١) ، كشف الأسرار (٢٩٩/١) .

(٣) المائدة آية (٣٨) .

(٤) النور آية (٤) .

(٥) النساء آية (١٠) .

وكاحتجاج عمر في قضية قتال أبي بكر مانعي الزكاة بقوله عليه السلام : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ، وأقره أبو بكر وعدل إلى الاستثناء في قوله : «إلا بحقها» ، فقال : «والزكاة من حقها» ، ففهما وجوب قتال الجميع قبل «لا إله إلا الله» ، وعدمه بعده . رواه الجماعة^(١) .

وأيضاً : احتج أبو بكر على الأنصار بقوله عليه السلام : «الأئمة من قريش» أخرجه النسائي^(٢) وأذعنوا فكان إجماعاً على أن الصيغة للعموم ، إذ لو قلت : «بعض الأئمة من قريش» ، لم يلزم ألا يكون من غيرهم إمام . وكذا احتجاج أبي بكر على فاطمة بقوله عليه السلام : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» لم يثبت بهذا اللفظ ، ورواه مسلم : «لا نورث ، ما تركناه صدقة»^(٣) ، ويكفي الظهور في مدلول اللفظ .

وقد يقال في احتجاج عمر : إن ذلك فهم من العلة الموجبة لعصمة الدم والمال ، وهو قوله : «لا إله إلا الله» ؛ لأنه وصف مناسب ، وكاحتجاج أبي بكر على فاطمة فهم من «نحن» ، ولا مدخل للفظ الأنبياء فيه ، وفهم التعميم

(١) أخرجه البخاري عن عمر قال : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه» . كتاب الزكاة (١٩٠/٢) ، ومسلم ، كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (٥١/١) ، وأبو داود ، كتاب الزكاة (٩٣/٢) ، والترمذي ، كتاب الإيمان (١/٥) .

(٢) عن أنس في باب القضاء ، وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة (١٤/٥) .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم بلفظ : «لا نورث ، ما تركناه صدقة» . انظر البخاري - باب فرض الخمس (٤٢/٤) ، ومسلم كتاب الجهاد (١٣٨٠/٣) .

في «الأئمة من قريش» من تفضيل النبي عليه السلام قريشاً على من سواهم ، وعلى وجه لا يشاركهم فيه غيرهم ، فلو لم يدل على اختصاص ذلك بهم ، لما حصل الشرف لهم ، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله : (واعترض بأن العموم لم يفهم من اللفظ ، وإنما فهم من القرائن) .

والجواب : أن فتح هذا الباب يؤدي إلى ألا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً لجواز أن يفهم بالقرائن ، فإن الناقلين لم ينقلوا نص الواضع ، وإنما أخذوه من تتبع موارد الاستعمال ، مع أن [التجويز]^(١) لا ينافي الظهور .

وأيضاً : أسماء الشروط عامة ؛ لأنهم اتفقوا على أن من قال : «من دخل داري فهو حر» ، أو «فهي طالق» ، عمّ جميع عبيده وجميع نسائه .

وأيضاً : «لا إله إلا الله» ، يفهم / منه نفي جميع ما سوى الله . [٢٩٧/١]

واستدل : بأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر ، والحاجة ماسة إلى التعبير عنه ، فوجب الوضع له عادة كغيره من المعاني الظاهرة .

الجواب : أن الاحتياج إلى التعبير لا يقتضي أن يكون له لفظ منفرد على سبيل الحقيقة ، فإنه يجوز أن يستغني بالحجاز وبالمشترك ، كالروائح والطعوم ، استغني بالتقييد بالإضافة ، كرائحة المسك - مثلاً - ولم يهمل .

قال : (الخصوص متيقن ، فجعله له حقيقة أولى .

ردّ : بأنه إثبات لغة بالترجيح ، وبأن العموم أحوط فكان أولى .

قالوا : لا عام إلا مخصص ، فيظهر أنه الأغلب .

أجيب : بأن احتياج تخصيصها لدليل مشعر بأنها للعموم .

[أدلة أرباب
الخصوص]

(١) هكذا في النسختين ، ولعل الصواب : التجوز .

وأيضاً : فإنما يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك إضافة لهما ،
والأصل الحقيقة .

وأجيب : بأنه على خلاف الأصل ، وقد تقدم مثله .

الفارق : الإجماع على التكليف للعام ، وذلك بالأمر والنهي .

وأجيب : بأن الإجماع على الإخبار للعام) .

أقول : احتج القائلون بأن الصيغ حقيقة في الخصوص^(١) : بأن الخصوص

متيقن ؛ لأن الصيغ إن كانت له فظاهر ، وإن كانت للعموم فداخل في المراد
ولا كذلك العموم ؛ إذ ربما كان للخصوص ، فكان العموم غير مراد وغير
داخل ، فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه .

الجواب أولاً : إنه إثبات اللغة بالترجيح ، وطريقها النقل .

وثانياً : أن العموم أحوط ؛ لاحتمال أن يراد العموم ، فلو حمل على

الخصوص لضاع الغير فعصى الأمر ، والأحوط أولى . وفيهما نظر .

أما الأول : فلأنه إثبات لهما بما تتركب من العقل والنقل ؛ لأنه أثبت

الاستعمال في العموم والخصوص بالنقل ، وضم إليه الترجيح .

وأما الثاني : فلأن الاحتياط يكون بالخصوص أيضاً ؛ إذ قد يكون بعض

الأفراد ممنوعاً .

قالوا ثانياً : ما من عام إلا وهو مخصوص ، فالظاهر أنه للأغلب حقيقة ،

(١) وهو مذهب أرباب الخصوص ، وهو منسوب إلى بعض المعتزلة كالجبائي ، والبلخي ، وأبي
الحسين بن المنتاب من المالكية . انظر إحكام الفصول (ص ١٤١) ، العدة لأبي يعلى (٢/٤٨٩) ،
أصول الجصاص (١/٩٩) ، البرهان (١/٣٢١) ، المستصفي (٢/٣٤) .

وفي الأقل مجاز ، تقليلاً للمجاز .

الجواب : أن احتياج خروج البعض عنها إلى دليل وهو المخصص ، دليل ظاهر بأنها للعموم حقيقة ، ولا يحمل على الخصوص إلا للدليل ، وذلك دليل المجاز في الخصوص ، والحقيقة في العموم ؛ إذ المجاز لا يحمل عليه إلا للدليل .
وأيضاً : ظهور كونها للأغلب حقيقة إنما يكون عند عدم الدليل على [٢٩٨/أ] أنها للأقل ، وهاهنا قد دلت / أدلتنا عليه .

القائل بالاشتراك^(١) احتج : بأنها أطلقت للعموم والخصوص ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فتكون حقيقة فيهما ، وهو معنى الاشتراك .
الجواب : إنه خلاف الأصل ، فيكون مجازاً في أحدهما ؛ لأنه أولى من الاشتراك ، وقد تقدم مثله .

القائل^(٢) بأنها للعموم في الأمر والنهي ، وأنه يتوقف في الأخبار قال :
الإجماع على أن التكليف لعامة المكلفين ، والتكليف إنما يكون بالأمر والنهي فلولاً أن صيغها للعموم لما كان التكليف عاماً .

الجواب : المعارضة بتمثله في الأخبار ، للإجماع على أن الإخبار يكون

(١) وهذا هو أحد المذاهب المنقولة عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، ونقل عنه الجويني أيضاً القول بالتوقف ، على معنى أن العرب لم تضع صيغة تدل على العموم ، وإن كان الجويني رجح كون أبي الحسين يتبنى الرأي الأول . انظر الملخص (٤٩٤/٢) ، البرهان (٣٢٢/١) ، أصول الجصاص (١٠٠/١) .

(٢) وهو منسوب إلى بعض الحنفية رحمهم الله ، وذكر الجصاص أن البعض ينسبه إلى أبي حنيفة رحمه الله ؛ لأنه كان يتوقف في عموم آيات الوعيد لأهل الكبائر ، وكذلك نسبه إلى أبي الحسن الكرخي رحمه الله . انظر أصول الجصاص (١٠١/١) ، كشف الأسرار للبخاري (٢٩٩/١) .

لجميع المكلفين بأن يعتقدوا مقتضاه ، مثل : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(١) ،
ومثل : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٢) .

[الجمع المنكر
ليس بعام]

قال : (مسألة : الجمع المنكر ليس بعام^(٣)) .

لنا : القطع بأن رجلاً في الجموع كرجل في الوجدان ، ولو قال له :
«عندي عبيد» ، صح تفسيره بأقل الجمع .

قالوا : صح إطلاقه على كل جمع ، فحمله على الجميع حمل على جميع
حقائقه . ردّ : بنحو : رجل ، وبأنه إنما يصح على البدل .

قالوا : لو لم يعم ، لكان مختصاً بالبعض .

ردّ : بنحو : رجل ، وبأنه موضوع للجمع المشترك () .

أقول : الجمع المنكر نحو : «رجال» ليس بعام ، أي ليس ذلك من صيغ
العموم ، خلافاً للجبائي^(٤) .

لنا : القطع أن رجلاً في الجموع في صلاحيته لكل مرتبة في مراتب العدد
على البدل ، كرجل في الوجدان في صلاحيته لكل واحد ، ورجل ليس بعام
فيما يتناوله من الوجدان على البدل ، فكذا رجال فيما يتناوله من مراتب
العدد على البدل ، وأيضاً : لو قال له «عندي عبيد» ، صح تفسيره بأقل

(١) الزمر آية (٦٢) .

(٢) البقرة آية (٢٨٢) .

(٣) ومحل الخلاف فيما إذا كان في سياق الإثبات ، أما إذا كان في سياق النفي فهو يعم . انظر

المعتمد (١/٢٤٠) .

(٤) انظر مذهبه هذا في المعتمد (١/٢٤) ، والعدة لأبي يعلى (٢/٤٨٤) ، والمستصفي

(٢/٣٧) .

الجمع وهو ثلاثة ، ولو كان ظاهراً في العموم لما صح .

وقد يقال : صح تفسيره بأقل الجمع مجازاً ، كما يفسر الجمع المعرف باللام في هذا بأقل الجمع ، مع أنه حقيقة في العموم ؛ لأن القرينة صرفته عن العموم ؛ إذ لا يملك جميع العبيد .

قالوا : ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع ، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه ، فكان أولى .

الجواب : النقض بنحو : «رجل» فإنه يصح لكل واحد ، ولا يوجب ذلك حملة على الجميع ، وليس بعام اتفاقاً .

[الرد على القائلين بعموم الجمع المنكر] لأنه موضوع للجمع المطلق ، فلا يصح إطلاقه على الجمع المستغرق بخصوصه [٢٩٩/١] إلا بطريق المجاز ، فإن فرق بأن جميع الأفراد إحدى حقائقه ، وهو يتناول / سائر الحقائق لأنها مندرجة تحته ، فكان الحمل عليها أولى ؛ لأنه لما كان متردداً بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا القدر ، وأما «رجل» فليس له حقيقة تتناول البواقي .

فالجواب الحق حينئذ : منع كونه حقيقة في كل مرتبة ، بل هو القدر المشترك ، فلا دلالة له على الخصوص أصلاً .

قالوا ثانياً : لو لم يكن للعموم لكان مختصاً ببعض لكنه غير مختص ؛ لامتناع التخصيص بغير مخصص .

الجواب أولاً : النقض بنحو : «رجل» مما ليس للعموم ، ولا مختصاً

بالبعض .

وثانياً : أنه موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص ، ولا يلزم من عدم اعتبار قيد العموم اعتبار عدمه .

قال : (مسألة : أبنية الجمع لاثنين يصح ، وثالثها : مجاز .

الإمام : ولواحد .

لنا : أنه يسبق الزائد ، وهو دليل الحقيقة والصحة ، ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ ، والمراد أخوان .

واستدل ابن عباس بها ولم ينكر عليه ، وعدل إلى التأويل .

قالوا : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ والمراد أخوان ، والأصل الحقيقة .

ردّ : بقضية ابن عباس .

قالوا : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ .

ردّ : بأن فرعون مراد .

قالوا : «الاثنان فما فوقها جماعة» .

وأجيب : في الفضيلة ، فإنه يعرف الشرع لا اللغة .

النافون : قال ابن عباس : «ليس الأخوان إخوة» .

وعورض : بقول زيد : «الأخوان إخوة» .

والتحقيق : أراد أحدهما حقيقة ، والآخر مجازاً .

قالوا : لا يقال : «جاءني رجلان عاقلون» ، ولا : «رجال عاقلان» .

وأجيب : بأنهم يراعون صورة اللفظ .

أقول : اختلفوا في أقل الجمع ، وليس الخلاف في لفظ جمع ، فإن ذلك

ضم الشيء إلى الشيء ، فيصح للاثنين اتفاقاً ، وإنما الخلاف في نحو :

«رجال» ، و «مسلمين» ، وعن مالك ، والقاضي ، والأستاذ ، والغزالي : أنه اثنان .

قلت : الظاهر عندي أن المروي عن مالك محمول على أنه مجاز ؛ لأنه نص على أنه إذا قال : «لفلان عليّ دراهم» ، لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة^(١) .

وقال الإمام في البرهان : «إن ثمة الخلاف أن من قال أقل الجمع اثنان يقبل تفسيره إذا فسر باثنين»^(٢) .

وروي عن أبي حنيفة والشافعي : أن أقله اثنان^(٣) .

(١) لا يوجد نقل صريح عن مالك في هذه المسألة ، وإنما استنباط من بعض مسائله الفقهية ، فقد ورد عنه مسائل منها أن أقل الجمع اثنان ، ومسائل منها أن أقل الجمع ثلاثة ، فقد جاء في الموطأ أن من قال : «لفلان عليّ دراهم» ، لا يصدق في أقل من ثلاثة ، وورد أن مالكاً قال : إن المراد بالإخوة في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ ، قال مالك : إن الإخوة هنا اثنان فصاعداً ، وقد اختار الباجي رحمه الله أن أقل الجمع اثنان ، وقال : إنه رأي أكثر المالكية ، كابن الماجشون ، وابن خزيمة ، والقاضي الباقلاني ، والجميع ينسبونه إلى مالك - رحمه الله جميعاً - ولعل رأي المالكية المتقدمين هو أن أقل الجمع اثنان ، ورأي المتأخرين أنه ثلاثة . انظر الموطأ (٥٠٦/٢) ، الملخص (٦١٧/٢) ، إحكام الفصول (ص ١٥٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٣٣) .

أما الغزالي ، فالذي صرح به أن أقل الجمع ثلاثة ، خلافاً لما ذكره الشارح . انظر المنحول (ص ١٤٨) ، وانظر بقية المذاهب في البرهان (٣٤٨/١) ، أصول السرخسي (١٥١/١) ، العدة (٦٤٩/٢) ، التبصرة (ص ١٢٧) .

(٢) البرهان (٣٥٥/٢) .

(٣) قال الإمام الشافعي رحمه الله في الأم : «فإن قال : غضبه أشياء ، قيل له : ردّ إليه ثلاثة أشياء ؛ لأنها أقل ظاهراً للجمع في كلام الناس» . الأم (٢٤١/٣) ، وانظر رأي أبي حنيفة في أصول السرخسي (١٥١/١) .

وقال الإمام: «إنه يصح لواحد أيضاً كما يصح لاثنين ، يعني مجازاً»^(١) .
ومختار المصنف : أنه يبنى لاثنين مجازاً ، وأنه حقيقة في الزائد .
وقال قوم : لا يبنى لاثنين حقيقة ولا مجازاً^(٢) ، ولو قال : وثالثها
المختار لكان أولى .

لنا في أنه ليس بحقيقة في الاثنين : سبق الفهم عند إطلاق هذه الصيغ بلا
قرينة إلى الزيادة على الاثنين ، وهو دليل على أنه حقيقة في الزائد / على [٣٠٠/١]
الاثنين .

ولنا : في أنه يصح للاثنين مجازاً قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾^(٣) ،
والمراد أخوان فما فوقهما ، ويدل على الأمرين قول ابن عباس لعثمان : «ليس
الأخوان إخوة في لسان قومك» ، فقال عثمان : «لا أنقض أمراً كان
قبلي»^(٤) ، فاستدل ابن عباس ولم ينكر عثمان ، بل عدل إلى التأويل ، وهو
الحمل على المجاز للإجماع .

وقد يقال : هذا يدل على أن الإخوة في الآية للثلاثة ، وأن المفهوم إنما
خولف للإجماع .

القائلون بأنها للاثنين حقيقة ، احتجوا بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ

(١) البرهان (٣٥٢/٢) .

(٢) لم أجد القائل بهذا فيما تيسر لي من مصادر ، ولعل القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة يشملهم .

(٣) النساء آية (١١) .

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک ، كتاب الفرائض - باب ميراث الإخوة من الأب والأم
(٣٣٥/٤) ، وقال : «هذا حديث صحيح الإسناد» ، ووافقه الذهبي ، وأخرجه البيهقي ، كتاب
الفرائض - باب فرض الأم (٢٢٧/٦) ، وقال في المعتمر : «إسناده فيه ضعف» . (١٤٤٨) .

إِخْوَةٌ^(١) ، والمراد أخوان فما فوقهما ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

ردّ : بأن قضية ابن عباس تدل على خلافه .

قالوا : قال تعالى : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾^(٢) بخطاب الجماعة ،

والمراد موسى وهارون عليهما السلام .

أجاب : بأن المراد هما وفرعون .

وفيه نظر ؛ لأنه قال في الآية الأخرى : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾^(٣)

والقصة واحدة ، بل الأولى في الجواب أن يقال : إن مجاز لما تقدم .

قالوا : قال عليه السلام : «الاثنان فما فوقها جماعة»^(٤) ، رواه الدارقطني

وهو صريح في إطلاق لفظ الجماعة على الاثنتين ، والأصل في الإطلاق

الحقيقة .

الجواب : أن اللفظ له محملان : لغوي وهو ما ذكرتم ، وشرعي وهو

انعقاد الجماعة بهما وحصول الفضيلة ، فوجب حمله على الشرعي ؛ لأنه

عليه السلام بعث ليعلم الشرع دون اللغة ، مع أنه ليس محل نزاع ؛ إذ لا

نزاع في لفظ جمع ، إنما النزاع في صيغ الجموع .

(١) سبق تحريجها .

(٢) الشعراء آية (١٥) .

(٣) طه آية (٤٦) .

(٤) رواه الدارقطني بهذا اللفظ عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، جده مرفوعاً ، كتاب الصلاة -

باب الاثنان جماعة (٢٨١/١) ، ورواه ابن ماجه ، عن أبي موسى الأشعري ، كتاب إقامة الصلاة -

باب الاثنان جماعة (٢٨٠/١) ، وخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ، إلا أنه قال : «إن جميع طرقه

ضعيفة» ، وقال البخاري رحمه الله في كتاب الأذان : «باب الاثنان فما فوقهما جماعة» .

(١٥٨/١) .

احتج القائلون بأن لا يصح لاثنين ولو مجازاً : بأن ابن عباس قال : «ليس الأخوان إخوة»^(١) .

والجواب : المعارضة بقول زيد بن ثابت : «الأخوان إخوة»^(٢) .
والتحقيق : أن ابن عباس أراد بقوله : «ليس الأخوان إخوة» أي حقيقة ،
وأراد زيد بقوله : «الأخوان إخوة» أي مجاز ، جمعاً بين الكلامين .
قالوا ثانياً : لو صح لاثنين ، لجاز أن يقال : «جاءني رجلان عالمون» ،
و «رجال عالمان» ، فيجعل «عالمون» في الأول ، و «رجال» في الثاني لاثنين .
الجواب : لا نسلم الملازمة ؛ لأنهم يراعون صورة اللفظ ، بأن يكون
كلامهم جمعاً أو مثني .

وفيه نظر ؛ فإنه يقال : جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون ، ولا يقال :
العلمان ، ولا يقال : جاءني زيد وعمرو العالمون .

قال : (مسألة : إذا خص العام كان في الباقي مجازاً .
الحنابلة : حقيقة .

الرازي : إن بقي غير منحصر .

أبو الحسين : إن خص بما لا يستقل من شرط ، أو صفة ، أو استثناء .

عبد الجبار : إن خص بشرط ، أو صفة .

القاضي : إن خص بشرط ، أو استثناء .

(١) انظر الأم للشافعي (١٨/٧) ، تفسير ابن كثير (٦٩١/١) .

(٢) لم أجد في ما تيسر لي من مراجع قول زيد بن ثابت رضي الله عنه ، وقال ابن السبكي رحمه الله في رفع الحاجب : «وهذا لا يحفظ عن زيد» . (٣٧٢/١) .

/ وقيل : إن خص بدليل لفظي .

الإمام : حقيقة في تناوله ، مجاز في الاقتصار عليه .

لنا : لو كان حقيقة لكان مشتركاً ؛ لأن الفرض أنه حقيقة في

الاستغراق .

وأيضاً : الخصوص بقرينة ، كسائر المجاز .

الحنابلة : تناول باق فكان حقيقة .

أجيب : بأنه كان مع غيره .

قالوا : يسبق ، وهو دليل الحقيقة .

قلنا : بقرينة ، وهو دليل المجاز) .

أقول : العام إذا خص وأريد به الباقي ، فهو مجاز^(١) .

وقالت الحنابلة : حقيقة^(٢) .

وقال أبو بكر الرازي : حقيقة إذا كان الباقي غير منحصر ، وإلا فهو

مجاز^(٣) .

(١) وهو رأي كثير من الأصوليين ، وخاصة المتأخرين كالغزالي ، والآمدي ، والقرافي ، وأبي الخطاب من الحنابلة ، واختاره في «المسودة» ، ونقله إمام الحرمين عن الباقلاني في «الرهان» . انظر المعتمد (٢٦٢/١) ، التمهيد (١٣٨/٢) ، المستصفي (٥٤/٢) ، الإحكام (٢٢٧/٢) ، الرهان (١٤٤/١) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٦) ، المسودة (ص١١٦) .

(٢) وهو رأي عامة المتقدمين من الأصوليين ، كالقاضي الباقلاني ، وإمام الحرمين على تفصيل سيأتي ، والباجي من المالكية ، والسرخسي من الحنفية ، وأبي إسحاق الشيرازي ، وأبي يعلى من الحنابلة - رحمهم الله جميعاً - . انظر الملخص (٥١١/٢) ، الرهان (٤١٢/٢) ، إحكام الفصول (ص١٤٧) ، أصول السرخسي (١٤٤/١) ، التبصرة (ص١٢٢) ، العدة لأبي يعلى (٥٣٣/٢) .

(٣) انظر رأيه في كتابه الفصول (٢٥١/١) .

وقال أبو الحسين البصري : حقيقة إن خص بمخصص لا يستقل بنفسه^(١) من شرطٍ أو صفةٍ أو غايةٍ أو استثناءٍ ، وإن خص بمستقل من سمعٍ أو عقلٍ فهو مجاز .

وقال القاضي : حقيقة إن خص بشرط أو استثناء ، لا بصفة أو غيرها^(٢) .

وقال القاضي عبد الجبار : حقيقة إن خص بشرط أو صفة ، لا باستثناء أو غيره^(٣) .

وقيل : حقيقة إن خص بدليل لفظي متصل أو منفصل .

وقال الإمام : حقيقة في تناوله لما لو كان مستعملاً في موضوعه لتناوله^(٤) مجاز في الاقتصار عليه .

والمغايرة بين هذا القول والمختار : أن التناول بعد التخصيص حقيقة عند الإمام ، والتناول على المختار بعد التخصيص مجاز .

لنا : أنه لو كان حقيقة في الباقي كما هو حقيقة في الكل ، لكان مشتركاً بين الكل والبعض ؛ لأن الفرض أنه موضوع للكل .

وأيضاً : لو كان حقيقة في الباقي لم يحتج عند إطلاقه عليه إلى قرينة ؛ لأن إطلاق اللفظ يفهم منه المفهوم الحقيقي بغير قرينة ، لكن هذا يحتاج كسائر

(١) المعتمد (٢٦٣/١) .

(٢) انظر الملخص (٥١١/٢-٥١٢) ، وقد نقل عنه إمام الحرمين رأيين في هذه المسألة كما مرّ معنا .

(٣) انظر رأي القاضي عبد الجبار في المعتمد (٢٦٢/١) .

(٤) والمقصود به إمام الحرمين . وانظر رأيه هذا في البرهان (٤١٢/١) .

المجاز (١) .

وقد يقال : الاحتياج إلى القرينة لأجل الاقتصار لا لأجل التناول ، فلا ينهضان على الإمام .

احتج القائل بأنه حقيقة : بأن اللفظ كان متناولاً له قبل التخصيص ، والتناول باق ، وإنما طرأ عدم تناول الغير .

الجواب : أنه كان يتناوله مع غيره ، والآن يتناوله وحده ، وهما متغايران ، فقد استعمل في غير ما وضع له ، والظاهر أن تناوله للغير وعدم تناوله إياه لا يغير صفة تناوله لما يتناوله ، لكنهم إن أرادوا أنه مجاز في الاقتصار ، فهو مذهب الإمام ، وإلا لزم الاشتراك .

قالوا : بسبق الباقي بعد التخصيص إلى الفهم عند الإطلاق ، وهو دليل الحقيقة .

الجواب : إنما يتبادر مع القرينة ؛ لأنه بدونها إنما يتبادر العموم ، وذلك دليل المجاز .

[٣٠٢/١] وقد يقال : المحتاج إلى القرينة عدم إرادة / المخرج ، أما إرادة الباقي فمعلوم بدون القرينة .

قال : (مسألة : الرازي : إذا بقي غير منحصر ، فهو معنى العموم .
أجيب : بأنه كان للجميع .

أبو الحسين : لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزاً في نحو : «الرجال المسلمون» ، و «أكرم بني تميم إن دخلوا» ، لكان نحو : «مسلمون»

(١) الجملة هنا غير مكتملة - والله أعلم - ولعل من المناسب إضافة كلمة «قرينة» .

للجماعة مجازاً ، ولكان نحو : «المسلم» [للخبر]^(١) أو للعهد مجازاً ، ونحو
﴿ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ مجاز .

وأجيب : بأن الواو في «مسلمون» كألف «ضارب» ، وواو «مضروب»
والألف واللام في «المسلم» .

ولو كانت كلمة حرفاً أو اسماً ، فالجموع الدال ، والاستثناء سيأتي .
القاضي : مثله ، إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة .

عبد الجبار : كذلك ، إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص .

المخصص باللفظية : لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزاً ... إلى

آخره ، وهو أضعف .

الإمام : العام كتكرر الآحاد وإنما اختصر ، فإذا أخرج بعضها بقي

الباقي حقيقة .

وأجيب : بالمنع ، فإن العام ظاهر في الجميع ، فإذا خص خرج قطعاً ،

والمكرر نص) .

أقول : احتج القائل بأنه حقيقة إن كان الباقي بعد التخصيص غير

منحصر^(٢) : بأن معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر

في عدد ، وإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً .

الجواب : منع كون معناه ذلك ، بل معناه تناوله للجميع ، وقد كان ثم

صار لغيره فهو مجاز ، وليس النزاع في لفظ العام الذي هو شمول أمر لمتعدد ،

(١) في النسخ المطبوعة : «للجنس» .

(٢) وهو رأي الجصاص رحمه الله من الحنفية . الفصول في الأصول (١/٢٥٠) .

بل النزاع في الصيغ .

احتج أبو الحسين : بأنه لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزاً في نحو :
«الرجال المسلمون» من المقيد بصفة ، و «أكرم بني تميم إن دخلوا» من المقيد
بشرط ، لكان نحو : «مسلمون» للجماعة مجازاً ، ولكان نحو : «المسلم»
للجنس أو للعهد مجازاً ، ولكان نحو : ﴿ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾^(١)
مجازاً ، واللوازم الثلاثة باطلة اتفاقاً ؛ إذ كل واحد من الثلاثة تقييد ب قيد هو
كالجزء له ، وقد صار به لمعنى غير ما وضع له ، وكل منهما غير مستقل
ويفيد معنى زائداً فالفرق تحكّم^(٢) .

الجواب : ما ذكرتم ليس فيه عام مقيد ، إذ الواو في «مسلمون» كألف
«ضارب» ، واو «مضروب» ، مما هو جزء الكلمة ، والمجموع لفظ واحد ،
والألف واللام في «المسلم» وإن كان كلمة اسماً كالموصول أو حرفاً كغيره ،
فالمجموع هو الدال على الجنس أو العهد ، ومفرداته بعد التركيب مستعملة
فيما وضعت له فكان حقيقة ، كزيد قائم ، بخلاف الشرط والصفة فإنه إذا
قيد بهما كالعام ، لم يبق العام دالاً على ما وضع له قبل التقييد ، فلا يكون
كالعام بعد التقييد به حقيقة ، والاستثناء سيأتي الكلام عليه .

احتج القاضي : بمثل ما احتج به أبو الحسين ، إلا أن الصفة عنده كأنها

[٣٠٣/أ] مستقلة ؛ / لجواز إقامتها مقام الموصوف .

القاضي عبد الجبار قال مثلما قالاه ، إلا أن الاستثناء عنده ليس

(١) العنكبوت آية (١٤) .

(٢) انظر المعتمد (١/٢٦٤) .

بتخصيص ؛ لما ستعلم أن المستثنى منه باق على عمومه في الإرادة ،
والتخصيص إنما هو في الإسناد ، لكن الذي لعبد الجبار في العمد : أن
الاستثناء تخصيص .

احتج القائل بأن المخصص إذا كان بالدلائل اللفظية فهو حقيقة : بأنه لو
كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزاً ، لكان نحو «مسلمون» ... إلى آخره .
الجواب : أن هذا أضعف ؛ لأن المتصل كالجاء وهو يصلح جامعاً ،
وتعميه في المنفصل مع ظهور الفرق لا وجه له .

احتج الإمام : بأن العام كتكرر الآحاد [المتعددة ، فمعنى الرجال لغة :
فلان وفلان إلى أن يستوعب ، وإنما وضع الرجال اختصاراً ، وتكرر
لآحاد]^(١) إذا بطل بعضها لا يصير الباقي مجازاً^(٢) .

الجواب : منع كونه كتكرر الآحاد ، وإنما يقول أهل العربية ذلك لبيان
الحكمة في وضعه ، لا لأنه مثله في جميع أحكامه ؛ إذ العام ظاهر في الجميع ،
فإذا خرج البعض لم يبق على ظاهره قطعاً ، وهو معنى المجاز ، والمتكرر
استعمل كل واحد في كل واحد نصاً ، فإذا خرج بعض عن الإرادة ، بقي
الباقي نصاً فيما تناوله ولم يتغير عن وضعه .

وقد يقال : النص لا يمنع كون اللفظ بعد إخراج شيء مجازاً ، كعشرة
إلا ثلاثة ، مع أن الخصم قد يقول قولك ، فإذا خص خرج قطعاً [تريد]^(٣)

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) .

(٢) لم أجد هذا القول عند الإمام الرازي أو الجويني أو الغزالي رحمهم الله جميعاً .

(٣) هكذا في النسختين ، ولم أتمكن من قراءتها .

بحسب التناول أو بحسب الاقتصار ، الأول ممنوع .

قال : (مسألة : العام بعد التخصيص ليس بحجة .

وقال البلخي : إن خص بمتصل .

وقال البصري : إن كان العموم منبأً عنه ، كـ ﴿ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾

وإلا فليس بحجة ، كـ ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ ، فإنه [لا]^(١) ينبئ عن

النصاب والحرز .

عبد الجبار : إن كان غير مفتقر إلى بيان كاقتلوا المشركين ، بخلاف :

﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ فإنه مفتقر إلى إخراج الحائض .

وقيل : حجة في أقل الجمع ، وقال أبو ثور : ليس بحجة .

لنا : ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص .

وأيضاً : القطع بأنه إذا قال : «أكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً» فترك ،

عُدَّ عاصياً ، وأيضاً : فإن الأصل بقاؤه .

واستدل : لو لم يكن حجة لكانت دلالة موقوفة على دلالة على

الآخر ، واللازم باطل ؛ لأنه إن عكس فدور ، وإلا فتحكم .

أجيب : بأن الدور إنما يلزم بتوقف التقديم ، وأما بتوقف المعية فلا .

قالوا : صار مجملاً تعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه .

قلنا : لما بقي بما تقدم ، أقل الجمع هو المتحقق ، وما بقي مشكوك .

قلنا : لا شك مع التقدم) .

أقول اختلفوا في العام إذا خص ، هل يكون حجة إذا بقي ؟ .

(١) لا توجد في نسخة (ك) ، ولكن توجد في جميع النسخ المطبوعة .

/ أما إذا خص بمبهم كما لو قال : اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، أو [٣٠:٤/١] قال : هذا العموم مخصوص ، فلا يكون حجة اتفاقاً^(١) .

وإن خص بمبين كقوله : ﴿ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^(٢) ، ثم يظهر أن الذمي غير مراد ، فالمختار أنه حجة فيما بقي^(٣) .

وقال البلخي : إن خص بمتصل فحجة ، وإلا فلا^(٤) .

[وقال البصري : إن كان العام منبئاً عن الباقي]^(٥) ، كـ ﴿ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ فإنه ينبئ عن الحربي إنباءً عن الذمي ، بخلاف ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾^(٦) فإنه ينبئ عن كون المسروق نصاباً من حرز ، وهذا التفصيل ملغى ؛ لأنه ينبئ عن سارق ونصاب من حرز ، وكونه لا ينبئ عن نفس النصاب والحرز الذي هو شرط ، كذلك ﴿ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ لا ينبئ عن الذمة والحرب^(٧) .

وقال عبد الجبار : إن كان العام قبل التخصيص غير مفتقر إلى بيان ، كـ ﴿ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ، فإنه بين قبل إخراج الذمي ، بخلاف ﴿ أقيموا

(١) انظر المعتمد (٢٦٦/١) ، المستصفي (٥٧/٢) ، ونقل في البحر المحيط ما يدل على نقض هذا الاتفاق .

(٢) التوبة آية (٥) .

(٣) وهو مذهب عامة أهل الأصول . انظر أصول الجصاص (٢٤٦/١) ، إحكام الفصول (١٥٠/١) ، المستصفي (٥٤/٢) ، الإحكام للآمدي (٢٢٧/٢) .

(٤) انظر رأي أبي الحسين البلخي في المعتمد (٢٦٥/١) .

(٥) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٦) المائدة آية (٣٨) .

(٧) انظر المعتمد (٢٦٦/١) ، البحر المحيط (٢٦٧/٣) .

الصَّلَاةُ»^(١) ، فإنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض ؛ ولذلك بينه عليه السلام بفعله ، فقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) ، والظاهر أن هذا لا يخالف فيه ؛ لأنه ليس بحجة قبل التخصيص ، فكذا بعده^(٣) .
وقيل : يبقى حجة في أقل الجمع^(٤) .
وقال أبو ثور ، وابن أبان : ليس بحجة مطلقاً^(٥) .
لنا : ما سبق في مسألة أن للعموم صيغة^(٦) من استدلال الصحابة مع التخصيص ، وشاع وذاع ولم ينكر ، فكان إجماعاً^(٧) .
ولنا أيضاً : أنه إذا قال : «أكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً» فترك إكرام غير المخرج ، عُددَ عاصياً .
وأيضاً : العام كان حجة فيه قبل التخصيص ، والأصل بقاؤه .

(١) البقرة آية (٤٣) .

(٢) الحديث رواه البخاري عن مالك بن الحويرث قال : قال رسول الله ﷺ : «صلوا كما رأيتموني أصلي» . البخاري ، كتاب الأذان - باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (١/١٥٥) .
(٣) انظر قول القاضي عبد الجبار في المعتمد (١/٢٦٦) .

(٤) ذكر هذا المذهب الغزالي ، ونسب ما هو قريب منه إلى أبي هاشم من المعتزلة ، فذكر أنه قال : «تمسك به في واحد ولا تمسك به جميعاً» . المنحول (ص١٥٣) .

(٥) انظر مذهب أبي ثور وابن أبان في المعتمد (١/٢٦٥) ، وإحكام الفصول (ص١٥٠) ، والبحر المحیط (٣/٢٧١) ، وأبو ثور هو : إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي ، أحد الأئمة المجتهدين والحفاظ الموثقين ، إمام عصره علماً وفقهاً ، له مصنفات في مختلف العلوم ، ولكن لم يصلنا منها شيء ، ولم يكتب لمذهبه البقاء ، مات عام (٢٤٠هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١٢/٧٢) .

(٦) انظر (ص١٣-١٤ ، ص٨٤-٨٥) .

(٧) انظر أصول الجصاص (١/٢٥٢) ، الملخص (٢/٥١٢) ، البرهان (١/٤١٠) ، المستصفي

(٢/٥٤) .

وهذا الدليل ينهض على الكل بخلاف الأولين .

واستدل : لو لم يكن حجة في الباقي ، لكانت إفادته للباقي موقوفة على إفادة للمخرج ، واللازم باطل ؛ لأنه إن عكس حتى تتوقف إفادته للمخرج على إفادته للباقي فدور ، وإلا كان ترجيحاً من غير مرجح وهو التحكم .
الجواب : أن التوقف ينقسم إلى : توقف تقدم كالمعلول على العلة ، والمشروط على الشرط ، والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ؛ لاستلزامه توقف الشيء على نفسه ، وهو المراد بالدور إذا أطلق .

وإلى توقف معية ، كتوقف كون هذا ابناً لذاك ، على كون ذاك ابناً لهذا وبالعكس ، وهذا لا يمتنع من الطرفين ، ويعبر عنه بدور المعية .

[وما ذكرتموه من توقف المعية]^(١) قالوا : حقيقته العموم ولم يرد ، وسائر ما تحته من المراتب مجازاته ، فإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات ، كان اللفظ مجملاً فيها ، فلا يحمل على شيء منها ، فيبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص ، فلا يبقى حجة في شيء منها .

الجواب : إنما ذلك إذا كانت / المجازات متساوية ، ولا دليل على تعيين [٣٠٥/أ]

أحدها ، وما ذكرنا من الأدلة دلّ على حملها على الباقي فيصير إليه .

احتج القائل بأنه حجة في أقل الجمع : بأن أقل الجمع معلوم البقاء ، وما

بقي بعد التخصيص مشكوك في بقائه ، فيكون حجة فيما علم بقاؤه .

الجواب : منع الأمرين ؛ لجواز التخصيص إلى واحد ؛ ولأن الباقي معلوم

بالأدلة السابقة .

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

[هل العبرة
بعموم
السب لا
بخصوصه]

قال : (مسألة : جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في
عمومه اتفاقاً .

والعام على سبب خاص بسؤال ، كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر
بضاعة : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، إلا ما غير لونه ، أو طعمه
أو ريحه» أو بغير سؤال ، كما روي أنه مرّ بشاة ميمونة فقال : «أيا إهاب
دبغ فقد طهر» ، معتبر عمومه على الأكثر ، ونقل عن الشافعي خلافه .
لنا : استدلال الصحابة بمثله ، كآية السرقة ، وهي في سرقة الجن ، أو
رداء صفوان ، وآية الظهار في سلمة بن صخر ، وآية اللعان في هلال بن
أمية ، وغيره .

وأيضاً : اللفظ عام والتمسك به .

قالوا : لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد .

أجيب : بأنه اختص بالمنع للقطع بدخوله ، على أن أبا حنيفة أخرج
الأمة المستفرشة من عموم : «الولد للفراش» ، فلم يلحق ولدها مع وروده
في ولد زمعة ، وقد قال عبد الله بن زمعة : هو أخي وابن وليدة أبي ، وُلِدَ
على فراشه .

قالوا : لو عمّ لم يكن في نقل السبب فائدة .

قلنا : فائدته منع تخصيصه ، ومعرفة الأسباب .

قالوا : لو قال : «تغدّ عندي» ، فقال : «والله لا تغديت» لم يعم .

قلنا : لعرف خاص .

قالوا : لو عمّ لم يكن مطابقاً .

قلنا : بل طابق وزاد .

قالوا : لو عمّ لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم ؛ لفوات الظهور
بالنصوصية .

قلنا : النص خارجي بقريئة) .

أقول : الجواب إن لم يكن مستقلاً بدون السؤال ، كان في عمومته تابعاً
للسؤال اتفاقاً ، كقوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال :
«أينقص الرطب إذا جفّ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا إذا»^(١) .

وفي خصوصه ، كما لو سأله سائل وقال : توضأت بماء البحر ؟ ،
فقال : يجزيك ، فهذا خاص ، فإنه ثبت إلحاق غيره به ، فبالعلة المتعدية لا
بالنص .

أما إن كان الجواب بلفظ عام مستقل ورد على سبب خاص ، سواء
كان ذلك السبب سؤالاً ، كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة : «خلق
الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه ، أو طعمه ، / أو ريحه»^(٢) لا يثبت [٣٠٦/١]
بهذا اللفظ ، ولفظه عند الدارقطني : «إن الماء لا ينجسه شيء ، إلا ما غير

(١) الحديث رواه أصحاب السنن ، من رواية سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ، قال : سمعت
رسول الله ﷺ سئل عن شراء التمر بالرطب ... فذكر الحديث . انظر الموطأ (٤٨٥/٢) ، وأبو داود
كتاب البيوع - باب في التمر بالتمر (٣٣٥٩) ، والترمذي ، كتاب البيوع - باب ما جاء في النهي
عن المحاقلة والمزابنة (١٢٢٥) ، ورواه الشافعي في الرسالة (٣٣٢/٢) .

(٢) قال ابن كثير في تحفة الطالب : «لم أره في شيء من الكتب بهذا اللفظ» ، وإنما الوارد هو ما
أثبتته الشارح ، وهو في ابن ماجه ، كتاب الطهارة - باب الحيض ، رقم (١٧٤/١، ٥٢١) ،
والدارقطني في سننه ، كتاب الطهارة - باب الماء المتغير ، رقم (٢٨/١، ٣) ، والبيهقي في سننه
الكبرى (٢٥٩/١) ، و تحفة الطالب (ص ٢٥٤) .

ريحه وطعمه» .

أو غير سؤال ، كما روي أنه مرّ بشاة ميمونة ، فقال : «أيما إهاب دبغ فقد طهر»^(١) ، ثبت بهذا اللفظ عند الترمذي .

ففي صورتين : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند الأكثر^(٢) .
ونقل عن مالك والشافعي : أنه لا عبرة بعموم اللفظ ، إنما المعتبر خصوص السبب ، والصحيح عنهما خلافه^(٣) .

لنا : أن الصحابة عممت أكثر العمومات ، مع ابتنائها على أسباب خاصة ، فمنها : آية السرقة ونزلت في سرقة المجن ، أو رداء صفوان على

(١) أخرجه الترمذي ، عن ابن عباس - باب ما جاء في جلود الميتة ، رقم (١٧٢٨، ٤/٢٢١) .
وهو في البخاري ومسلم بغير هذا اللفظ ، ولفظه : أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة ، فقال : «هل استمتعتم بإهابها ؟ قالوا : إنها ميتة ، قال : إنما حرم أكلها» . انظر البخاري ، كتاب الذبائح والصيد - باب جلود الميتة ، رقم (٤١٣/٤، ٢٢٢١) ، ومسلم ، كتاب الحيض - باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ، رقم (٣٧٧/١، ١٠٥) .

(٢) أما الصورة الأولى : فالأكثر على أن الماء طاهر مطهر لغيره ، إلا إذا تغير طعمه ، أو ريحه ، أو لونه . انظر تبين الحقائق (١/٦٩) ، مغني المحتاج (١/١٧) ، الشرح الصغير (١/٦٤) ، كشاف القناع (١/٢٢) .

أما الصورة الثانية : فقد ذهب الحنفية والشافعية إلى طهارة جلد الميتة إذا دبغت ، وذهب الحنابلة والمالكية إلى عدم طهارته بالدباغ ، واعتبر أن حديث شاة ميمونة منسوخ . انظر بدائع الصنائع (١/٨٥) ، مغني المحتاج (١/٨٢) ، الشرح الصغير (١/٥١) ، كشاف القناع (١/٥٤) .

(٣) ينسب في كثير من كتب الأصول إلى مالك والشافعي أنه لا عبرة بعموم اللفظ ، مع عدم وجود تصريح ثابت بذلك عنهم ، والفروع الفقهية في المدونة والأم تدل على أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب ، وعليه لا يصح نسبة هذا المذهب إلى الإمام مالك أو الإمام الشافعي رحمهم الله .

خلاف في ذلك^(١) ، ومنها آية الظهر ، ونزلت في سلمة بن صخر^(٢) ،
ومنها : آية اللعان ونزلت في هلال بن أمية^(٣) ، وكذلك غيره من العمومات

(١) وهي قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة ٣٨] ، ونزلت هذه الآية كما روى البخاري في كتاب الحدود ، عن ابن عمر ، أن رسول الله ﷺ قطع في بجن ثمة ثلاثة دراهم (١٧/٨ ، رقم ٦٧٩٥) ، والمجن : هو الترس ، وجاء أيضاً في سب نزول هذه الآية : سرقة رداء صفوان بن أمية ، كما في أبي داود ، كتاب الحدود (٥٤٧/٤ ، رقم ٤٣٩) ، وصفوان هو : صفوان بن أمية بن خلف الجمحي المكي ، صحابي جليل ، أسلم بعد الفتح ، وكان من المؤلفات ، ثم حسن إسلامه وشهد اليرموك ، وتوفي سنة واحد وأربعين . انظر سير أعلام النبلاء (١/٥٦٢) .

(٢) وهي قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعْتَدُونَ ﴾ [المجادلة ٢] ، وسلمة هو : سلمة بن صخر بن الصمة ، أنصاري من الخزرج ، جاء في أبي داود ، كتاب الطلاق (٢/٦٦٠ ، رقم ٢٢١٣) أن سلمة ظاهر زوجته ثم أتاها ، فأخبر رسول الله ﷺ فقال له : « حرر رقبة » ، فقال : والذي بعثك بالحق ما أملك رقبة غيرها ، وضربتُ صفحة رقبتي ، فقال : « فصم شهرين متتابعين » قال : وهل أصبت الذي أصبت إلا من الصيام ، قال : « أطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكيناً » ، قلت : والذي بعثك بالحق لقد بتنا وحشين ما لنا طعام ، قال : « انطلق إلى صاحب صدقة بني زرة فليدفعها إليك ، فأطعم ستين مسكيناً وسقاً من تمر ، وكل أنت وعيالك بقيتها ... الحديث » ، والحديث رواه الترمذي في التفسير (رقم ٣٢٩٩) ، وقال ابن كثير في التحفة : «إسناده جيد» ، ولكن الذي فيه تصريح بسبب النزول هو حديث خولة بنت مالك الخرجية رضي الله عنها ، قالت : ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت ، فجئت رسول الله أشكو إليه ، ورسول الله يجادلني ويقول : « اتق الله فإنه ابن عمك » ، فما برحت حتى نزلت ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ ﴾ . انظر تحفة الطالب (٢/٢٦٥) ، انظر سنن أبي داود ، كتاب الطلاق - باب الظهر (٢/٢٦٦) .

(٣) وهي قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ ﴾ [النور ٦] ، وسبب نزولها أن الصحابي هلال بن أمية الأنصاري البدري ، أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن تبوك ، ثم تاب الله عليهم ، جاء إلى رسول الله ﷺ وقذف امرأته ، فقال رسول الله ﷺ : «البينة أو حدٌّ في ظهرك» ، قال : يا رسول الله ! إذا رأى أحدنا رجلاً على امرأته ينطلق يلتمس البينة ؟ ، فجعل النبي ﷺ يقول : «البينة أو حدٌّ في ظهرك» ، فقال هلال : والذي بعثك بالحق إني لصادق ،

الواردة على سبب خاص .

والنسخ التي فيها «أو غيره» على الشك خطأ ، وفي المنتهى مصرحاً به :
«وغيره من الأدلة» .

ولنا أيضاً : أن اللفظ عام والتمسك به ، وخصوص السبب لا يصلح
معارضاً ؛ إذ لا منافاة قطعاً .

قالوا أولاً : لو عمّ صورة السبب وغيرها ، لجاز تخصيص السبب عنه
بالاجتهاد ، حتى يجوز الحكم بعدم طهورية ماء بئر بضاعة ، ونجاسة جلد شاة
ميمونة بعد دبغه ، وبطلانه قطعي ، أما الملازمة ؛ فلأنه فرد من أفراد العام
فكما جاز إخراج غيره بالاجتهاد فكذلك هو .

الجواب : منع الملازمة ، فإن صورة السبب اختصت عن سائر الأفراد
بالمعنى عن الإخراج ، للقطع بدخولها في الإرادة ولا يُعد في أن يدلّ دليل على
إرادة خاص ، فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره ، فيمكن إخراج غيره
بالاجتهاد دونه .

ثم أشار إلى منع بطلان اللازم : بأن أبا حنيفة أخرج صورة السبب
بالاجتهاد^(١) ، لأن قوله عليه السلام : «الولد للفراش» عام في كل مستفرشة

فليزّن الله ما يرى ظهري من الحدّ ، فنزل جبريل. وأنزل الله عليه : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ﴾ ، الحديث
رواه البخاري ، كتاب التفسير عن ابن عباس (٤/٦) ، ومسلم ، كتاب اللعن (١١٣٤/٢) .

(١) لم يثبت أن أبا حنيفة رحمه الله أخرج السبب الوارد من أجله الحكم بالاجتهاد عن الحكم ،
أما قوله ﷺ : «الولد للفراش» ، فأبو حنيفة رحمه الله لا يتحقق وصف الفراش عنده إلا للمعقود
عليها المدخول بها ، أو أم الولد ، أما مجرد الوطاء للأمة من سيدها فلا يجعلها فراشاً ، الدليل على
ذلك قول عبد بن زمعة : «وليدة أبي» ، وفي الحديث إشارة إلى عدم ثبوت النسب ، فقوله ﷺ :
﴿

من أمة أو زوجة ، مع أنه ورد في مستفرشة زمعة ، وقال عبد بن زمعة - هكذا هو في المنتهى وهو الصواب ، وليس اسمه عبد الله - : «هو أخي وابن وليدة أبي ، ولد على فراشه» ، فالسبب هو الأمة المستفرشة ، ومع ذلك فإن أبا حنيفة أخرجها عن العموم بالاجتهاد ، فلم يلحق ولدها بسيدها ، بل حكم بكونه عبداً لعبد بن زمعة ، على وفق قوله عليه السلام : «هو لك يا عبد»^(١) .

قلت : وفي المنع الثاني نظر ؛ لأن الأمة إنما تكون فراشاً عند أبي حنيفة إذا ولدت / ولداً فاستلحقه ، فما جاءت به بعد ذلك من ولد فهو ولده إلا [٣٠٧/أ] أن ينفيه ، فلم يخرج ولد أمة ثبت أنها فراش فضلاً عن إخراجها ولد مستفرشة زمعة ؛ إذ لم يثبت كونها فراشاً عندهم ، وإنما سيق الحديث للرد على مدعيه وهو سعد ، فقال عليه السلام : «الولد للفراش ، ولا فراش لأخيك» ، فلا ولد له ، فيبقى ملكاً لمالك الأمة ، إذ ليس ولداً شرعياً لأحد .

«هو لك» ولم يقل : هو أخوك ، وقوله : «احتجبي منه يا سودة» ، فلو كان أخاها لم تحتجب عنه ، وعليه فأبو حنيفة لم يخرج السبب عن الحكم . انظر التيسير والتحرير (٢٦٥/١) ، فواتح الرحموت (٢٩٠/١) .

(١) الحديث في الصحيحين ، عن عائشة رضي الله عنها : اختصم سعد بن أبي وقاص ، وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ في غلام ، فقال سعد : يا رسول الله ! ابن أخي عتبة بن أبي وقاص ، عهد إلي أنه ابنة ، انظر شبهه ، وقال عبد بن زمعة : هذا أخي يا رسول الله ، ولد على فراش أبي ، فنظر رسول الله ﷺ شبهه ، فرأى شبهاً بيناً بعتبة ، فقال : «هو لك يا عبد بن زمعة ، الولد للفراش وللعاهر الحجر ، واحتجبي منه يا سودة» ، فلم ير سودة قط . انظر البخاري ، كتاب البيوع (٩٣/٣) ، ومسلم ، كتاب الرضاع - باب الولد للفراش (١٠٨٠/٢) ، وأخرجه أبو داود ، كتاب الطلاق (٧٠٣/٢) ، وأخرجه النسائي ، كتاب الطلاق (١٨١/٦) .

قالوا ثانياً : لو عمّ صورة السبب وغيرها ، لم يكن لنقل السبب فائدة ؛ لأن خصوصية السبب لما لم يقتض خصوصية الخطاب [الوارد عليه ، فتناول الخطاب]^(١) له ولغيره على السواء ، فنقله دون غيره لا فائدة فيه ، ولو لم يكن لتركه فائدة لم ينقل ، ولم يبالغ في تدوينه وحفظه .

الجواب : لا نسلم انتفاء الفائدة ، ومن فوائده منع تخصيص صورة السبب بالاجتهاد ، ومن فوائده معرفة الأسباب .

قالوا ثالثاً : لو قال : «تغدّ عندي» ، فقال : «والله لا تغديت» ، لم يعم كل تغد ، حتى لو تغدى عند غيره لم يحنث .

الجواب : خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص ، والتخلف لمانع لا يقدر في الدليل ، ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع .

قالوا رابعاً : لو عمّ المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ، يعني حيث يكون السبب بسؤال ، وعدم المطابقة مما يجب نفيه عن الشارع .

الجواب : منع الملازمة ؛ إذ الجواب مطابق وزائد ، وذكر الزيادة لا يخرج عن المطابقة .

قالوا خامساً : لو عمّ لكان حكماً لأحد المجازات بالتحكم ، واللازم باطل ، بيان لزوم ، أن ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب ، فصار مصروفاً عما وضع له وهو الظهور في جميعها ، إلى غير ما وضع له وهو الظهور في بعض والنصوصية في بعض ، والسبب وحده ومع سائر الخصوصيات ومع بعضها مجازات له ، فكان الحمل على السبب مع

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

سائر الخصوصيات على التعيين تحكماً .

الجواب : أن العام باق على ظهوره لم يفت بالنصوصية في السبب ؛ لأن لفظ العام لم يدل على صورة السبب نصاً ، بل ذلك خارجي عن مفهوم اللفظ ، وقد علم بقرينة وهي وروده فيه ، لا أنه أريد من اللفظ بخصوصه ، فهو من حيث هو ظاهر في الجميع ، ومن حيث القرينة نص في صورة السبب .

قال : (مسألة : المشترك يصح إطلاقه على معنيه مجازاً لا حقيقة ، وكذلك مدلولاً الحقيقة والمجاز .

وعن القاضي والمعتزلة : يصح حقيقة إن صح الجمع .

[٣٠٨/١]

/ وعن الشافعي : ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام .

الغزالي والقاضي^(١) : يصح أن يراد ، لا أنه لغة .

وقيل : لا يصح أن يراد ، وقيل : يجوز في النفي لا الإثبات .

والأكثر : أن جمعه باعتبار معنيه مبني عليه .

لنا : في المشترك أنه بسبق أحدهما ، فإذا أطلق عليهما كان مجازاً .

النافي للصحة : لو كان للمجموع حقيقة ، لكان مرید أحدهما خاصة

غير مرید ، وهو محال .

وأجيب : بأن المراد المدلولان معاً ، لا بقاؤه لكل فرد .

وأما الحقيقة والمجاز ، فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أولاً

وهو معنى المجاز .

(١) في المطبوع : «أبو الحسين والغزالي» ، وهو الذي عليه الشارح .

النافي للصحة : لو صحَّ لهما ، لكان مریداً ما وضع له أولاً غير مرید وهو محال .

وأجيب : بأنه مرید ما وضع له أولاً ، وثانياً بوضع مجازي .
الشافعي : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ ﴾ ، ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ وهي من الله رحمة ، ومن الملائكة استغفار .

وأجيب : بأن السجود والخضوع والصلاة : الاعتناء بإظهار الشرف ، أو بتقدير خبر ، أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه ، أو بأنه مجاز بما تقدم) .
أقول : اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كل واحد [من معنيه معاً كما يصح إطلاقه على كل واحد]^(١) منهما بدلاً عن الآخر ، بأن يراد في إطلاق واحد هذا وهذا ، فيطلق «القرء» ويراد به حيضاً وطهراً ، ويكون مجازاً .
قيل : وذلك غير إرادة مجموع الأمرين من حيث هو مجموع ؛ لأن هذا الإطلاق باتفاق القائلين بجوازه مجاز^(٢) .

ردّ : بأنه لا فرق بين المجموع هنا وكل واحد ؛ لأنه من الأمور التي لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من أحادها .

وتحرير البحث : أن معاني اللفظ المشترك إما أن تكون متضادة أو لا ؟ .
والأول : إما ألا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد ، كما إذا تعلقت بشيء واحد لا يتصور تعلقها به معاً ، كما يقال : «أقرأت هند وقت كذا» ،

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٢) وهو رأي إمام الحرمين رحمه الله . انظر البرهان (١/٣٤٥) .

فلا يجوز إعماله فيها على سبيل الجمع لامتناعه ، أو يمكن كما إذا تعلق
بشيء واحد يتصور تعلقها به معاً في إطلاق واحد ، كما يقال : « رأيت
الجون » ، أو تعلقت بأمور على سبيل التوزيع ، كما يقال : « أقرأت الهدان » ،
فهذا الإطلاق جائز عقلاً غير معلوم لغة .

والثاني : إما أن يمكن تعلقها بشيء واحد أم لا ؟ .

والأول يصح عقلاً إعماله فيها ، ويجب لغة عند الشافعي والقاضي عند
عدم قرينة تخصيصه بأحد معانيه^(١) ، كما يقال : « يعجب زيداً العين » ويراد
به جميع معانيه ، وإن لم يمكن فاختلف العلماء في جواز استعماله / فيها^(٢) . [٣٠٩/أ]
فإن أرادوا به ، أنه هل يجوز أن يستعمل لفظ مشترك ويراد به بإطلاق [تحرير محل
الخلافا] واحد كل واحد من معانيه ، متعلقا كل واحد منها بما يتصور تعلقه به غير ما
تعلق به المعنى الآخر كذلك ؟ .

فالظاهر جوازه ، وكأن المستدل بالآيتين أراد به هذا المعنى .
وإن أرادوا ، هل يجوز استعمال اللفظ المشترك مريداً به جميع معانيه -
متعلقا المجموع من حيث هو بكل واحد من المذكورين - سواء تصور تعلقه به
أم لا ؟ . فالظاهر عدم جوازه ، وكأن المانع إنما منع هذا .
قال : (وكذلك مدلول الحقيقة والحجاز) ، كما إذا أطلق الأسد وأريد
به السبع والشجاع معاً ، فإنه استعمال مجازي .

(١) انظر الملخص (٢٣٣/١) .

(٢) انظر الملخص (٢٣٣/١) ، الرهان (٣٤٥/١) ، المستصفي (٧٤/٢) ، الإحكام

(٢٤٢/٢) .

وذهب القاضي أبو بكر من أصحابنا ، والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أنه يصح حقيقة بشرط ألا يمتنع الجمع بينهما^(١) ، كاستعمال صيغة «افعل» للأمر والتهديد ، وهذا مذهب الشافعي ، إلا أنه زاد أنه إذا تجرد عن القرائن الصارفة له إلى أحد معنييه ، وجب حمله على المعنيين ، وهو عام فيهما عند التجرد^(٢) .

والعام عنده قسمان : قسم متفق الحقيقة ، وقسم مختلفها ، وكأنه المسوغ لذكر هذه المسألة في باب العموم ، ولهذا عدل عن عبارتهم في نقل مذهب الشافعي حيث قالوا : جوز الشافعي أعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ، فذكر مذهبه في الحمل لا في الاستعمال ، على أنه عند الاحتجاج إنما احتج على الاستعمال .

قال أبو الحسين والغزالي : يصح أن يراد ولا مانع من القصد^(٣) ، كما

(١) انظر المعتمد (٣٠٠/١) ، الملخص (٢٣٣/١) ، البرهان (٣٤٤/١) .

(٢) لا يوجد نقل عن الشافعي بهذا المعنى ، وإنما فروع فقهية مبناها أعمال المشترك في جميع معانيه ؛ ولذلك ذهب الشافعية إلى فساد الوضوء بمجرد ملامسة المرأة للرجل ، مستدلين بقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ ، حيث الملامسة تدل على الوقاع وعلى الملامسة الظاهرة ، فأعملوا المعنيين معاً ، وهو مذهب الإمام مالك رحمه الله ، كما ذكر القرافي وابن جزري ، ولا يوجد نص عنه في ذلك ، وإنما فروع فقهية ، فقد قال في الموطأ عند قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ : «هو الأب في ابنته البكر ، والسيد في أمته» ، وقال في المدونة عند قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ﴾ : «لا يبطأ الأمة المحوسبة ، وما حرم بالنكاح حرم بالملك» . انظر المدونة (ص ٢١٦) ، الموطأ (٥٢٨/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١١٤) ، تقريب الوصول لابن جزري (ص ٧٢) ، وانظر البحر المحيط (١٣٤/٢) .

(٣) المعتمد (٣٠١/١) ، المستصفي (٧٢/٢) .

زعم قوم أن القاطع حمل على امتناعه ، بل لسولا أن اللغة منعت منه لم يمنعه العقل^(١) .

وقيل : لا يصح أن يراد^(٢) .

وقال قوم : يجوز في النفي لا الإثبات بناء على أن النكرة في النفي تعم . وهو وهم ؛ إذ النفي إنما يرفع مقتضى الإثبات ، وهو واحد عند هذا القائل^(٣) .

واختلف في جمعه باعتبار معنيه نحو : «عيون» ويريد : باصرة ، وجارية . وذهبا والأكثر على أنه مبني على الخلاف في المفرد ، فإن جاز جاز ، وإلا فلا .

وقيل : يجوز وإن امتنع في المفرد^(٤) .

المقام الأول : في أن المشترك لمعنيه مجاز .

ولنا فيه : أنه يسبق منه إلى الفهم عند الإطلاق أحد المعنيين على البديل ، فلا يكون حقيقة في معنيه معاً ، فإذا أطلق على معنيه كان مجازاً ، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل^(٥) .

(١) ونسب هذا الرأي إلى الجبائي من المعتزلة ، وبعض أصحاب أبي حنيفة . انظر المعتمد (٣٠١/١) ، الملخص (٢٣٤/١) ، الفصول في الأصول للكرخي (٧٦/١) .

(٢) وهو قريب من المذهب السابق ، وهو مذهب الحنفية . انظر أصول الكرخي (٧٦/١) ، وأصول السرخسي (١٢٦/١) ، كشف الأسرار لليزدوي (٤٠/١) .

(٣) وهو رأي لبعض الحنفية . انظر أصول السرخسي (١٢٧/١) ، تيسير التحرير (٢٣٥/١) .

(٤) وهو رأي القاضي الباقلاني . انظر التلخيص (٢٣٣/١) .

(٥) وهو رأي الجمهور ، خلافاً للشافعي ، والإمام مالك ، والقاضي الباقلاني ، وأبي الخطاب من الحنابلة . انظر البرهان (٣٤٤/١) ، التمهيد (٨٨/١) ، الإحكام (٢٤٥/٢) ، شرح تنقيح

[٣١٠/أ] / وكان المصنف احتج على الشق الثاني فقط لظهور الشق الأول ، ويرد

ما ذكر أول الكتاب من أنه إن تبادر غير المعين لزم أن يكون للمعين مجازاً .
احتج القائل بأنه لا يصح أن يراد : بأنه لو صح لهما معاً لكان حقيقة ،
وإلا كان مستعملاً في غير ما وضع له ، وهو خلاف الفرض ، ولو كان
حقيقة لكان مريداً أحدهما خاصة غير مريد له خاصة ، وهو محال^(١) .

بيان الملازمة ؛ أن له حينئذ ثلاثة معان ، هذا وحده ، وهذا وحده ،
وهما معاً ، والفرض استعماله في جميع معانيه ، فيكون مريداً لهذا وحده ،
ولهما معاً ، وكونه مريداً لهما معاً ينافي إرادة هذا وحده وهذا وحده ، وإنما
حملناه على هذا ليوافق الدليل الدعوى ؛ إذ لو حمل على ظاهره ، كان دليلاً
لمختار المصنف .

ولو قال : لو صح لهما - كما قال في دليل نافي صحة إطلاق اللفظ على
معنييه المجازي والحقيقي معاً - كان أولى .

الجواب : أنه مناقشة لفظية ؛ إذ المراد نفس المدلولين معاً ، لا بقاؤه لكل
واحد منفرداً .

وحاصله : دعوى أن مفهوميه هما منفردان ، فإذا استعمل في المجموع لم
يكن مستعملاً في مفهوميه ، فيكون النزاع عائداً إلى تسمية ذلك استعمالاً في
مفهوميه ، لا في إبطال ذلك .

الفصول (ص ١١٤) .

(١) وهو رأي الجمهور . انظر المعتمد (٣٠٢/١) ، أصول السرخسي (١٢٦/١) ، المستصفي
(٧١/٢) ، العدة لأبي يعلى (١٨٩/١) .

المقام الثاني : في أن اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما .
ولنا فيه : أن استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له أولاً ؛ لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلاً فيه ، وهو داخل الآن ، فكان مجازاً ؛ إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك .

النافي للصحة قال : لو صح اللفظ لهما لكان مريداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي ، غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي ، وذلك محال .
الجواب : منع الملازمة ، فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول ، بل ذلك داخل في المراد ، حيث أراد المجموع [مما وضع له أولاً ، وما لم يوضع له أولاً بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعني المجموع]^(١) وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول ، وخرجا عن الإرادة بخصوصها ، ودخلا تحت مراد ثالث .

احتج الشافعي^(٢) على جواز الاستعمال : بالوقوع في الآيتين .
الأولى : قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾^(٣) ، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ، وإلا لم يكن لتخصيصه بكثير من الناس فائدة ، وهو من غيرهم الانقياد .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾^(٤) ،

والصلاة من الله مغفرة ، ومن الملائكة استغفار ، وهما متغايران / والأصل في [٣١١/]

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٢) انظر المصادر السابقة .

(٣) الحج آية (١٨) .

(٤) الأحزاب آية (٥٦) .

الإطلاق الحقيقة ، فقد استعمل المشترك في مفهومه معاً .

الجواب أولاً : أن معنى السجود في الكل واحد وهو الخضوع ، ونعني به الإذعان والانقياد لا القلبي ؛ إذ لا يتصور من بعض المذكورين ، غير أنه متصور من كل الناس ، فتضيع فائدة التقييد بكثير من الناس .
وكذا الصلاة ، الاعتناء بإظهار الشرف ، فيكون متواطئاً .
وفيه نظر ؛ لأن حقيقة السجود وضع الجبهة على الأرض وغيره مجاز ، وكذا حقيقة الصلاة إنما هي الدعاء .

الجواب الثاني : أن الآية الأولى يقدر فيها فعل ، كأنه قال : ويسجد له كثير من الناس ، وفي الثاني خبر ، كأنه قال : إن الله يصلي ، وإنما جاز ذلك لأن ﴿ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ ﴾ ، و ﴿ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ مقارن له فكان مثل المحذوف ، مثل : «نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف» ، والمقدر في حكم المذكور ، فكرر اللفظ مراداً به كل مرة معنى غير الأول .

وفيه أيضاً نظر ؛ لأن اللفظ واحد مراداً به معان مختلفة ، وهو المدعى .
الجواب الثالث : أنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة ، بل نقول : إنه مجاز ، وإن كان خلاف الأصل ، دلّ عليه الدليل الذي ذكرنا .
قيل : يحتمل وضع لفظ الصلاة والسجود في الآيتين لمجموع معنى كل منهما ، كما وضع لكل واحد من معنى كل منهما ، فيكون إعمال كل منهما في كلا مفهوميه إعمالاً للفظ المشترك في بعض معانيه لا في كلها .
والجواب : أنه يلزم أن يكون مفهوما الصلاة مسنداً إلى كل واحد

من الله والملائكة ، ومفهوما السجود مسنداً إلى كل واحد من المذكور في الآية ، وهو باطل قطعاً .

قيل : لو كان السجود في الأولى والصلاة في الثانية مستعملاً في المعنيين بطريق الحقيقة ، يلزم إسناد معنى السجود إلى كل واحد من الجبال والدواب وإسناد معنى الصلاة إلى الله والملائكة ، وهو ظاهر الفساد .

قال : ومنه يعرف عدم استقامة الجواب الأخير ؛ لأنه يلزم منه الفساد المذكور .

قلت : وجوابه يعلم مما مرّ ؛ لأن الإسناد إلى كل واحد بالمعنى الذي يصح منه ، وهو معنى استعمال اللفظ في معنييه .

قال : (مسألة : نفي المساواة ، مثل « لَا يَسْتَوِي » يقتضي العموم ^[نفي المساواة بين شيئين من وجه يقتضي العموم من كل وجه] كغيره .

أبو حنيفة - رحمه الله - : لا يقتضيه .

لنا : نفي نكرة يعم كغيره .

قالوا : المساواة مطلقاً أعم من المساواة بوجه خاص ، والأعم لا يشعر بالأخص .

أجيب : بأن ذلك في الإثبات ، وإلا لم يعم نفي أبداً .

قالوا : لو عمّ لم يصدق ؛ إذ ما من شيئين / إلا وبينهما مساواة ، ولو [٣١٢/١]

في نفي ما سواهما عنهما .

قلنا : إنما ينفي مساواة يصح انتفاؤها .

قالوا : المساواة في الإثبات للعموم ، وإلا لم يستقم إخبار بمساواة لعدم

الاختصاص ، ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب .
قلنا : المساواة في الإثبات للخصوص ، وإلا لم يصدق أبداً ، إذ ما من
شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعيينهما ، ونقيض الجزئي الموجب
كلي سالب .

والتحقيق : أن العموم من النفي) .

أقول : نفي المساواة نحو قوله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ
وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾^(١) ، عام يقتضي نفي المساواة من جميع الوجوه ، حتى في
القصاص ، فلا يقتل المسلم بالذمي ، كغير المساواة من الأفعال : «فلا آكل»
عام في وجود الأكل ، «ولا أضرب» عام في وجود الضرب^(٢) .
وقال أبو حنيفة : لا يقتضيه^(٣) .

لنا : أنه نكرة في سياق النفي ؛ لأن الجملة نكرة ، وكذلك توصف بها
النكرة ، فوجب التعميم كغيره من النكرات ، وليس قياساً في اللغة ، بل
استدلال بالاستقراء .

والحق : أنه نفي دخل على مطلق ، والنكرة أخص منه ؛ لأنها مع وحدة

(١) الحشر آية (١٩) .

(٢) وهو رأي الحنابلة ، وطائفة من الأصوليين . انظر التمهيد للكلوذاني (١٧٢/٢) ، شرح
الكوكب (٢٠٧/٢) ، جمع الجوامع (٤٢٢/١) ، البحر المحيط (٢٢٦/٣) .

(٣) وهو رأي المعتزلة ، والحنفية ، والغزالي ، والرازي ، وتبعهم في ذلك الآمدي ، والقراقي من
المالكية . انظر المعتمد (٢٨٥/١) ، الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢) ، المحصول (٦١٧/٢) ، شرح
تنقيح الفصول (ص١٨٦) ، المستصفي (٨٧/٢) ، أصول السرخسي (١٤٣/١) ، الفصول في
الأصول للجصاص (٧٢/١) ، المبسوط للسرخسي (١٣١/٢٦) ، تيسير التحرير (٢٥٠/١) .

غير معينة .

قالوا أولاً : المساواة في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص ، وهو المساواة من كل وجه ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فلا يلزم من نفيه نفيه^(١) .

الجواب : أن ما ذكرتم من عدم إشعار الأعم بالأخص ، إنما ذلك في الإثبات ، أما في النفي فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، ولولا ذلك لم يعم نفي أبداً ، لورود الشبهة .

وتقرير هذا الدليل على وجه يوافق الدعوى أن يقال : نفي المساواة مطلقاً أعم من نفي المساواة من كل الوجوه ومن بعضها إلى آخر السؤال .

والجواب : أن نفي المطلق يستلزم نفي كل فرد من أفرادها ، وإلا لم ينتف المطلق لوجوده في ظل المطلق المقيد .

قالوا ثانياً : لو كان عاماً لم يصدق ؛ إذ بين كل أمرين مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما .

الجواب : منع الملازمة بتخصيص الدعوى ؛ لأنه إذا قيل : لا مساواة ، فإنما يراد نفي مساواة يصح انتفاؤها ، فهو مما خصصه العقل ، مثل : ﴿ الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) ، وهذا الدليل أيضاً لا يباشر الدعوى على الوجه المتنازع فيه ، يظهر بالتأمل .

قالوا ثالثاً : إذا وقعت المساواة بين شيئين في الإثبات فهي للعموم ،

(١) وهم الحنفية ، والمعتزلة ، وبعض الشافعية . انظر المصادر السابقة .

(٢) الرعد آية (١٦) .

كقولنا : «زيد وعمرو متساويان» ؛ إذ لو لم يفد العموم لم يستقم إخبار [٣١٣/أ]. بمساواة بين شيئين ؛ لأن / المساواة بوجه ما غير مختص بهما ، بل كل شيئين كذلك كما تقدم ، لكنه إخبار يفيد فائدة زائدة ، ليس كقولنا : «السماء فوقنا» .

فإذن قولنا : «يستوي» معناه كل وجه استواء ثابت ، وهو كلي موجب ، وقولنا : «لا يستوي» نقيضه ، [للتكاذب بهما عرفاً ، ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب ، فيكون معنى قولنا : «لا يستوي»]^(١) بعض وجوه الاستواء ليس بثابت ، وهو المدعى .

الجواب : المعارضة بالمثل ، وهو أن المساواة في الإثبات للخصوص ، وإلا لم يصدق إثبات مساواة ؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعيينهما الخاص ، فيكون قولنا : «يستوي» موجباً جزئياً بمعنى : بعض وجوه المساواة ثابت ، ونقيضه سالب كلي ، فيكون «لا يستوي» بمثابة : لا شيء من وجوه المساواة ثابت ، وهو المطلوب .

والتحقيق : أن المساواة لا دلالة لها على العموم ، وإنما استفيد العموم من النفي الداخل على المطلق .

قال : (مسألة : المقتضي وهو ما احتمال أحد تقديرات لاستقامة الكلام ، لا عموم له في الجميع .

أما إذا تعين أحدهما بدليل ، كان كظهوره .

ويمثل بقوله عليه الصلاة والسلام : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» .

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

لنا : لو أضمر الجميع ، لأضمر مع الاستغناء .
قالوا : أقرب مجاز إليهما باعتبار رفع المنسوب إليهما ، عموم
أحكامهما .
أجيب : بأن باب غير الإضمار في المجاز أكثر فكان أولى ، فيتعارضان
فيسلم الدليل .
قالوا ، العرف في مثل : «ليس للبلد سلطان» في جميع الصفات المعبرة .
قلنا : قياس في العرف .
قالوا : يتعين الجميع لبطان التحكم إن عين ، ولزم الإجمال إن أبهم .
قلنا : ويلزم من التعميم زيادة الإضمار ، فتكثر مخالفة الدليل ، فكان
الإجمال أقرب) .

أقول : المقتضي بصيغة الفاعل ، وهو ورود الكلام على وجه يحتاج في
استقامته من صيانه عن الكذب أو غير ذلك إلى إضمار ، وذلك المضمّر هو
المقتضي ، ودلالة الدليل على أن الكلام لا يصح إلا بإضمار ، هو المسمى
بدلالة الاقتضاء ، فإن احتمل تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
لم يضمّر الجميع ، وهو معنى قوله : (لا عموم له في الجميع) ، ولم يكتف
بقوله : لا عموم له ؛ لأن ما أضمر قد يكون عاماً فيقدر واحد معين إن دلّ
عليه دليل من عقل ، أو شرع ، أو عرف ، فإن لم يدل دليل على تعيين
أحدهما ، كان مجملاً بينهما .

وإذا تعين أحدهما بدليل كان كالمظهر ، حتى لو كان المظهر عاماً كان
المقدر عاماً ، ولو كان خاصاً كان المقدر خاصاً ، إذ لا فرق بين الملفوظ

والمقدر في إفادة المعنى .

[٣١٤/١] وذكر في مثاله قوله عليه السلام : «رفع عن أمتي / الخطأ والنسيان»^(١)

رواه ابن عدي بهذا اللفظ ؛ إذ لا يستقيم بلا تقدير ؛ لوقوعهما من الأمة ،
وتم تقديرات دنيوية كالضمان والعقوبة ، وأخروية كالحساب والعقاب .

لنا : لو أضمر مع الجميع لأضمر مع الاستغناء ؛ لأن الحاجة تندفع
بالبعض ، والإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها .

قالوا : أقرب مجاز إلى الخطأ والنسيان باعتبار رفع المنسوب إليها المقتضي
رفع ذاتهما عموم أحكامهما ، فإن نفي جميع الأحكام يجعلهما كالعدم ،
فكان الذات قد ارتفعت ، بخلاف نفي البعض ، وإذا تعذرت الحقيقة وتعدد
المجاز ، حمل على الأقرب إلى الحقيقة ، وهو معنى إضمار الجميع .

وإنما قال : باعتبار رفع ؛ لأنه ربما تساوت نسبة المجازات إلى المعنى
الحقيقي بالنظر إلى ذاته .

الجواب : أن باب غير الإضمار في المجاز أكثر من باب الإضمار ، فكلما
كان الإضمار أقل كانت مخالفة الأصل أقل ، فكان إضمار البعض أولى

(١) رواه ابن عدي في كتابه الكامل ، عن أبي بكر (٥٧٣/٢) ، ولفظه : «رفع الله عن هذه
الأمة ثلاثاً : الخطأ ، والنسيان ، والأمر بكرهون عليه» ، وابن عدي هو : عبد الله بن عدي
الجرجاني ، أحد الأئمة الأعلام ، كان حافظاً متقناً متمكناً في علم الرجال ، تفقه على مذهب
الشافعي ، وصنف شرحاً على المزني . انظر طبقات الحفاظ (ص ٣٨٠) ، طبقات الشافعية
(٣/٣١٥) ، وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس بلفظ : «إن الله وضع عن أمتي الخطأ ، والنسيان ،
وما استكروها عليه» . (٦٥٩/١) ، وقال الحاكم : «صحيح على شرط الشيخين» ، ووافقه الذهبي
(١٩٨/٢) .

[فيتعارض كون إضمار الجميع أقرب إلى الحقيقة وكون إضمار البعض أولى] (١) ويسلم دليلنا المثبت .

قالوا : إذا قيل : «ليس للبلد سلطان» ، فهم نفي جميع الصفات المتغيرة من العدل ، والسياسة ، ونفاد الحكم ، وغيرها .
الجواب : أنه قياس في العرف ولا جامع .

قالوا : ليس إضمار بعض أولى من إضمار بعض آخر فيجب إضمار الكل ؛ لأننا لو أضمرنا بعضاً معيناً لزم التحكم ، أو مبهماً فيلزم الإجمال .
الجواب : المقدر بعض غير معين ، والإجمال - وإن كان خلاف الأصل - يجب المصير إليه لأنه واحد ، فيقدم على كثرة الإضمار ، وإن كان الإضمار الواحد أولى من الإجمال ، والمثال المذكور مما تعين فيه المضمربدليل ، على ما ذكر في باب الإجمال ، ولا ينافي ما ذكر هنا .

قال : (مسألة : «لا أكلت» ، و«إن أكلت» عام في مفعولاته ، فيقبل [الفعلة المتعدي يدل على العموم ويقبل التخصيص])
تخصيصه .

وقال أبو حنيفة : لا يقبل .

لنا : أن «لا أكل» لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول ، وهو التخصيص
معنى العموم .

قالوا : لو عمّ ، لعمّ في الزمان والمكان .

أجيب : بالتزامه ، وبالفارق بأن «أكلت» لا يعقل إلا بمأكول ، بخلاف

ما ذكر .

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

قالوا : إنّ «أكلت» ، و «لا آكل» مطلق ، فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه غيره .

قلنا : المراد المقيد المطابق للمطلق ؛ لاستحالة وجود الكلي في الخارج وإلا لم يحنث بالمقيد .

[٣١٥/أ] أقول : الفعل المتعدي إذا وقع في سياق النفي / مثل : «لا آكل» وما في معناه ، مثل : «إن أكلت فإنّ طالق» من غير ذكر المصدر ، عام في مفعولاته ، فيقبل تخصيصه ، حتى لو قال : أردت مأكولاً خاصاً ، قبل منه عند المالكية والشافعي^(١) .

وقال أبو حنيفة : لا يقبل تخصيصاً^(٢) .

لنا : أن «لا آكل» لنفي حقيقة الأكل ، وإنما يتحقق بنفيه بالنسبة إلى كل مأكول وهو معنى العموم ، فيجب قبوله للتخصيص ، وكما لو قال : «لا آكل أكلاً» ؛ إذ لا فرق ، وقد وافقوا فيه .

قالوا : لو عمّ في المفعولات ، عمّ في سائر المتعلقات من ظرف الزمان والمكان ، وكان قابلاً للتخصيص فيها ، واللازم باطل .

الجواب أولاً : نلتزمه ؛ لأن نفي حقيقة الأكل بنفيه في كل زمان وكل

(١) لا يوجد نقل صريح بهذا عند مالك أو الشافعي رحمهما الله تعالى ، ولكن الفروع الفقهية في المدونة والأم تدل صراحة على تخصيص مثل : «لا آكل» بالنية ، والتخصيص فرع العموم . انظر المدونة (١٣١/٢) ، الأم (٧٢/٧) ، وانظر المستصفي (٦٢/٢) ، الإحكام للأمدي (٢٥١/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١٨٤) .

(٢) وتبعه الرازي من الشافعية . انظر رأي الحنفية في كشف الأسرار للبخاري (٢٤١/٢) ، أصول السرخسي (٢٥٢/١) ، المحصول (٦٢٧/٢) .

مكان .

وثانياً : بالفرق ، فإنّ «أكلت» لا يعقل معناه إلا بما أكل ؛ لأنه من لوازم ماهيته في الذهن ومقدمات وجوده في الخارج ، بخلاف ظرف الزمان والمكان ، لجواز أن لا يخطر بالبال ، وإن كان لا ينفك عنهما في الواقع .
وقول من قال : إنه ينفك عنه في الواقع ، بدليل «خلق الله الزمان» مردود إذ المنفك المصدر ، وهو فعل الله تعالى ، والإخبار عنه غير منفك ، فإذا المفعول كالمذكور ، ولو قال : «لا أكل شيئاً» عمّ وقبل تخصيصه .

[تحرير محل
الزجاج بالفرق
بين المقدر
والمحذوف]

وحاصل الجواب : أن المفعول عندنا مقدر فهو كالمفوض ؛ لوجوب تعلقه - يلحظ عند الذكر - فرمما يراد به بعض دون بعض ، وعندهم كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر ، وإنما يلزم من نفي الحقيقة .

وقد يقال : الزمان أيضاً داخل في مفهوم العموم .

ويجاب عنه : بأن الداخل في مفهوم الفعل الزمان ، واللازم العموم بالنسبة إلى ظرف الزمان والمكان ، وظرف الزمان وظرف المكان يعقل الفعل بدونهما ، ولا يعقل بدون المفعول ، كما لا يعقل دون الزمان .

قالوا : «لا أكل» ، و «إن أكلت» يدلان على أكل مطلق ، فلا يصح تفسيره بمقيد لأنه غيره ، والمطابقة بين المفسر والمفسر به واجب .

الجواب : أنه مقيد بمطابق للمطلق ؛ لاستحالة وجود المطلق في الخارج ؛ إذ كل ما فيه مشخص ، ولو كان «لا أكل» للمطلق لم يحث بالمقيد .

وفيه ما تقدم ، والحث إنما وقع بالمطلق الذي في ضمن المقيد .

بل الأولى في الجواب : أن نفي المطلق إنما يكون بنفي جميع المقيدات ،

[الفعل المثبت
لا عموم له
[٣١٦/١]

وهو معنى العموم ، فيقبل التخصيص .

قال : (مسألة : الفعل المثبت لا يكون عاماً في أقسامه ، مثل : «صلى داخل الكعبة» فلا يعم الفرض والنفل ، ومثل : «صلى بعد / غيبوبة الشفق» فلا يعم الشفقين إلا على رأي ، و «كان يجمع بين الصلاتين في السفر» لا يعم وقتيهما .

وأما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي : «كان يجمع» ، كقولهم : كان حاتم يكرم الضيف .

وأما دخول أمته بدليل خارجي من قول ، مثل : «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، و «خذوا عني مناسككم» .

أو قرينة ، كوقوعه بعد إجمال ، أو إطلاق ، أو عموم ، أو بقوله : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ ، أو بالقياس .

قالوا : قد عمّ نحو : «سهى فسجد» ، و «أما أنا فأفيض الماء» ونحوه .

قلنا : بما ذكرنا ، لا بالصيغة) .

أقول : الفعل المثبت لا عموم له ، فلا يعم أقسامه ، فإذا قال الراوي : «صلى داخل الكعبة»^(١) ، لم يعم صلاة الفرض والنفل ، فلا يستدل به على جواز أحدهما عيناً ، إذ لا يكون فرضاً نفلأً ، والفعل لا عموم له ، فإن

(١) رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر ، أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة هو وأسماء ابن زيد وعثمان بن طلحة وبلال بن رباح ، فأغلقها ومكث فيها ، قال عبد الله : فسألت بلالاً حين خرج ، ما صنع رسول الله ﷺ ؟ ، فقال : جعل عموداً عن يساره ، وعمودين عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراءه - وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة - ثم صلى . انظر البخاري ، كتاب الحج (٤٦٣/٣) . مسلم ، كتاب الحج (٩٦٦/٢) .

الموجود في الخارج لتشخصه لا يكون كلياً ، ولا يعم جهات وقوعه في الخارج ، كما لو قال : «صلى بعد غيبوبة الشفق»^(١) ، فلا يعم الصلاة بعد الشفق الأحمر والأبيض إلا على رأي من جعل المشترك يعم مفهوميته ، وحينئذ لا يكون الفعل عاماً ، بل الشفق للمشارك بين الأحمر والأبيض ، ثم إنه ليس فيه ما يدل على أنه صلى قبل الشفق الأبيض ؛ لأنه بمنزلة «صلى بعد الشفقين» وإذا صلى بعد الأبيض ، صدق أنه صلى بعدهما ، بخلاف ما إذا صلى قبله .

وفي الأحكام^(٢) : الشفق مشترك بين البياض والحمرة ، فصلاته احتمل أنها وقعت بعد الحمرة ، واحتمل أنها وقعت بعد البياض ، فلا يحمل وقوعه بعدهما إلا على رأي من عمم المشترك ، فإنه بمنزلة «صلى بين الشفقين» .

وكما لو قال : «كان يجمع بين الصلاتين : الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء في السفر»^(٣) ، فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الأولى ، والتأخير في وقت الثانية ، والعموم المنتفي في هذين إنما هو بحسب الجهات ، وإليه أشار في المنتهى^(٤) ، ويرجع إلى نفي العموم بحسب الوقت ، أما وقوع الفعل منه متكرراً بحيث يعم كل سفر فلا يدل عليه .

(١) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ ، ولكن في صحيح مسلم عن بريدة من حديث طويل في مواقيت الصلاة ، قال : «إن النبي ﷺ صلى المغرب بعد غياب الشفق» . مسلم ، كتاب المساجد - باب مواقيت الصلاة (٤٢٨/١) .

(٢) انظر الأحكام للآمدي (٢٥٢/٢) .

(٣) رواه البخاري عن ابن عباس قال : «كان رسول الله إذا عجل السير جمع بين المغرب والعشاء» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الصلاة (١٩٣/١) ، ورواه مسلم بلفظ مختلف ، وهو : «جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبرك» . انظر صحيح مسلم (٤٨٩/١) .

(٤) انظر المنتهى (ص ١١٢) .

ربما توهم ذلك من قوله : « كان يفعل » ، فإنه يفهم التكرار عرفاً ، كما فهم ذلك عرفاً من قولهم : « كان حاتم يكرم الضيف » ، ولكن ذلك ما فهم من الفعل وهو « يجمع » ، بل من قول الراوي : « كان » ، حتى لو قال : « جمع » لم يفهم ذلك .

وكذا أيضاً : لا عموم لفعله بالنسبة إلى الأمة ، بل هو خاص به ، إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة ، إما في ذلك الفعل ويكون قولياً ، مثل : « صلوا كما رأيتموني »^(١) ، و « خذوا عني مناسككم »^(٢) .

أو يكون الدليل قرينة ، كوقوع الفعل بعد إجمال ، أو إطلاق ، أو عموم [٣١٧/أ] وفهم أنه / بيان له ، فيتبعه في العموم وعدمه .

وإما دليل في الأفعال عموماً ، نحو : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﴾^(٣)

وإما دليل وهو قياس الأمة عليه يجمع تعلم عليه ، وكل ذلك خارج عن اللفظ ، فإذا الفعل المثبت لا يعم بوجه .

وقوله : (أو بقياس)^(٤) ، راجع إلى أقسام الخارجي .

(١) رواه البخاري عن مالك بن الحويرث ، أتينا رسول الله ﷺ ونحن شبيبة متقاربون ، فأقمنا عشرين يوماً وليلة ، وكان رسول الله رحيماً رفيقاً ، فلما ظن أننا اشتهينا أهلنا ، أو قد اشتقنا ، سألنا عن تركنا بعدنا ، فأخبرنا ، فقال : « ارجعوا إلى أهلكم فأقيموا فيهم ، وعلموهم ومروهم » وذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها ، « وصلوا كما رأيتموني أصلي ، فإذا حضرت الصلاة ، فليؤذن أحدكم ، وليؤمكم أكبركم » . البخاري ، كتاب الأذان - باب الأذان للمسافر (١/١٥٥) .

(٢) أخرجه مسلم عن جابر ، كتاب الحج - باب استحباب الركوب إلى الجمار (٢/٩٤٣) .

(٣) الأحزاب آية (٢٠) .

(٤) أي ابن الحاجب رحمه الله .

قالوا^(١) : عمّ بالإجماع في نحو : «سهى فسجد»^(٢) رواه أبو داود .
 وأما أنا فأفيض الماء ، ولفظه عند مسلم : «وأما أنا فأفيض على رأسي
 ثلاثة أكف»^(٣) ، فيعم كل سهو وكل غسل ، وغيره مما حكي من فعله .
 الجواب : أن التعميم من أحد ما ذكرنا لا من الفعل ، أو فهم من الفاء
 التي أدخلها الراوي الدالة على السببية .

قال : (مسألة : نحو قول الصحابي : «نهى - عليه الصلاة والسلام -
 عن بيع الغرر ، وقضى بالشفعة للجار» ، يعم الغرر والجار .
 لنا : عدل عارف ، فوجب الاتباع .
 قالوا : يحتمل أن يكون خاصاً ، وسمع صيغة خاصة فتوهم الاحتجاج
 للمحكي .

قلنا : خلاف الظاهر) .

أقول : إذا حكى الصحابي حالاً بلفظ العموم ، كما لو قال : «نهى عن
 بيع الغرر ، وقضى بالشفعة للجار»^(٤) ، فإنه يعم الغرر والجار ، خلافاً

-
- (١) وهم الظاهرية الذين ينفون القياس . انظر الإحكام لابن حزم (٢٠١/٧) .
 (٢) رواه أبو داود عن عمران بن حصين (٢٧٣/٢) ، والترمذي (٢٤١/٢) .
 (٣) رواه مسلم عن جبير بن مطعم ، عن النبي ﷺ ، أنه ذكر عند الغسل من الجنابة ، قال : «أما
 أنا فأفيض على رأسي ثلاثة أكف» . مسلم ، كتاب الحيض - باب استحباب إفاضة الماء على الرأس
 وغيره ثلاثاً (٢٥٨/١) .
 (٤) قال ابن كثير في تحفة الطالب : «لم أر هذا اللفظ في شيء من الكتب الستة ، وإنما الذي في
 صحيح البخاري عن جابر قال : قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم» . انظر البخاري ،
 كتاب الشفعة (٤٣٦/٤) .

للأكثرين^(١) .

لنا : أنه عدل عارف باللغة والمعنى ، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد تحققه .

قالوا : الألف واللام في الغرر والجار تحتمل العهد كما تحتمل الاستغراق ، ومع هذا الاحتمال لا تقتضي العموم .

وأيضاً : الصحابي يحتمل أن يكون سمع من الرسول صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم ، فذكر صيغة عامة ، فلا يكون حجة ؛ لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية ، والعموم في الحكاية لا المحكي .

الجواب : أن هذين الاحتمالين خلاف الظاهر ؛ لأن الألف واللام للاستغراق غالباً ولا معهود ، إذ الأصل عدمه ، واحتمال توهم العموم فيما ليس بعام مع معرفته باللغة خلاف الظاهر .

ولفظ الإحكام : لعله نهى عن فعل خاص - لا عموم له - فيه غرر ، وقضى لجار مخصوص بالشفعة ، فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم^(٢) ، ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة وليست عامة .

قال : (مسألة : إذا علق الحكم على علة ، عمّ بالقياس شرعاً لا

بالصيغة .

وقال القاضي : لا يعم .

[إذا علق

الحكم على

علة عمومه

بالقياس لا

بالصيغة]

(١) انظر البرهان (٣٤٨/١) ، المستصفي (٦٦/٢) ، الملخص (٥٢٠/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ١٨٨) ، شرح اللمع (٣٣٥/١) ، واختار الحنابلة ، والآمدي ، وابن الهمام من الحنفية أنه يعم . انظر الإحكام (٢٥٥/٢) ، المسودة (ص ١٠٢) ، تيسير التحرير (٢٤٩/١) .

(٢) انظر الإحكام (٢٥٥/٢) .

وقيل : بالصيغة ، كما لو قال : حرمت المسكر لكونه حلواً .
لنا : ظاهر في استقلال العلة ، فوجب الاتباع ، ولو كان بالصيغة
لكان قول القائل : أعتقت غانماً لسواده ، يقتضي عتق سودان عبده ، ولا
قائل به .

[٣١٨/١]

القاضي : / يحتمل الجزئية .
قلنا : لا يترك الظاهر للاحتمال .
الآخر : حرمت الخمر لإسكارها ، مثل : حرمت المسكر لإسكاره .
وأجيب : بالمنع .
أقول : إذا علق الشارع حكماً على علة ، هل يعم الحكم جميع صور
وجود العلة أم لا ؟ .
ثم إن عمّ ، هل بالقياس الشرعي ؟ أو يكون عمومه من الصيغة ؟ .
المختار : عمومه بالقياس الشرعي بعد ثبوت التعبد بالقياس ؛ لأنه يذكر
في آخر الكتاب أن النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس .
وقال القاضي ^(١) : « لا يعم » .
وقيل : عمومه بالصيغة ، كما لو قال : « حرمت الخمر لكونه مسكراً » ،
فإنه يعم كل مسكر ^(٢) .
أما عمومه شرعاً بالقياس ؛ فلأنه ثبت التعبد بالقياس ، وما ذكرناه ظاهر

(١) انظر رأي القاضي في الإحكام (٢٥٦/٢) .

(٢) وهو مذهب الحنابلة ، وبعض الحنفية ، وبعض المعتزلة . انظر العدة لأبي يعلى (١٣٧٢/٤)
التمهيد لأبي الخطاب (٤٢٨/٣) ، تيسير التحرير (١١١/٤) ، المعتمد (٢٣٥/٢) ، مسلم الثبوت
(٣١٦/٢) .

في استقلال العلة ، فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث ثبتت .
وأما عدم عموم صيغته ؛ فلأنه لو كان كذلك لكان قول القائل :
«أعتقت غانماً لسواده» يقتضي عتق جميع سودان عبيده ؛ لأنه بمثابة أعتقت
كل أسود ، واللازم باطل .

فإذا الفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللاً .

احتج القاضي^(١) : بأنه يحتمل أن يكون جزء علة ، والجزء الآخر
خصوصية المحل ، حتى تكون العلة إسكار الخمر لا مجرد الإسكار .
الجواب : أن هذا مجرد احتمال فلا يترك له الظاهر ، إذ التعليل ظاهر في
الاستقلال بالمنصوصة .

احتج القائل بأنه يعم بالصيغة : بأن «حرمت الخمر لإسكاره» ، مثل :
«حرمت المسكر» ، والثاني يعم كل مسكر ، فكذا الأول .

الجواب : منع المماثلة ؛ لأن الأول خاص بالخمر صيغة ، والثاني عام
لكل مسكر ، وإن أراد أنه لا فرق في الحكم لم ينفعه ؛ لأن ذلك بالشرع ولا
يلزم كونه بالصيغة .

قال : (مسألة : الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق ؛ لأن
مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ، ولا يختلفون فيه .
ومن نفى العموم كالغزالي ، أراد أن العموم لم يثبت في المنطوق به ،
ولا يختلفون فيه أيضاً) .

أقول : القائلون بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا ؟ .

(١) انظر تقرير دليل القاضي رحمه الله في الإحكام (٢/٢٥٦) .

فقال الغزالي : لا عموم له^(١) ، وقال الأكثرون : له عموم^(٢) .
وقال الإمام فخر الدين والآمدي^(٣) : لا يتحقق هذا الخلاف ، فإن تحريم
الضرب المفهوم من تحريم التأفيف - وإن كان التحريم يشملهما - إلا أنه
اختلفت جهة الدلالة ، فلا المنطوق عام بالنسبة إلى الصورتين ، ولا المفهوم
عام بالنسبة إليهما .

والتزاع في عموم المفهوم بالنسبة إلى صور المسكوت آيل إلى اللفظ .

فإن من قال إنه عام بالنسبة إليهما ، إنما يريد به / ثبوت الحكم به في [٣١٩/١]
جميعها لا بمجرد الدلالة اللفظية ، وهو مما لا يخالف فيه ، ومن نفى العموم لم
يرد أن الحكم لم يثبت في جميع صور المسكوت ، وإنما أراد نفي ثبوته مستنداً
إلى الدلالة اللفظية من غير واسطة ، وإلا فللدلالة اللفظية مدخل .

وقال ابن دقيق العيد^(٤) في شرح الإمام : ولقائل أن يقول : محل النطق إن
كان إثباتاً فالحكم منتف في جملة صور المخالفة ؛ لأنه إن دل على نفي الحكم
عن كل فرد من أفراد المخالفة فهو المطلوب ، وإلا فهو دال على نفي الحكم

(١) انظر المستصفى (٧٠/٢) ، وتبعه ابن قدامة من الحنابلة ، واختاره في المسودة . انظر المسودة
(ص ١١٤) .

(٢) وهو رأي الجمهور من أهل الأصول . انظر البرهان (٤٧٣/١) ، الإحكام للآمدي
(٢٥٧/٢) ، وذكر الرازي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي . انظر المحصول (٦٥٤/٢) .

(٣) انظر الإحكام (٢٥٧/٢) ، المحصول (٦٥٤/٢) .

(٤) ابن دقيق العيد هو : محمد بن علي بن موهب القشيري ، انتهت إليه الفتوى على مذهب
الشافعي في زمانه ، وكان تقياً ورعاً زاهداً ، مستوعباً لعلمي المعقول والمنقول ، له كتب كثيرة لم
يصل منها إلا القليل ، توفي عام (٧٠٢هـ) . انظر الدرر الكامنة (٢١٠/٤) ، حسن المحاضرة
(٣١٧/١) .

عن مسمى المخالف ، والمنفي عن مسمى المخالف منفي عنه جميع أفراد المخالف ، أما لو كان محل النطق نفيًا حتى يقتضي انتفاء نفي الحكم عن المخالف حتى يكون الثابت للمخالف إثباتاً ، فلا يلزم العموم ، فإن العموم له صيغ مخصوصة لا كل صيغة ، فإذا كان بعض الألفاظ المنطوق بها في مثل هذا لا تدل على العموم ، فلا بد له من دليل .

وقول القائل : متى جعلناه حجة لزم انتفاء الحكم في جملة صورة انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة ، فممنوع ؛ لأننا إذا عقلنا الحكم بالمسمى المطلق ، كانت فائدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة ، فلم يخل المفهوم عن فائدة .

قال : (مسألة : قالت الحنفية : مثل قول صَلَّى : « لا يقتل مسلم بكافر » ، ولا ذو عهد في عهده » ، معناه : بكافر ، فيقتضي العموم إلا بالدليل وهو الصحيح .

[العطف على العام ، هل يوجب العموم في المعطوف؟]

لنا : لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقاً وهو باطل ، فيجب الأول للقريظة .

قالوا : لو كان كذلك ، لكان بكافر الأول للحربي فقط فيفسد المعنى ، ولكان ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ ﴾ للرجعية والبائن ؛ لأنه ضمير المطلقات . قلنا : خص الثاني بالدليل .

قالوا : لو كان لكان نحو : « ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً » أي يوم الجمعة .

وأجيب : بالتزامه ، وبالفرق لأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا

يُمتنع .

أقول : اختلفوا في العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟ .
هكذا وضع المسألة في المستصفى والإحكام^(١) ، نعم ذكر الإمام في
المحصول مسألة أخرى ، فقال : عطف الخاص على العام لا يخصه ، خلافاً
لأبي حنيفة ، ثم ذكر هذا المثال^(٢) .

قال سيف الدين : مثاله : استدلال أصحابنا أن المسلم لا يقتل بالذمي ،
بقوله عليه السلام : «ألا لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده»^(٣)
هذا لفظ الحديث عند أبي داود .

وقال الآمدي : وهو عام بالنسبة إلى كل كافر ، حريباً كان أو ذمياً .

فقال الحنفية : لو كان عاماً / لكان المعطوف عليه كذلك ، وهو قوله : [٣٢٠/١]

«ولا ذو عهد في عهده» ، ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في
الحكم وصفته ، وليس كذلك^(٤) ، فإن الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لا
الذمي .

وظاهر كلام الآمدي أن الحنفية لا يسلمون عموم الأول .

(١) انظر المستصفى (٧٠/٢) ، الإحكام (٢٥٨/٢) .

(٢) انظر المحصول (٢٠٥/٣) .

(٣) الحديث رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : قال ﷺ : «ألا لا يقتل
مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده» ، كتاب الدييات - باب إيقاد المسلم بالكافر (٦٦٦/٤) ،
ورواه البخاري ، عن أبي جحيفة ، كتاب الجهاد - باب فكك الأسير ، دون قوله : «ولا ذو عهد
في عهده» . (١٦٧/٦) .

(٤) انظر رأي الحنفية في تيسير التحرير (٢٦١/١) ، فواتح الرحموت (٢٩٨/١) .

وظاهر كلام المصنف أنهم يسلمون ذلك ، ويدعون أن ذلك يقتضي كون الكافر المقدر في قوله : «ولا ذو عهد في عهده» بكافر - عاماً أيضاً - حتى لا يقتل المعاهد بحربي ولا ذمي ، إلا إذا خص بدليل ، وهذا يتمشى له على مذهبه ، ويكون المخصص للثاني الإجماع .

وأما الحنفية : فلو عمّ الأول - ولا دليل منفصل مخصص - لزم أن لا يقتل المسلم بالذمي ، وهم لا يقولون به ، فحمل كلامهم عليه فاسد .

احتج المصنف : بأنه لو لم يقدر شيء في الثاني لامتنع قتل الذمي مطلقاً ، [تقرير دليل المصنف] واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأنه إذا لم يقدر امتنع قتله حتى بالمسلم ، وأنه باطل اتفاقاً ، فيجب تقدير ما سبق ؛ لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره ؛ إذ لا قرينة ، وإذا قدر كان عاماً صيغة اتفاقاً .

قيل على الملازمة : حرمة القتل معلقة بوصف العهد ، فإذا انتفى العهد انتفت حرمة القتل ، وأيضاً : لا يلزم امتناع قتله .

نعم يظهر امتناع قتله ويجوز أن يخصص بدليل منفصل ، كما يجوز تخصيص «بكافر» على تقدير أن يكون هو المقدر ، ولو سلم أنه يجب تقدير شيء فيقدر ما دام في عهده لقرينة «في عهده» ، فإذا قتل لم يبق عهده .

احتج الآخرون بوجهين :

الأول : اخترعه المصنف لهم ، تقريره : لو كان معناه : «ولا ذو عهد في عهده» بكافر ، لكان «بكافر» الأول للحربي ؛ لأنه الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيفسد المعنى ؛ إذ يصير المعنى : لا يقتل المسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي ، ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر حربي ولا ذمي ، وفساده ظاهر ؛

لأن ذلك لا يصلح مقصوداً للشارع ؛ لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمي ، فوجب تخصيص الثاني وحمل الكلام عليه دفعاً لهذا الفساد .

وأيضاً : لو لزم من عموم الأول عموم الثاني ، لزم أن يكون الضمير في ﴿ وَبَعُولَتُهُنَّ ﴾ ^(١) للرجعية والبائن ؛ لأن ضمير ﴿ وَالْمُطَلَّقاتُ ﴾ ^(٢) العام في الرجعية والبائن ، فيكون المطلق أحق برد البائن في العدة ، وليس كذلك إجماعاً ^(٣) .

ثم أجاب : بأن الثاني فيهما عام لكن خص بدليل منفصل ، فلا يلزم في الأول فساد المعنى ، وإنما يفسد لو بقي على عمومه ، ولولا الدليل المنفصل لالتزمنا أن المطلق أحق بالرجعية في العدة ، واعلم أن الملازمة إن قررت على غير هذا الوجه مما قررها به الشارحون لم تتم ، وتقريرها على هذا الوجه يقتضي عدم بقاء الأول على عمومه ، وجوابه يقتضي أيضاً أنه سلم تخصيص [٣٢١/١] / الأول ، وأنه لولا تخصيص الثاني لزم فساد المعنى ، وكلامه أول المسألة يقتضي أنهم يرون أن الأول باق على عمومه ، فهو متناف .

احتجوا ثانياً : بأنه لو وجب أن يضمير فيما لا يستقل - ما ذكر في المستقل الذي عطف عليه غير المستقل - لكان نحو : «ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً» ، معناه : وضربت عمراً يوم الجمعة ، وليس كذلك .
الجواب : نلتزم ظهوره فيه .

(١) البقرة آية (٢٢٧) .

(٢) البقرة آية (٢٢٧) .

(٣) انظر مراتب الإجماع لابن حزم (ص ٧٥) .

وثانياً : بالفرق ، فإنه إنما قدر بكافر فيما تقدم ، فإنه لو لم يقدر لامتنع قتل ذي العهد مطلقاً وهو باطل ، ولا ضرورة هنا ، فإن ضرب عمرو مطلقاً يوم الجمعة أو في غيره لا مانع يمنع منه .

الخطاب الموجه
للرسول ليس
بعام للامة | للامة إلا بدليل من قياس أو غيره .
قال : (مسألة : « يَأْيُهَا الْمُزْمَلُ ») ، « لئن أشركتَ » ليس بعام

وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى : عام إلا بدليل .

لنا : القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة .

وأيضاً : يجب أن يكون خروج غيره تخصيصاً .

قالوا : إذا قيل لمن له منصب الاقتداء : اركب لناجرة العدو ونحوه ،

فهم لغة أنه أمر لأتباعه معه ، ولذلك يقال : « فتح » ، و « كسر » ، والمراد مع أتباعه .

قلنا : ممنوع ، أو فهم لأن المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا .

قالوا : « إِذَا طَلَّقْتُمْ » يدل عليه .

قلنا : ذكر النبي عليه السلام أولاً للتشريف ، ثم خوطب الجميع .

قالوا : « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ » ، ولو كان خاصاً لم يتعد .

قلنا : نقطع بأن الإلحاق للقياس .

قالوا : فمثل « خَالِصَةٌ لَكَ » ، و « نَافِلَةٌ لَكَ » لا يفيد .

قلنا : يفيد قطع الإلحاق .

أقول : خطاب الرسول مثل : « يَأْيُهَا الْمُزْمَلُ »^(١) ، ومثل : « لئن

(١) المزمل آية (١) .

أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴿١﴾ ، قال الشافعية : ليس بعام للأمة إلا بدليل من قياس أو غيره مما هو خارج عن اللفظ^(٢) ، وعن الحنفية والحنابلة : أنه عام إلا أن يدل دليل على الخصوص^(٣) .

واختلف فيه قول المالكية ، وظاهر قول مالك أنه عام^(٤) ، وقد احتج في المدونة^(٥) على أن ردة الزوج مزيلة للعصمة بقوله : ﴿ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ .

قلت : والحق أنه إن أريد عموم الصيغة فلا عموم ، وإن أريد ما هو أعم فمثل المذكور يفهم منه العموم عرفاً .

احتج على مختاره بوجهين :

الأول : أننا استقرينا كلام العرب فوجدنا خطاب المفرد لا يتناول غيره

لغة ، وهذا خطاب مفرد .

الثاني : أن خطاب المفرد لو تناول غيره لغة ، لكان إخراج غير المذكور

والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره تخصيصاً للعموم ، ولا قائل به .

ولنا في الرد عليهم : أن التناول في مثله عرفاً لا يقال ، فهو للدليل

خارجي وهو المدعى ، لأننا نقول : المراد عند الشافعية من الدليل هو الشرعي

(١) الزمر آية (٦٤) .

(٢) البرهان (٣٦٧/١) ، المستصفى (٦٤/٢) ، المحصول (٦٢٠/٢) .

(٣) انظر رأي الحنفية والحنابلة في العدة لأبي يعلى (٣١٨/١) ، شرح الكوكب (٢١٨/٢) ،

تيسير التحرير (٢٥١/١) ، فواتح الرحموت (٢٨١/١) .

(٤) وهو الذي نص عليه الباجي رحمه الله . انظر أحكام الفصول (ص ١١٤) .

(٥) انظر المدونة (٣١٥/٢) .

لا القرائن الحالية المنضمة إلى اللفظ ، وإلا عاد النزاع لفظياً .

وعلى الثاني : لا نسلم بطلان التالي فإن التخصيص يقع في العام عرفاً ،
ك [٣٢٢/١] ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ / أُمَّهَاتِكُمْ ﴾^(١) فإنه لغة يفيد حرمة جميع الأمهات ،
وفي عرف الشرع يفيد حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص من ذلك أشياء .
احتج الآخرون بوجوه أربعة :

قالوا أولاً : إذا قيل لمن يقتدى به كالأمر : « اركب لمناجزة العدو » ،
و« اذهب لفتح بلاد كذا » ، فهم منه أنه أمر له ولأتباعه معه لغة ، وكذلك
يقال : « فتح المدينة ، وكسر العدو » والمراد مع أتباعه ، لا أنه فتح وكسر
وحده ، والنبي عليه السلام مقتدى به ، فالأمر له أمر للأمة .

والجواب : لا نسلم فهم ذلك من الخطاب ؛ ولذلك يقال : « أمر
السلطان الأمير ، ولم يأمر الجند » ، ولو سلم فإنما فهم لدليل ، وهو أن
المقصود - وهو المناجزة أو الفتح - موقوف على مشاركته له ، بخلاف هذه
الصورة ، فإن قيام الرسول ونحوه لا يتوقف على مشاركة الأمة له .

قالوا ثانياً : قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ
لِعَدَّتِهِنَّ ﴾^(٢) ، فأفرده بالخطاب ، وأمر بصيغة الجمع والعموم ، فدل على أن
مثله عام خطاباً له وللأمة .

الجواب : أن ذكره للنبي عليه السلام بالنداء أولاً للتشريف ، والخطاب
بالأمر للجميع ؛ لأن النداء للجميع ، ولا يتمتع أن يقال : « يا فلان افعل أنت

(١) النساء آية (٢٣) .

(٢) الطلاق آية (١) .

وأتباعك كذا» ، وإنما النزاع إذا لم يتعرض للأتباع ، بل لو كان خطاباً للأمة لكفى : «إذا طلقت فطلقوهن لعدتهن» .

قالوا ثالثاً : قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ ^(١) ، أخبر تعالى أنه إنما أباحه له ليكون شاملاً للأمة ، ولو خص ولم يتعد لم يحصل الغرض .

الجواب : منع الملازمة ، وأن تعدي الحكم إليهم بالقياس ، وإباحة زينب ^(٢) له خاصة ، ولا يدل على إباحتها للغير ، بل رفع الحرج عن النبي كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين ، فيكون إلحاق الأمة به بقياسهم عليه بواسطة نفي الحرج .

قالوا رابعاً : لو لم يعم ، لم يكن لمثل ﴿ خَالِصَةً لَكَ ﴾ ^(٣) و ﴿ نَافِلَةً ﴾ ^(٤) فائدة ؛ لدلالته على اختصاص الخطاب به ، وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل ؛ لامتناع اللغو في كلامه تعالى .

الجواب : منع عدم الفائدة ، فإن الخطاب - وإن لم يدل على العموم - فلا يدل على عدم العموم فهو محتمل ، وهذا يقطع احتمال العموم ، وفائدته لا

(١) الأحزاب آية (٣٧) .

(٢) زينب بنت جحش بن رثاب ، ابنة عمه رسول الله ﷺ ، أمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم ، تزوجها أولاً زيد مولى رسول الله ﷺ ، ثم فارقها ، فزوجها الله تعالى بنبيه بنص الكتاب ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ ، وكانت من خيرة النساء ديناً وورعاً وجوداً ، توفيت سنة (٥٢٠هـ) ، وصلى عليها أمير المؤمنين عمر . انظر الإصابة (٦٦٧/٧) ، التهذيب (٤٢٠/١٢) .

(٣) الأحزاب آية (٣٦) .

(٤) الإسراء آية (٧٩) .

تلحق الأمة به بالقياس كما تلحق لو لم يرد ذلك .

قال : (مسألة : خطابه لواحد ليس بعام ، خلافاً للحنابلة .
لنا : ما تقدم من القطع ، ولزوم التخصيص ، ومن عدم فائدة :
«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» .

[خطاب
الشارع
لواحد من
الأمة لا يعم

قالوا : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾ ، «بعثت إلى الأسود
والأحمر» يدل عليه .

أجيب : بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع .
قالوا : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» يأبى ذلك .
قلنا : إنه محمول على أنه على الجماعة بالقياس ، أو بهذا الدليل ، لا
أن خطاب الواحد للجميع .

قالوا : نقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك ، كحكمهم بحكم
ما عز في الزنى وغيره .

قلنا : إن كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس ، وإلا فخلاف
[٣٢٣/١] الإجماع / .

قالوا : لو كان خاصاً لكان : «يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك» ،
وتخصيصه عليه السلام خزيمة بقبوله شهادته وحده ، زيادة من غير فائدة .
قلنا : فائدته قطع الإلحاق كما تقدم) .

أقول : خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم جميع الأمة بصيغته .
نعم قد يعم الحكم بقياس أو نص يدل على مساواة الجميع ، خلافاً

للحنابلة^(١) .

لنا : ما تقدم من القطع أن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ، ومن لزوم إخراج غير المذكور تخصيصاً ، وأيضاً : يلزم عدم فائدة قوله عليه السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(٢) ؛ لتضمن مدلول الخطاب ذلك ، وقد سبق ما على الأولين ، وأما الحديث فلم يثبت ، والذي روي : «إنما حكمي على امرأة واحدة كحكمي على مائة امرأة»^(٣) ، وروي : «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة»^(٤) ، ومع ذلك يكون الخطاب لواحد ظاهر في الجميع ، والحديث يفيد التنصيص على العموم .
احتج الحنابلة بوجوه أربعة^(٥) :

الأول : أن النصوص دالة على تعميم الأحكام ، مثل قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾^(٦) ، وفي الصحيح : «بعثت إلى الأحمر

(١) وهو رأي إمام الحرمين أيضاً . انظر العدة لأبي يعلى (١/٣١٨، ٣٣١) ، شرح الكوكب (٢٢٣/٣) ، البرهان (١/٣٧٠) .

(٢) قال الحافظ ابن كثير : «لم أر بهذا اللفظ قط سنداً ، وسألت عنه شيخنا الذهبي فلم يعرفه» وكذا قال الزركشي ، ثم قال الزركشي : «ولكن معناه ثابت» ، وهو الذي ذكره الشارح . انظر التحفة (ص ٢٨٦) ، المعتمد (ص ١٥٧) .

(٣) الحديث رواه الترمذي والنسائي عن أميمة بنت رقية قالت : أتيت النبي نبيعه ، فقال : «إني لا أصافح النساء ، وإنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة» ، وهذا اللفظ هو الثابت . انظر الترمذي (١٥١/٤) ، والنسائي (١٤٩/٨) .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) انظر العدة (١/٢٣١) .

(٦) سبأ آية (٢٨) .

والأسود»^(١) ، فدل على أن حكمه لا يخص واحداً دون آخر .

الجواب : إنما يلزم ذلك لو دلت على تعميم كل حكم لك مكلف ، ولا يدل عليه ، وإنما معناه : أنه بعث ليعرف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر ، وحر وعبد ، وطاهر وحائض ، ما يختص به من الأحكام ؛ لا أن الكل لكل واحد . قلت : مع أن الآية لا حجة فيها ؛ لأن المعنى : وما أرسلناك إلا لتكف الناس ، وإنما تكون للتأكيد إذا تأخرت .

قالوا ثانياً : «حكمي على الواحد» يأبى ما ذكرتم من عدم تناول خطاب الواحد للجميع بصيغته .

[**الجواب :** أن نقول : يأبى أن يكون خطاب الواحد للجميع صيغة ، ولا يأبى أن يكون خطاب الواحد للجميع بالقياس]^(٢) أو بهذا الدليل ، وليس النزاع فيه بل في الأول ، مع أنه لو سلم إنما يأبى كون حكمه على الواحد غير عام ، ولا يأبى كون خطابه لواحد غير عام . سلمنا أنه يدل على أن خطابه لواحد خطاب للجميع إذا كان فيما هو حكم عليه ، أما إذا كان فيما هو حكم له فمن أين ذلك وأنتم ادعيتم العموم ؟ .

قالوا ثالثاً : القطع بأن الصحابة كانوا يحكمون في الحوادث على الأمة بما حكم به النبي ﷺ على الواحد ، كحكمهم برجم كل زان ، لرجمه عليه

(١) أخرجه البخاري عن جابر بلفظ : «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ، كان النبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى كل أمة وأسود...» ، كتاب الصلاة - باب قول النبي ﷺ : «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» . (١١٣/١) . وأخرجه أيضاً مسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٣٧٠/٣) .

(٢) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب) .

السلام ماعزاً^(١) ، وغير ذلك مما شاع وذاع ولم ينكر ، فكان إجماعاً ، ولولا فهمهم العموم من الخطاب لما حكموا .

الجواب : أن نقول : إن كان حكمهم بذلك بعد علم كل من حكم بتساوي الأمة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنى للرجم ، فهو معنى القياس ، والإلحاق بهذا الوجه لا نزاع فيه ، وإن كان لا مع علم جميعهم بذلك ، فليس / بموضع إجماع ، فلا يصح دعوى الإجماع فيه ؛ إذ قد يكون [٣٢٤/١] بعضهم قد حكم للتساوي في المعنى ، وبعضهم حكم لكون خطاب الواحد للجميع ، وهذا أقرب من تقرير الشراح هذا الشق بأنهم إن لم يحكموا مع التساوي لم يجز الحكم عليهم بذلك الحكم ؛ لأن الإلحاق بدون العلة الجامعة خطأ إجماعاً ، ولا يجتمعون على الخطأ .

إذ للخصم أن يقول : نمنع أنه إذا لم يحكموا مع التساوي لا يجوز الحكم عليهم بذلك الحكم ؛ لجواز أن يكون مستندهم أن خطاب الواحد للجميع .
قالوا رابعاً : لو كان خطاب الواحد خاصاً ، لكان قوله عليه السلام لأبي بردة بن نيار^(٢) في العناق في الأضحية : «تجزيك ولن تجزي عن أحد بعدك»^(٣) ، أخرجه مسلم .

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له : «لعلك قبلت أو غمزت ، أو نظرت» ، قال : لا يا رسول الله ، قال : «أنكتها» لا يكني ، قال : فعند ذلك أمر برجمه . البخاري ، كتاب الحدود - باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت (٢٤/٨) .

(٢) هو هاني بن نيار الأنصاري ، شهد بدرًا وأحدًا وبقية المشاهد ، توفي في خلافة معاوية . انظر الإصابة (٥٢٣/٥) .

(٣) الحديث أخرجه البخاري ، كتاب العيدين (٢٧/٢) ، ومسلم في كتاب الأضاحي

وتخصيصه خزيمه^(١) بن ثابت بقبول شهادته وحده ، روى أبو داود أنه عليه السلام «جعل شهادته شهادة رجلين»^(٢) ، زيادة من غير فائدة .

الجواب : فائدته قطع الإلحاق ، فلا يلحق غيره به بالقياس عليه ، ولولا ذلك لألحق غيره به عند المساواة في المعنى كما تقدم في المسألة التي قبل هذا .

قال : (مسألة : جمع المذكر السالم كـ «المسلمين» ، ونحو «فعلوا» مما يغلب في المذكر ، لا يدخل فيه النساء ظاهراً ، خلافاً للحنابلة .

لنا : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ لو كن داخلات لما حسن ، فإن قدر مجيئه للنصوصية ، ففائدة التأسيس أولى .

وأيضاً : قالت أم سلمة رضي الله عنها : يا رسول الله ! إن النساء قلن : ما نرى الله ذكر إلا الرجال ، فأنزل الله : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ ، ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفي .

[الجمع
المختص
بالمذكر لا
يدخل فيه
النساء]

(١٥٥٢/٣) .

(١) هو : خزيمه بن ثابت الأنصاري ، شهد بدرًا وما بعدها ، واستشهد بصفين عام (٣٧هـ) . الإصابة (٤٢٥/١) .

(٢) روى أبو داود أن الرسول ابتاع فرساً من أعرابي ، فاستتبعه النبي ﷺ ليقتضيه ثمن فرسه ، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي ، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابي النبي ﷺ فقال : إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا فبيعته ، فقال النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي : «أوليس قد ابتعته منك؟» ، قال الأعرابي : لا والله ما بعته ، فقال النبي ﷺ : «بلى قد ابتعته منك» ، فطفق الأعرابي يقول : هلم شهيداً ، فقال خزيمه بن ثابت : أن أشهد أنك قد بايعته ، فأقبل النبي ﷺ على خزيمه فقال : «بم تشهد؟» ، قال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمه بشهادة رجلين . انظر أبي داود (٣٠٨/٣) .

وأيضاً : فإجماع العربية على أنه جمع المذكر .
قالوا : المعروف تغليب الذكور .
قلنا : صحيح إذا قصد الجميع ، ويكون مجازاً .
فإن قيل : الأصل الحقيقة .
قلنا : يلزم الاشتراك ، وقد تقدم مثله .
قالوا : لو لم يدخلن ، لما شاركن المذكرين في الأحكام .
قلنا : بدليل من خارج ؛ ولذلك لم يدخلن في خطاب الجهاد ،
والجمعة ، وغيرهما .
قالوا : لو أوصى لرجال ونساء بشيء ، ثم قال : «أوصيت لهم بكذا»
دخل النساء بغير قرينة ، وهو معنى الحقيقة .
قلنا : بقرينة الإيضاء الأول) .
أقول : لا خلاف أن الجمع المختص بأحد الصنفين لا يدخل فيه الآخر
كالرجال والنساء ، ولا خلاف في دخول الكل فيما لا علامة للمذكر ولا
للمؤنث فيه كالناس^(١) ، والخلاف فيما فيه علامة تذكير كالمؤمنين ، هذا
المذكور في الإحكام^(٢) .

ولا معنى عندي لقول المصنف : (ونحو فعلوا) ؛ لأن الضمير إن عاد
على نحو المؤمنين ، فدخلوا فيه بدخولهم في المؤمنين ، وإن عاد على مثل

(١) انظر البرهان (٣٥٨/١) ، إحكام الفصول للباجي (ص١٤٦) ، المستصفي (٧٩/٢) ،
الملخص (٣٩٦/١) ، المعتمد (٢٥٠/١) ، تيسير التحرير (٢٣١-٢٣٤) ، وهو رأي أبي
الخطاب من الحنابلة . انظر التمهيد (٢٩٠/١) .

(٢) انظر الإحكام (٢٦٥/٢) .

الرجال فلا يدخلن اتفاقاً ، وإن عاد على مثل الناس دخلن اتفاقاً ، إلا أن يرد
مثل : المؤمنین والمؤمنات فعلوا .

ومذهب القاضي : أنهن لا يدخلن ، واختاره الغزالي ، وأكثر
الأصوليين^(١) .

وقال القاضي عبد الوهاب : إنهن يدخلن^(٢) ، وبه قال الحنابلة^(٣) ،
والخلاف في ظهور التناول / لا في صحة التناول ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَتَكُونَنَّ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ ﴾^(٥) .

احتج على مختاره بوجوه ثلاثة :

الأول : قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾^(٦) ولو كن داخلات
لما حسن عطفه عليه ؛ لعدم فائدته .

فإن قيل : فائدته كونه نصاً في النساء فلا يقبل التخصيص .

قلنا : فيكون تأكيداً ، وفائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد الذي هو
على خلاف الأصل .

قلت : مع أنه لا يتوجه ؛ لأنهن وغيرهن سواء ، ولم ينص على الرجال

(١) المستصفى (٧٩/٢) .

(٢) وهو قول ابن خزيمة من المالكية أيضاً . انظر إحكام الفصول (ص١٤٦) ، شرح تنقيح
الفصول (ص١٩٨) .

(٣) انظر العدة لأبي يعلى (٣٥١/٢) ، المسودة (ص٤٥) ، شرح الكوكب (٢٣٤/٣) .

(٤) القصص آية (١٠) .

(٥) التحريم آية (١٢) .

(٦) الأحزاب آية (٣٥) .

حتى يطلبن أن ينص عليهن ، إلا أن يقال : ظاهر في الجميع واختلفت مراتب الظهور ، فظهوره في الرجال أشد ، كالعام الوارد على سبب خاص ظهوره في السبب أشد ، مع أنه لفظ يستعمل للرجال وخدمهم ، فطلبن لفظاً يستعمل للنساء فقط ، لكن يبعد قولهن : « ما نرى الله ذكر إلا الرجال » .

الثاني : ما رواه النسائي عن أم سلمة أنها قالت : قلت يا رسول الله ! ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟^(١) ، فأنزل الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ ، ولو كن داخلات لما صح سؤالها ، ولا تقريره عليه السلام .

الثالث : إجماع أهل العربية أن هذه الصيغ جمع مذكر وهو تضعيف المفرد ، والمفرد مذكر ، وإجماع أهل العربية حجة في مباحث الألفاظ .

[أدلة المانعين
لدخول

احتج الآخرون بوجوه ثلاثة :

قالوا أولاً : المعروف من العرب تغليب المذكر على المؤنث عند النساء في الاجتماع ، قال تعالى : ﴿ وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾^(٢) ، والمراد رجالهم المذكرا ونسأؤهم ، وقال : ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا ﴾^(٣) ، والمراد آدم وحواء وإبليس ، وهذا إنما يتصور بدخول النساء فيه ، وقد غلبوا المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب في الضمائر ، والعقلاء على غيرهم .

(١) انظر سنن النسائي (٣٥٣/٥) ، وأم سلمة هي : أم المؤمنين هند بنت أبي أمية المخزومية ، أسلمت قديماً ، وهاجرت إلى الحبشة ثم المدينة ، ومات عنها زوجها ، فتزوجها النبي ﷺ ، وماتت سنة (٥٨ ، ٥٩هـ) . انظر الإصابة (٢٤٠/٨) ، الاستيعاب (١٩٣٩/٤) .

(٢) البقرة آية (٥٨) .

(٣) البقرة آية (٣٨) .

الجواب : أنه إنما دلّ على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ، ونحن نقول به لكن يكون مجازاً ، ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه ، وفيه النزاع .
 فإن قيل : الأصل في الإطلاق الحقيقة ، فلا يصار إلى المجاز إلا بدليل .
 قلنا : لا نزاع في أنه موضوع للرجال وحدهم ، فلو كان لكل حقيقة أيضاً لزم الاشتراك ، وقد تقدم أن المجاز خير منه .

قيل : إنما يلزم الاشتراك لو لم يكن للقدر المشترك بين جمع محض الذكور وجمع الذكور والإناث .

ردّ : بأن ذلك لا يدفع الاشتراك ؛ لأنهم اتفقوا على أنه وضع لجمع المذكور بخصوصه ، فلو كان للمشارك لزم الاشتراك بين الكل والجزء .
 قيل : فلو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ، لدخول المسمى الحقيقي فيه وهو الذكور ، وهو ممتنع .

ردّ : بأنه إنما يكون حقيقة في الذكور مع الاقتصار عليهم ، أما إذا كانوا مع الإناث فلا ، مع أنا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ .

قالوا ثانياً : لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ ، لما شاركن المذكورين في الأحكام [٣٢٦/١] الثابتة بهذه الصيغ / واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن أكثر أحكام الصلاة والزكاة والصوم بهذه ، كـ ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ^(١) ، و ﴿ آتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ^(٢) ، و ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ ^(٣) .

(١) البقرة آية (٤٣) .
 (٢) البقرة آية (٤٣) .
 (٣) البقرة آية (١٨٣) .

الجواب : منع الملازمة ، فإن اللازم أن لا يشارك في الأحكام بهذه الصيغ ، وما المانع أن يشارك بدليل من خارج ؟ ، ولا يقال : الأصل عدمه ؛ لأن الذي يدل على أنه بدليل خارجي لا من خطاب التذكير ، عدم دخولهم في كثير من أحكام خطاب التذكير ، كقوله تعالى : ﴿ جَاهِدُوا ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا ﴾ ^(٢) ، ولو كن داخلات لكان خروجهن على خلاف الدليل ، ولا ينفع المستدل كون خروجهن بدليل خارجي وهو الإجماع ؛ لأنه جواب عن السند وهو غير مسموع ، أو غير مضر .

قالوا ثالثاً : لو أوصى لرجال ونساء بمائة دينار ، ثم قال : «أوصيت لهم بثوب» دخل النساء بغير قرينة ، وهو معنى الحقيقة ، فيكون ظاهراً فيهما ، وهو المطلوب .

الجواب : منع المبادرة بغير قرينة ، بل إن سلمت المبادرة فالوصية الأولى قرينة دالة على إرادة الرجال والنساء .

[ما لا يفرق

فيه بين المذكر

والمؤنث يعم

المذكر

قال : (مسألة : «من» الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر .

لنا : أنه لو قال : «من دخل داري فهو حر» ، عتقن بالدخول .

أقول : ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث بعلامة مثل : «من» ، و «ما» والمؤنث

و «التي» للشرط ، وإن كان العائد إليها مذكراً ، يعمّ المذكر والمؤنث عند

(١) التوبة آية (٤١) .

(٢) الجمعة آية (٩) .

الأكثرين^(١) ، وقال قوم : يختص بالمدكرين^(٢) .

لنا : لو قال : «من دخل داري فهو حر» وله إيماء ، فدخلها النساء ، عتقن ، ولولا ظهور فيه لما اتفق عليه عادة .

قلت : وفيه نظر ؛ إذ للخصم أن يمنع الحكم ، أو يقول : ثبت ذلك شرعاً بقريئة ، والخلاف إنما هو لغة .

[ما يشمل
العبيد لغة
هل يشملهم
شرعاً؟]

قال : (مسألة : الخطاب بالناس والمؤمنين يشتمل العبيد عند الأكثر .

وقال الرازي : إن كان لحق الله تعالى .

لنا : أن العبيد من الناس والمؤمنين قطعاً ، فوجب دخوله .

قالوا : ثبت صرف منافعه إلى سيده ، فلو خوطب بصرفها إلى غيره

لتناقض .

ردّ : بأنه في غير تضايق العبادات ، فلا تناقض .

قالوا : ثبت خروجه عن خطاب الجهاد ، والجمعة ، وغيرهما .

قلنا : بدليل ، كخروج المريض والمسافر .

أقول : الخطاب بصيغة تتناول العبيد لغة ، مثل : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ ،

(١) انظر البرهان (١/٣٦٠) ، المعتمد (١/٢٣٣) ، أصول السرخسي (١/٢٣٤) ، الإحكام

للأمدي (٢/٢٦٩) ، شرح الكوكب المنير (٣/٣٤٠) ، كشف الأسرار للبخاري (٢/٥٠) .

(٢) نسب هذا القول إلى الحنفية رحمهم الله ، ولكن الموجود في كتب الأئمة عندهم خلاف ذلك

بل مذهبهم كمدّهم الجمهور ، ولعل الذين نسبوا هذا المذهب إلى الحنفية رحمهم الله اعتمدوا على

مذهب الحنفية في عدم قتل المرتدة ، مع قوله ﷺ : «من بدل دينه فاقتلوه» ، ومستند الحنفية في عدم

قتل المرتدة عموم نهيه ﷺ عن قتل النساء ، وليس عدم شمول «من» الشرطية للمذكر والمؤنث . انظر

الجوهرة النيرة مع حاشية اللباب (٢/٣٥٤) ، كشف الأسرار للبخاري (٣/٦٥) .

﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هل يتناول العبيد شرعاً حتى يعمهم الحكم ، أو يختص بالأحرار ؟ . أكثر المالكية ، والشافعية ، والحنفية على أنه يعمهم^(١) .

وذهب بعض المالكية إلى أنه يختص بالأحرار^(٢) .

وذهب الرازي من الحنفية إلى أنه يدخل في العمومات المثبتة لحقوق الله ، ولا يدخل في الميثت لحقوق الآدميين^(٣) .

احتج المصنف للأكثر : بأن العبيد من الناس والمؤمنين قطعاً لغة ، والأصل عدم النقل ، وكونه عبداً لا يصلح مانعاً .

احتج الآخرون بوجهين :

الأول : ثبت إجماعاً صرف منفعه إلى سيده ، فلو / كلف بالخطاب [٣٢٧/أ]

لكان صرفاً لمنفعه إلى غير سيده ، وذلك تناقض ، فيتبع الإجماع ويترك الظاهر .

الجواب : لا نسلم أنه ثبت صرف منفعه إلى سيده في جميع الأوقات ، حتى في وقت تضايق العبادات ، بل قد استثنى منه [وقت تضايق العبادات ، حتى لو أمره السيد في آخر]^(٤) وقت الظهر بحيث لو أطاعه فاتته الصلاة ،

(١) انظر الفصول في الأصول (ص١١٧) ، الإحكام (٢/٣٩٤) ، المعتمد (١/٣٠٠) ، تيسير التحرير (١/٢٠٣) ، البرهان (١/٣٠٦) ، العدة لأبي يعلى (٢/٣٤٨) .

(٢) وهو منسوب إلى ابن خوزيمنداد كما ذكر الباجي . انظر إحكام الفصول (ص١١٧) .
(٣) نسب هذا القول إلى الرازي الحنفي ابن همام في التحرير ، ولم أقف على هذا القول في كتابه «الفصول في الأصول» ، بل ظاهر كلامه خلاف ذلك ، والله أعلم . انظر الفصول في الأصول (١/١١٠) ، تيسير التحرير (١/٢٥٣) .

(٤) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

وجبت عليه الصلاة ، ولا تكون منافعه في ذلك الوقت للسيد ، فلا تناقض إذا صرف المنافع في غير وقت تضايق العبادات .

وأنت تعلم أن هذا الدليل إذا كان من جانب الرازي ، لا يصلح ما ذكر جواباً عنه .

قالوا ثانياً : خرج العبد من خطاب الجمعة ، والحج ، والجهاد ، ولزوم التبرعات ، والإقراءات ، ولو كان الخطاب متناولاً له لزم التخصيص ، والأصل عدمه .

الجواب : أن خروجه لدليل اقتضى خروجه ، وذلك كخروج المريض والمسافر عن العمومات الدالة على وجوب الصوم ، والصلاة ، والجهاد ، وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات لهم ، غاية أنه خلاف الأصل ارتكب لدليل ، هو جائز .

قال : (مسألة : مثل « يَا أَيُّهَا النَّاسُ » ، « يَا عِبَادِي » يشتمل الرسول عند الأكثر .

[ما يتناوله
عَلَيْهِ
اللسنة
يتناوله
شرعاً]

وقال الحلبي : إلى أن يكون معه «قل» .

لنا : ما تقدم ، وأيضاً : فهموه لأنه كان إذا لم يفعل سألوه ، فيذكر موجب التخصيص .

قالوا : لا يكون أمراً مأموراً أو مبلغاً مبلغاً بخطاب واحد ، ولأن الأمر للأعلى ممن دونه .

قلنا : الأمر هو الله تعالى ، والمبلغ هو جبريل - عليه السلام - .

قالوا : خص بأحكام ، كوجوب ركعتي الفجر ، والضحي ،

والأضحى ، وتحريم الزكاة ، وإباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر ، وغيرها .

قلنا : كالمريض ، والمسافر ، وغيرهما ، ولم يخرجوا بذلك عن العمومات () .

أقول : ما ورد على لسان النبي عليه السلام من العمومات المتناولة له لغة ، مثل : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ » ، « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » ، « يَا عِبَادِي » يتناوله عليه السلام عند الأكثر^(١) .

وقال قوم : علو منصبه ، وكونها واردة على لسانه ، يمنع دخوله فيها^(٢) .

وقال الحليني^(٣) ، والصيرفي : إن كان النبي عليه السلام في أول الخطاب مأموراً بالقول^(٤) لم يشمل ، وإلا شمله^(٥) .

(١) انظر العدة لأبي يعلى (٣٣٩/١) ، البرهان (٣٦٥/١) ، المعتمد (١٣٧/١) ، الإحكام (٢٧٢/٢) ، تيسير التحرير (٢٥٤/١) .

(٢) نقل هذا المذهب غير واحد من أهل الأصول ولم يسموا قائله . انظر الإحكام (٢٧٢/٢) ، البحر المحيط (١٨٩/٣) .

(٣) الحليني هو : أبو عبد الله الحسين بن الحسن الشافعي ، أحد كبار الأذكياء الموصوفين ، ومن أصحاب الجاه المعدودين ، ومن القضاة المرموقين ، كان متفتناً في جميع العلوم ، مناظراً طويلاً الباع في علم المعقول والمنقول ، ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ، وتوفي سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة . انظر سير أعلام النبلاء (٢٣١/١٧) .

(٤) مأمور بالقول ، أي أن صيغة الأمر مبتدأة بقوله : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ » مثلاً ، أو « قُلْ يَا عِبَادِي » .

(٥) انظر الإحكام (٢٧٢/٢) ، البرهان (٣٦٧/١) .

[الخطاب يمثل
يَأْيُهَا النَّاسُ
يَأْعَادِي
يشمل
الرسول]

احتج الأكثر بوجهين :

الأول : ما تقدم في التي قبلها ، يعني أنه عليه السلام من الناس والمؤمنين وعباد الله تعالى قطعاً لغة ، والنبوة لا تخرجه عن إطلاق هذه الأسماء عليه ، فتكون العمومات متناولة له .

الثاني : أن الصحابة فهموا دخوله عليه السلام في هذه العمومات ؛ ولذلك كانوا يسألونه إذا لم يفعل مقتضاها عن الموجب ، فيذكر عليه السلام موجب التخصيص ، وذلك تقرير منه لدخوله فيها .

لا يقال : لا ينهضان على الحليمي ، أما الأول : فلقرينة «قل» .
وأما الثاني : فلا نسلم أنهم سألوه فيما كان «بقل» ؛ لأننا نقول : قد سلم فيما فيه «قل» ، والآيات كلها مقدر فيها «قل» ، فيجري ذلك مجرى الملفوظ ، يدل على ذلك : ﴿ يَأْيُهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ﴾^(١) .

[٣٢٨/١] قال الإمام في البرهان^(٢) : الخطاب المصدّر بالأمر / بالتبليغ يجري على حكم العموم ، فإن قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَأْيُهَا النَّاسُ ﴾^(٣) على اقتضاء العموم في وضعه ، والقائل هو الله تعالى ، وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر يختص بالرسول في تبليغه ، وكان التحقيق فيه : «بلغني من أمر ربي كذا فاسمعوه واتبعوه» .

احتج الآخرون بوجهين :

(١) المائة آية (٦٧) .

(٢) البرهان (١/٣٦٥) .

(٣) الأعراف آية (١٥٨) .

الأول : أنه عليه السلام أمر الأمة بهذه الأوامر ، ومبلغ إياها إليه ، فإذا كان أمراً لا يكون مأموراً ؛ لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمراً مأموراً ، وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه لمثل ذلك .
فإن قيل : يكون أمراً مأموراً من جهتين .

قلنا : الأمر أعلى رتبة من المأمور ، فلا بد من المغايرة ، أو يجعل دليلاً بنفسه ، أي الأمر أعلى والواحد لا يكون أعلى من نفسه ، وإذا كان كذلك لم يدخل النبي عليه السلام في تلك الأوامر .

وفي لفظة «الأمر للأعلى لمن دونه» مسامحة .

الجواب : لا نسلم أنه أمراً ، بل الله تعالى هو الأمر ، ولا نسلم أنه مبلغ إلى نفسه ، بل المبلغ إليه جبريل ، وهو مبلغ إلينا .

قالوا ثانياً : الرسول عليه السلام خص بأحكام من وجوب أشياء ، كرکعتي الفجر ، وصلاة الضحى ، ووجوب الأضحية ، وتحريم الزكاة ، وإباحة النكاح من غير ولي ولا شهود ولا مهر ، وغير ذلك من الأحكام المختصة به ، فدلّ على عدم مشاركته للأمة في عموم الخطاب ، وعلو منزلته وانفراده بالتكاليف .

واعلم أنه لم يثبت وجوب ركعتي الفجر عليه ، وأما وجوب الأضحية ففي مستدرک الحاكم ، وقد تقدم ما فيه ^(١) .

(١) جاء في مستدرک الحاكم ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «ثلاث هن علي فرائض ، وهن عليكم تطوع : الوتر ، والنحر ، وصلاة الضحى» ، وتحدّث في سنده ضعف . انظر مستدرک الحاكم وتعليق الناهبي (١/٣٠٠) ، وسنن الدارقطني (٢/٥٤٣) .

وأما تحريم الزكاة ، ففي الصحيحين : « لا تحل الصدقة لآل محمد »^(١) .
 وأما إباحة النكاح من غير ولي ولا مهر ولا شهود ، فلقوله تعالى :
 ﴿ وَأَمْرًا مِّنْهُ إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾^(٢) .

الجواب : إن إفراده بذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقاً ، فإن
 عدم الحكم قد يكون للمانع ، كما يكون لعدم المقتضي ، وذلك كما أخرج
 المريض والمسافر من بعض العمومات ، ولا يوجب ذلك خروجهم عن
 العمومات مطلقاً .

قال : (مسألة : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم ، وإنما ثبت
 الحكم بدليل آخر من إجماع ، أو نص ، أو قياس ، خلافاً للحنابلة .

الخطاب يمثل
 يأبها الناس
 يختص
 بالموجودين
 أم يعم من
 بعدهم

لنا : القطع بأنه لا يقال للمعدومين : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ .

وأيضاً : إذا امتنع في الصبي والمجنون ، فالمعدوم أجدر .

قالوا : لو لم يكن مخاطباً له ، لم يكن مرسلأ إليه ، والثانية اتفاقاً .

وأجيب : بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي ، بل لبعض شفاهاً ، وبعض

بنصب الأدلة ؛ لأن حكمهم كحكم من شافهم .

قالوا : الاحتجاج بدليل التعميم .

قلنا : لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر ، جمعاً بين

الأدلة) .

(١) الحديث رواه مسلم وأبو داود عن عبد المطلب بن الحارث بلفظ : « إن الصدقة لا تحل لآل محمد ، وإنما هي أوساخ الناس » . انظر صحيح مسلم ، كتاب الزكاة (٢/٧٥٢) . أبو داود ، كتاب الخراج (٣/١٤٧) .

(٢) الأحزاب آية (٥٠) .

أقول : الخطاب الوارد في زمان النبي عليه السلام شفاهاً ، نحو : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ ، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم ، وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من نص أو إجماع أو قياس ، وأما مجرد الصيغة فلا^(١) .
وقال الحنابلة ، وبعض الحنفية : يعمّ مَنْ بعدهم^(٢) .

/ ولا خلاف أنهم غير مخاطبين حالة العدم ، وإنما النزاع بعد وجودهم [٣٢٩/١] وبلوغهم حدّ التكليف ، هل يكونون مكلفين بذلك ، أو بدليل منفصل ؟ .

احتج الجمهور بوجهين :

الأول : أنا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ ، وإنكاره مكابرة .

وأيضاً : إذا امتنع خطاب الصبي والمجنون لقصورهم عن الخطاب مع وجودهم ، فالمعدوم أجدر لأن تناوله أبعد .

وفيهما نظر ؛ لأنه إن عني في الأول أنه لا يتناولهم وحدهم فمسلم وليس محل النزاع ، وإن أراد أنه لا يتناولهم وإن كان هناك من يواجه بالخطاب فهو مصادرة .

وفي الثاني : أنهم قالوا : يكون مخاطباً بعد وجوده وبلوغه حدّ التكليف ، وإنما يلزم ما ذكر لو قال : إنه مخاطب حال العدم بذلك ، فظهر الفرق ؛ لأن الخطاب صادق عاقلاً ، ومن حصلت له تلك المرتبة بعدُ يكون مخاطباً بذلك

(١) وهو قول الجمهور . انظر البرهان (١/٢٧٠) ، الإحكام للآمدي (٢/٢٧٤) ، المحصول (٤٢٩/١) .

(٢) انظر التمهيد لأبي الخطاب (١/٣٥٢) ، أصول الجصاص (٢/١٥٠) .

ولا كذلك في الصبي والمجنون إن لم يصادف الخطاب من هو أهل للخطاب .

احتج الحنابلة بوجهين :

الأول : لو لم يكن الرسول عليه السلام مخاطباً لمن يوجد بعده ، لم يكن مرسلًا إليه ، أما بطلان اللازم فبالإجماع ، وأما الملازمة ؛ فلأنه لا معنى لإرساله إليه إلا أن يقول الله تعالى للنبي : بلغه أحكامي ، ولا تبليغ إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة ؛ إذ التبليغ لا تجب فيه المشافهة .

نعم الواجب التبليغ في الجملة ، وذلك يحصل بأن يحصل للبعض مشافهة وللبعض بنصب الأدلة على أن حكمهم حكم الذين شافهم عليه السلام . لا يقال : غير الخطاب من الأدلة التي ذكرت أن حكمهم حكم المشافهين إنما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطائية ، وإذا كان الخطاب الموجود في زمانه عليه السلام لا يتناولهم ، تعذر الاحتجاج عليهم .

لأننا نقول : يعلم ذلك بإجماع الصحابة ، أو بالنقل عن النبي عليه السلام أنه حكم بكون ذلك حجة على من بعدهم .

قالوا ثانياً : لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل هذه العمومات الشفاهية ، فكان إجماعاً على تناولها لهم ، وإلا لما احتجوا بها عليهم .

الجواب : لا نسلم أن الاحتجاج بلفظ الخطاب ، بل بمعقول الخطاب ؛ لأن المحتجين علموا أن حكم ذلك الخطاب ثابت على من بعدهم بدليل آخر من إجماع ، أو قياس .

فإن قيل : سياق ما نقل يدل على أن الاحتجاج كان للفظ دون المعقول .

قلنا : قد بينا امتناع مخاطبة المعدوم ، وحينئذ يجب أن يعتقد أن احتجاج أهل الإجماع بالخطاب من جهة معقوله لا من جهة لفظه ، جمعاً بين الأدلة الدالة على امتناع مخاطبة المعدوم والاحتجاج الذي ذكرتم .

قال : (مسألة : المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثر | ٣٣٠/١ |
من حيث
يصيغه
تناوله لغة
دحل فيها)
أمراً ونهياً ، أو خيراً ، مثل : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، من أحسن إليك فأكرمه ، أو فلا تهنه .

قالوا : يلزم ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ .

قلنا : خص بالعقل .

أقول : من خاطب المكلفين بخطاب يتناوله عموم متعلقه لغة ، هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أم لا ، لقرينة كونه مخاطباً ؟ .

الأكثر على دخوله^(١) ، سواء كان الخطاب خيراً مثل : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٢) ، فيكون عالماً بذاته لأنه شيء ؛ لقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾^(٣) ، وكذا إذا كان أمراً ، كما لو قال السيد لعبده : « من أحسن إليك فأكرمه » ، فإذا أحسن السيد إلى عبده ، كان إكرامه واجباً على العبد بمقتضى عموم خطاب السيد .

وكذلك لو كان نهياً مثل : « من أحسن إليك فلا تهنه » ، فإذا أحسن السيد إليه ، حرم على العبد إهانته بمقتضى الخطاب ، وهو واضح لأنه يتناوله

(١) انظر البرهان (١/٣٦٢) ، المستصفى (٢/٨٨) ، المحصول (١/١٩٩) ، فواتح الرحموت (١/٢٨٠) ، الإحكام للأمدى (٢/٢٧٨) .

(٢) البقرة آية (٢٨٢) .

(٣) القصص آية (٨٨) .

لغة ، ووجب تناوله حال التركيب .

احتج الآخرون : بقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(١) ، فلو دخل
لكان خالقاً لنفسه .

أجاب المصنف : بأنه ظاهر فيه ، لكن بدليل خص بدليل العقل .
قال البيضاوي^(٢) في تفسيره : الشيء يختص بالموجود ، لأنه في الأصل
مصدر شاء ، أطلق بمعنى شاء تارة فيتناول الباري ، وبمعنى مشيء أخرى أي
مشيء وجوده ، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة^(٣) .

وعليه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^(٤) ، ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ
شَيْءٍ ﴾^(٥) فهما على عمومهما بلا مثنوية ، والمعتزلة لما قالوا : الشيء ما
يصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن ، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه
فيعم الممتنع أيضاً^(٦) ، لزمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين بدليل العقل .
قال : (مسألة : مثل قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ ، ولا
يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال ، خلافاً للأكثر .

[إذا قال : خذ
من أموالهم
يلزم أن يأخذ
من كل نوع
من أنواع
المال]

(١) الأنعام آية (١٠٢) .

(٢) هو عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي ، كان إماماً في علمي المعقول والمنقول ، مع ورع
وتعب ، تولى القضاء بشيراز ، ثم أقبل على التدريس والتأليف ، فرحل إليه الطلبة ، وحازت
مصنفاته اهتمام العامة والخاصة ، حتى عدّ بعضهم أكثر من ثلاثين شرحاً لكتابه «المنهاج في أصول
الفقه» ، توفي سنة (٥٦٨٥هـ) . شذرات الذهب (٣٩٢/٥) ، طبقات الشافعية للسبكي (١٥٧/٨) .

(٣) انظر تفسير البيضاوي .

(٤) البقرة آية (٢٠) .

(٥) الزمر آية (٦٢) .

(٦) تفسير الكشاف عند قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ﴾ . (٩/٢) .

لنا : أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة ، فيلزم الامتثال .
 وأيضاً : فإن كل دينار مال ، ولا يجب ذلك بالإجماع .
 قالوا : المعنى من كل مال ، فيجب العموم .
 قلنا : كل للتفصيل ، ولذلك فرق بين «للرجال عندي درهم» ، وبين
 «لكل رجل عندي درهم» باتفاق) .

أقول : اختلفوا في قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ ^(١) ، هل
 يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك ، أو أخذ صدقة
 من نوع واحد من مال كل مالك ؟ .

الأكثر على الأول ^(٢) ، وذهب الكرخي إلى الثاني ، واختاره المصنف ^(٣) .
 واحتج عليه : بأنه يصدق بأخذ الرسول صدقة واحدة من نوع من مال
 كل واحد ، أنه أخذ صدقة من مجموع مال كل واحد ، وإذا صدق ذلك فقد
 امتثل .

فقول المصنف : (بصدقة واحدة) أي من أموال كل واحد واحد ؛ لأن
 دلالة العموم كلية .

ثم احتج بالإجماع ، قال في الإحكام : / الإجماع على أن كل درهم [٣٣١/١]
 ودينار من دراهم المالك ودنانيره موصوف بأنه ماله ، ومع ذلك لا يجب أخذ
 الصدقة من خصوص كل دينار وكل درهم له .

(١) التوبة آية (١٠٣) .

(٢) ونص عليه الشافعي في الرسالة . انظر الرسالة (ص١٩٦) ، المحصول (٥٩٤/٢) ، نهاية
 السؤل (٩٠/٢) ، شرح الكوكب (٢٥٥/٢) .

(٣) انظر أصول السرخسي (٢٧٦/١) ، الإحكام للآمدي (٢٧٩/٢) .

لا يقال : المتنازع فيه النوع ، وما ذكرتم راجع إلى القدر .

لأننا نقول : إذا لم يجب ، لم يجب من كل نوع ؛ إذ لا مقتضى له إلا فهم العموم من الخطاب ، إلا أن يقال : خولف مقتضى الدليل فيما ذكرتم للإجماع ، والإجماع هو إجماع الخصمين ، وليس كما فهم بعضهم أن ذلك في الزكاة ؛ إذ الآية في المخلفين^(١) .

احتج الأكثرون : بأنه جمع مضاف فيعم ، فيكون المعنى : خذ من كل مال كل واحد .

الجواب : لا نسلم أن معناه من كل مال كل واحد ، إذ كل وضع لاستغراق كل واحد واحد ، وهو أمر زائد على العموم ، والجمع إنما يدل على المجموع ؛ ولذلك فرقوا بين «للرجال عندي درهم» ، وبين «لكل رجل عندي درهم» ، حتى نلزمه في الأول درهماً واحداً لجميعهم ، وفي الثاني نلزمه درهماً لكل واحد واحد ، ولو سلمنا أن معناه من كل ، فهو من كل أموال كل واحد ، لا من كل مال كل واحد ؛ لأن «كل» إنما دخلت على الجمع ، فالعموم في جماعات الأموال ، لا في أفراد الأموال ، والظاهر ما ذهب إليه . قال الآمدي : «وماخذ الكرخي دقيق»^(٢) .

قال : (مسألة : العام بمعنى المدح والذم ، مثل : «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي

إذا ورد المدح
أو الذم بصيغة
العموم يعم نعيم

الآية ، وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ ﴿ عام .

وقال الشافعي بخلافه .

(١) الإحكام (٢/٢٧٩) .

(٢) المصدر نفسه .

لنا : أن اللفظ عام ولا منافي ، فعمّ كغيره .

قالوا : سيق لقصد المبالغة في الحث أو الزجر ، فلا يلزم التعميم .

قلنا : العموم أبلغ .

وأيضاً : لا تنافي بينهما () .

أقول : اللفظ العام إذا قصد به المخاطب المدح أو الذم ، مثل : ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾^(١) ، ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾^(٢) ، ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾^(٣) ، قال الشافعي : لا يصح التمسك به في وجوب زكاة الحلبي^(٤) ؛ لأن العموم لم يقع مقصوداً ، وإنما سيق لقصد الذم . واختار المصنف : أنه على عمومته ، وهو مذهب الأكثرين^(٥) .

واحتج : بأنه عام بصيغته وضماً ، ولا منافاة بين المدح والذم وبين العموم

فيجب التعميم بالمقتضي السالم عن المعارض .

قال الآخرون^(٦) : سيق لقصد المدح والذم ، وقد عهد فيهما التجوز

والتوسع ، وأن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة وإغراقاً .

الجواب : أن التعميم أبلغ في الحث والزجر ، فالحمل عليه أولى .

(١) الانفطار آية (١٣) .

(٢) الانفطار آية (١٤) .

(٣) التوبة آية (٣٤) .

(٤) لم أقف على كلام الشافعي هذا ، وإن كان صرح في الأم بعدم وجوب الزكاة في الحلبي ، واستدل بالآية ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾ بوجوب الزكاة مطلقاً . انظر الأم (٤٠/٢-٤١) .

(٥) انظر المعتمد (٢٧٩/١) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤٥/٢) ، التبصرة (ص١٩٣) ، الإحكام

(٢٨٠/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٢١) ، تيسير التحرير (٢٥٧/١) .

(٦) وهم بعض الشافعية والحنفية . انظر التبصرة (ص١٩٣) ، تيسير التحرير (٢٥٧/١) .

وأيضاً : لا منافاة بين قصد المبالغة والعموم ، فالجمع بين المقصودين أولى من تعطيل أحدهما .

فإن قيل : قصد المبالغة إنما يحصل إذا لم يكن عموم وذكر بلفظ العموم ، كما لو قال : «ضرب كل واحد منهم» .

[٣٣٢/١] / قلنا : قصد المبالغة في الحث أو الزجر هو الذي لا ينافي العموم ، لا قصد المبالغة مطلقاً .

قال : (التخصيص : قصر العام على بعض مسمياته .

[تعريف
التخصيص]

أبو الحسين : إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه .

وأراد تناوله بتقدير عدم المخصص ، كقولهم : خصّ العام .

وقيل : تعريف أن العموم للمخصص ، وأورد الدور .

أجيب : بأن المراد في الحدّ التخصيص اللغوي ، ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عاماً ، كما يطلق عليه عام لتعددده ، كعشرة والمسلمين لمعهودين ، وضمائر الجمع ، ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل) .

أقول : لما فرغ من بحث العام والعموم ، شرع في التخصيص والمخصص (١) .

وعرّف المصنف التخصيص بأنه : قصر العام على بعض مسمياته ، وهو

(١) الخاص لغة : هو المفرد ، والتخصيص : هو تمييز أفراد البعض من الجملة بحكم ، وعند الأصوليين : قصر العام على بعض أفرادها . انظر البرهان (١/٤٠٠) ، الحدود للباقي (ص٤٤) ، الكليات (ص٤٢٢) .

متناول ما أريد به جميع المسميات أولاً ، ثم أخرج بعض في الاستثناء ، وما لم يرد إلا بعض المسميات ابتداءً ، كما في غيره .

والمراد من المسميات متناولات العام ، إذ مسمى العام شيء واحد .
ولو قال : قصر العام على بعض مسماه لكان أحسن ، وقد يكون المراد على بعض مسميات دلّ عليها العام .
وعرّفه أبو الحسين البصري بأنه : إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه^(١) .

وأورد عليه : أن ما أخرج بالخطاب غير متناول له .
فأجاب : بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص ، كقولهم : خصص العام ، وهذا عام مخصوص ، ولا شك أن المخصص ليس بعام ، لكن المراد أنه عام لولا تخصيصه ، وكأن المصنف إنما عدل عن هذا الحدّ لما فيه من المجاز والدور .

والحق : أن الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض ، وباعتبار المخصص [مناقشة
الاعتراضات
غير متناول له ، فالعام على تقدير وجود المخصص شامل لجميع الأفراد في الواردة على
التعريف]
نفسه ، والمخصص أخرج بعضها عنه ، فلا حاجة إلى هذا التقدير .

والظاهر أن المصنف إنما ذكر هذا التقدير جواباً عما اعترض به
الآمدي^(٢) على الحدّ ، لا أنه ذكر لأبطاله .

وعرّف أيضاً التخصيص بأنه : تعريف أن العموم للخصوص ، أي

(١) المعتمد (٣٣/١) .

(٢) الإحكام (٢٨١/٢) .

تعريف أن اللفظ الموضوع لجميع الأفراد أريد بعضها .

وأورد : أنه تعريف التخصيص بالخصوص ، وهو دور .

والجواب : أن المراد بالتخصيص المحدود هو الاصطلاحى ، وبالخصوص هو اللغوي ، واللغوي أعرف ، فلا دور^(١) ، ولا يندفع عن تعريف أبي الحسين لأنهما اصطلاحيان .

قلت : والظاهر أن المصنف إنما عدل عن هذا الحدّ لعدم اضطراده ، إذ يلزم أن يكون قولنا : هذا العموم مخصوص تخصيصاً ، وليس كذلك ، إذ ليس من مقولة أن يفعل .

واعلم أنه يطلق التخصيص أيضاً على قصر اللفظ على بعض متناولاته |٣٣٣/| وإن لم يكن عاماً ، كما يطلق اللفظ أنه عام بحسب / تعدد أفراده وإن لم يكن عاماً ، كعشرة يقال : إنه عام باعتبار آحاده ، فإذا قصر على خمسة بالاستثناء قيل : خصّ ، وكذا المسلمين للمعهودين نحو : «أكرمت المسلمين إلا زيدا» فإنهم يسمون المسلمين هنا عاماً ، والاستثناء منه تخصيصاً له .

وذكر المصنف في أمثلة العام غير المصطلح ضمائر الجمع ، بناء على أن صيغ العموم ما دلّ بنفسه ، وليس كذلك ، إذ الموصول عام ويحتاج إلى قرينة الصلة ، فضمير الغائب تابع لمضمرة .

ثم قال : «ولا يستقيم تخصيص» يعنى بشيء من التفاسير المذكورة ، إلا فيما يستقيم توكيده بكل ، وهو ما كان ذا أجزاء يصح افتراقها حساً ،

(١) فانضى الدور لاختلاف الجهة ؛ لأن التخصيص غير الخصوص ، فالأول هو المؤثر ، والثاني هو الأثر ، هذا أولاً ، وثانياً : أن المراد بالأول المعنى الاصطلاحى والثاني اللغوي .

كقولنا : «الناس كلهم» ، أو حكماً ، كقولنا : «اشترت الجارية كلها» ،
وذلك ليكون له بعض يمكن قصره عليه .

واعلم أن النكرة في سياق النفي يدخلها التخصيص ولا تؤكد بكل ،
وكذا النكرة عدداً كانت أو غير عدد ، وكثير من ألفاظ العموم لا تؤكد
بكل .

وعبارة الآمدي أحسن ، حيث قال : «ما لا يتصور فيه معنى الشمول ،
لا يتصور تخصيصه»^(١) .

[إذا خص
العام فما
هي الغاية
التي يجوز
أن ينتهي
إليها؟]

قال : (مسألة : التخصيص جائز إلا عند شذوذ .

الأكثر : على أنه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله .

وقيل : يكفي ثلاثة ، وقيل : اثنان ، وقيل : واحد .

والمختار : أنه ما بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد ، وبالمتصل كالصفة

يجوز إلى اثنين ، وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز إلى اثنين ، مثل : «قتلت
كل زنديق» ، وقد قتل اثنين ، وهم ثلاثة .

وبالمنفصل في غير المحصور أو العدد الكثير ، المذهب الأول .

لنا : أنه لو قال : «قتلت كل من في المدينة» ، وقد قتل ثلاثة ، عُدَّ

لاغياً وخطئاً ، وكذلك : «أكلت كل رمانة» ، وكذلك لو قال : «كل من
دخل ، أو أكل» ، وفسره باثنين أو ثلاثة .

القائل باثنين أو ثلاثة : ما قيل في الجمع .

وردّ : بأن الجمع ليس بعام .

(١) الإحكام (٢/٢٨٢) .

القائل بالواحد : أكرم الناس إلا الجهال .
وأجيب : بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه .
قالوا : ﴿ وَأَنَا لَهُ لِحَافِظُونَ ﴾ ، وليس محل النزاع .
قالوا : لو امتنع لكان لتخصيصه ، وذلك يمنع الجميع .
أجيب : بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدم .
قالوا : قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾ ، وأريد نعيم بن
مسعود ، ولم يعد مستهجناً للقرينة .
قلنا : الناس للمعهود ، فلا عموم .
قالوا : صح «أكلت الخبز» ، و «شربت الماء» لأقل .
قلنا : ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني ، ومثله في المعهود
الوجودي ، فليس من العموم والخصوص في شيء .
أقول : اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي ينتهي
إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام^(١) .
وذهب القفال إلى أنه لا بد من بقاء ثلاثة في المجموع ، كالرجال ،
والمسلمين ، ويجوز الانتهاء إلى الواحد في «مَنْ»^(٢) .
وحكى الإمام فخر الدين الاتفاق في ألفاظ الاستفهام والشرط ، أنه يجوز

(١) انظر المعتمد (٢٣٦/١) ، الملخص (٦٢١/٢) .

(٢) حكى مذهب القفال صاحب المعتمد ، وإمام الحرمين في الملخص . انظر المعتمد (٢٣٦/١)

الملخص (٦٢٢/٢) ، وانظر إحكام الفصول للباقي (ص١٥٢) .

إلى الواحد^(١) .

وحكى القاضي عبد الوهاب أنه : يجوز عندنا إلى الواحد مطلقاً^(٢) .
وأما القول بأنه يجوز إلى اثنين ، فهو مبني على أن أقل الجمع اثنان .
واختيار المصنف التفصيل ، فإن كان باستثناء أو بدل جاز إلى الواحد ،
نحو : «عشرة إلا تسعة» ، و «اشترت العشرة واحداً منها» .
وإن كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة ، يجوز إلى اثنين ، نحو : «أكرم
الناس العلماء ، أو إن كانوا علماء» ، ولا يظهر فرق بين الاستثناء والبدل ،
وبين الصفة والشرط .

وإن كان التخصيص بمنفصل ، فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين
مثل : «قتلت كل زنديق» وهم ثلاثة ، وإن كان في غير محصور ، أو عدد
كثير ، فالمذهب الأول هو أنه لا بد من جمع يقرب من مدلوله .
ولو قال : وبالمنفصل المذهب الأول من غير تفصيل لكان أولى ؛ لأن ما
بقي في المثال الثالث يقرب من مدلول العام .

ثم احتج للقسم الرابع لوضوح ما عداه عنده : بأنه لو قال : «قتلت كل
من في المدينة» ولم يقتل إلا ثلاثة ، عُذَّ لاغياً ، وكذلك لو قال : «أكلت كل
رمانة في البستان» ولم يكن أكل إلا ثلاثة ، عُذَّ لاغياً .
وكذلك لو قال : «كل من دخل دارني فهو حر» ، أو «كل من أكل
فأكرمه» وفسر بثلاثة وقال : أردت زيدا وعمراً وبكراً ، عُذَّ لاغياً .

(١) المحصول (١٦/٣) .

(٢) انظر ما يؤيد هذا المذهب عند المالكية في إحكام الفصول (ص ١٥٢) .

أدلة جواز
التخصيص
إلى اثنين]
احتج القائل بجواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة^(١) : بما قيل في أن أقل
الجمع اثنان ، أو ثلاثة .

الجواب : أن الكلام في أقل مرتبة يخصص إليها العام ، لا في أقل مرتبة
يطلق عليها الجمع ؛ إذ الجمع ليس بعام ، ولم يدل دليل على تلازم حكمهما
فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، والدال على أحدهما لا يدل على الآخر .

احتج القائلون بجواز التخصيص مطلقاً إلى واحد بوجوه خمسة^(٢) :

الأول : يجوز أن يقال : «أكرم الناس إلا الجهال» وإن كان العالم واحداً .

الجواب : أن منع التخصيص إلى الواحد مخصوص بالاستثناء وبدل

البعض ، وقد استثنيناهما ، فلا يصح الإلزام بهما .

قالوا ثانياً : ﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٣) ، والمراد هو تعالى .

الجواب : ليس محل النزاع ، فإنه للتعظيم ، وليس من العموم والخصوص

في شيء ؛ لجري العادة أن العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون

المتكلم ، فصار ذلك استعارة عن العظمة ، ولم يبق معنى العموم ملحوظاً

أصلاً ، ولا محصص أيضاً .

قالوا ثالثاً : لو امتنع لكان المانع تخصيص العام وإخراجه عن موضعه إلى

غيره ، وذلك يمنع كل تخصيص .

الجواب : / الجواب : منع كون المانع مطلق التخصيص ، بل المانع تخصيص خاص [٣٣٥/أ]

(١) وهو الإمام القفال كما سبق بيانه .

(٢) وهما القاضي عبد الوهاب والقفال كما سبق في (ص ١٧٦-١٧٧) .

(٣) الحجر آية (٩) .

وهو ما يعد فيه لاغياً .

قالوا رابعاً : قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾^(١) وأراد نعيم بن مسعود^(٢) ، ولم يعد مستهجنًا لوجود القرينة ، فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة .

الجواب : أنه غير محل النزاع ، إذ لا مخصص هنا ، والبحث في تخصيص العام ، والناس ليس بعام بل المعهود ، والمعهود ليس بعام لما عرفت في حدّ العام ، حيث قال : (مطلقاً) يخرج المعهود .

قال الزمخشري : أطلق عليه الناس لأنه من الناس ، كما يقال : «فلان يلبس البرود ويركب الخيل» وإن لم يكن عنده إلا فرس واحد^(٣) .

قالوا خامساً : علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا : «أكلت الخبز» ، و«شربت الماء» لأقل القليل مما يتناوله الخبز والماء .

الجواب : ليس محل النزاع ، فإن كل واحد من الخبز والماء ليس بعام ، بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ، وهو الخبز والماء المقدر في الدهن أنه يؤكل ويشرب ، وهو مقدار ما معلوم ، فليس إلا معهوداً يتناول عدة من المعينات قيد ببعض منها ، وكما لا عموم للمعهود الوجودي ، فكذا

(١) آل عمران آية (١٧٣) .

(٢) هو نعيم بن مسعود بن عامر الغطفاني ، وكنيته أبو سلمة ، أسلم في وقعة الخندق ، وهو الذي أوقع الخلاف بين تحالف يهود المدينة وقريش ، وتوفي في خلافة عثمان . انظر الإصابة (٥٦٨/٣) ، والاستيعاب (٥٥٧/٣) ، وأهل التفسير مختلفون في كون الآية مراداً بها نعيم بن مسعود أو غيره . انظر ابن كثير (٦٤٦/١) .

(٣) الكشاف (٤٨٠/١) .

الذهني وإن كان الشخصي يمنع الشركة - والذهني لا يمنعها - كان للبعض المطابق للذهني لاستحالة وجود الماهية في الخارج بدون فرد من أفرادها المطابق لها بعد حذف الشخصيات ، فحمل على ذلك البعض لضرورة الوجود ، فلا استغراق لواحد منها .

قال : (مسألة : المخصص : متصل ، ومنفصل .
فالمتصل : الاستثناء المتصل ، والشرط ، والصفة ، والغاية ، وبدل
البعض .

[المخصص

إما : متصل

أو منفصل]

والاستثناء في المنقطع ، قيل : حقيقة .

وقيل : مجاز .

وعلى الحقيقة ، قيل : متواطئ .

وقيل : مشترك .

ولابد لصحته من مخالفة في نفي الحكم ، أو في أن المستثنى حكم آخر له يخالفه بوجه ، مثل : ما زاد إلا نقص .

ولأن المتصل أظهر ، لم يحمله فقهاء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذره ، ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم إلا ثوباً وشبهه : إلا قيمة ثوب) .

أقول : المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم ، ويطلق على اللفظ الدال على تلك الإرادة مجازاً .

والمخصص : متصل ، ومنفصل ؛ لأنه إما أن لا يستقل بنفسه وهو المتصل ، أو يستقل وهو المنفصل .

ثم المتصل خمسة أنواع ، والاستثناء المنقطع ليس بمخصص ؛ إذ لا إخراج فيه ، وإنما تكلم عليه استطراداً ، ثم هذه الخمسة منها ما يخرج المذكور به كالاستثناء والغاية ، ومنها ما يخرج غير المذكور به كالشرط والصفة والبدل . ولما كان بدل البعض كالاستثناء عند المصنف ، فحكمه كحكمه ، ولذلك لم يفرد له فصلاً . واعلم أن المستثنى إن كان بعض المستثنى منع ، فالاستثناء متصل ، وإلا فمنقطع .

/ واختلفوا في استعمال الاستثناء في المنقطع ، فقيل : حقيقة فيه ^(١) ، [٣٣٦/١] وقيل : مجاز ^(٢) ، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فيه .

فقال قوم منهم : إنه مقول عليهما باعتبار أمر مشترك بينهما وهو المخالفة فهو متواطئ ، وقيل : بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي ^(٣) .

ثم قال : ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه ، إما بأن ينفي من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه ، مثل : «جاء القوم إلا حماراً» ، فقد نفينا الحميء عن الحمار بعدما أثبتناه للقوم . وإما بأن يكون المستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه بوجه ، مثل : «ما زاد إلا نقص» ، فإن النقص حكم مخالف للزيادة ، وكذا : «ما نفع إلا ما ضر» .

(١) ونسبه الغزالي إلى الإمام الباقلاني ، والذي في الملخص يفيد أن مذهبه الحمل على المجاز . انظر الملخص (٥٢٧/٢) ، المستصفى (١٦٩/٢) .

(٢) وهو مذهب الأغلبي . انظر البرهان (٣٨٤/١) ، المستصفى (١٦٧/٢) ، كشف الأسرار للبخاري (١٣٢/٣) ، تيسير التحرير (٢٨٣/١) .

(٣) ذكره الأصفهاني ولم ينسبه إلى أحد . انظر بيان المختصر (٢٤٨/٢) .

ولا يقال : « ما جاءني زيد إلا أن العالم حادث » ، إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين ؛ لأنه مقدر بـ « لكن » ، فكما تجب فيه المخالفة تحقيقاً ، مثل : « ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو » ، أو تقديراً مثل : « ما ضربني لكن أكرمني » ، فكذا هنا .

ثم أشار المصنف إلى أنه مجاز في المنقطع ، وهو اختيار القاضي [الأغلب على امتناع المنقطع] عبد الوهاب^(١) ، محتجاً بأن علماء الأمصار لم يحملوا الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل ، حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه . فقالوا في قول المقر له عندي مائة درهم إلا ثوباً : إلا قيمة ثوب ، فارتكبوا الإضمار وهو على خلاف الأصل ليصير متصلاً ، ولو كان ظاهراً في المنقطع لم يرتكبوا خلاف الظاهر حذراً عنه .

وهذا الذي ذكر أنه قول علماء الأمصار هو أحد القولين عندنا^(٢) ، وذكر المازري^(٣) هذا القول وقولاً آخر أنه يؤخذ بالمائة ويعد ذكر الثوب ندماً .

قال : (وأما حدّه ، فعلى التواطؤ : ما دلّ على مخالفة بإلا ، غير [تعريف الاستثناء] الصفة وأخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حدّ ، فيقال في المنقطع : ما دلّ على مخالفة بإلاً غير الصفة وأخواتها ، من غير إخراج .

وأما المتصل ، فقال الغزالي : قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور لي يرد بالقول الأول .

(١) انظر شرح تنقيح الفصول (ص ٢٤١) ، وإحكام الفصول (ص ١٨٤) .

(٢) وقد ذكر الباجي في إحكام الفصول القول الثاني ، وهو جواز الاستثناء المنقطع . انظر

إحكام الفصول (ص ١٨٥) .

(٣) ما نسبه إليه المؤلف لم أقف عليه ، والله أعلم .

وأورد على طرده : التخصيص بالشرط ، والوصف بالذي ، والغاية ،
ومثل : «قام القوم ولم يقيم زيد» ، ولا يرد الأولان .

وعلى عكسه : «جاء القوم إلا زيد» ، فإنه ليس بذي صيغ .

وقيل : لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه ، دال على أن مدلوله غير

مراد بما اتصل به ، ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية .

وأورد على طرده : «قام القوم إلا زيدا» .

وعلى عكسه : «ما جاء إلا زيد» ، فإنه لم يتصل بجملة .

وأن مدلول كل استثناء مراد بالأول .

والاحتراز من الشرط والصفة وهم ، والأولى إخراج بإلا وأخواتها .

أقول : اعلم أن الاستثناء إن كان متواطئاً في المتصل والمنقطع ، أمكن أن

يحدّ بحدّ واحد باعتبار المشترك بينهما ، وهو مجرد المخالفة ، الأعم من

الإخراج / وعدمه ، فيقال : ما دلّ على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها ، فما [٣٣٧/أ]

دلّ على مخالفة يتناول أنواع التخصيص .

وقوله : (بإلا غير الصفة) يخرج سائر أنواعه ، وإنما قيد «إلا» بغير

الصفة ، ليخرج نحو : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾^(١) ؛ لأنها

بمعنى «غير» ، فهي صفة لا استثناء .

وقوله : (وأخواتها) أراد بقية حروف الاستثناء^(٢) وهي معلومة ،

(١) الأنبياء آية (٢٢) .

(٢) أدوات الاستثناء هي : «إلا» ، و«حاشا» ، «لا يكون» ، «ليس» ، «ما خلا» ، «عدا» ،

«غير» «سوى» .

فيخرج ما دلّ على مخالفة [لا بها]^(١) ، أو إحدى أخواتها ، نحو : «قام القوم ولم يقم زيد» .

[شرح تعريف الاستثناء والاعتراض الواردة]

وفيه مناقشة ؛ لأن «إلا» هو الدال على المخالفة ، فالأولى أن يقال : الاستثناء الإشعار بمخالفة بإلا أو إحدى أخواتها .

أما إذا قلنا : إنه مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً ، أو هو مجاز في المنقطع ، فلا يجمعان في حدّ واحد من حيث المعنى لاختلاف مفهوميهما ، إما بحسب اللفظ ، فممكّن أن يقال : هو المذكور بعد إلا ، غير الصفة أو إحدى أخواتها ، فيكون لفظياً .

قيل : لو زيد في التعريف مخرجاً أو غير مخرج ، لكن معنوياً .
ردّ : بأن مخرجاً أو غير مخرج لا مدخل له في التعريف ، لأن حيث لبين الأنواع ، ولو سلّم لم يكن معنوياً ؛ لأنه مركب من لفظي ومعنوي ، فإذا لم يجتمعا في حدّ واحد ، يزداد عن الحدّ المذكور قيد «من غير إخراج» ، فيكون حدّاً للمنقطع يمتاز به عن المتصل ؛ لأن المتصل فيه إخراج .

وأما المتصل : فعرفه الغزالي : بأنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة ، دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول^(٢) .
واعترض طرده وعكسه .

أما طرده : فالتخصيص بالشرط ، نحو : «أكرم الناس إن دخلوا» ، و

(١) في نسخة (أ) : لأنه .

(٢) المستصفي (١٦٣/٢) .

الوصف بالذي [(١)] والتي وأخواتها ، لأنها [الصيغ] (٢) المخصوصة دون الوصف بغيرها .

وقيل : إنما قيد بما ذكره ؛ لأن الوصف بغيره لم يذكر بعده شيء (٣) ، ولا يخفى ضعفه ، لأن الآخر ما ذكر بعده إلا الصلة ، والمخصص الموصول لا الصلة ، نحو : «الناس الذين علموا» ، والغاية نحو : «أكرم الناس إلا أن يدخلوا» ، ومثل : «جاء القوم ولم يجئ زيد» .

قال المصنف : (ولا يرد الأولان) يعني التخصيص بالشرط والوصف بالذي ؛ لأنهما لا يخرجان المذكور به ، بل غير المذكور .

والحق : أن لا يرد الرابع ؛ لأن المراد في قولنا أي الوضع ، وقوله : (ولم يجئ زيد) لم يوضع إلا لنفي الجيء عن زيد ، ولم يوضع للإعلام بأن زيدا لم يرد بالأول ، وإنما يلزم من ذكره بعد الإثبات لزوماً عقلياً لا وضعياً ، بخلاف : «جاء القوم إلا زيدا» ، فإنه لم يوضع إلا لذلك .

ثم أورد على عكسه : «جاء القوم إلا زيدا» ، فإنه استثناء وليس ذا صيغ ، بل ذو صيغة واحدة .

والحق : أنه لا يرد ؛ لظهور أن المراد أن جنس الاستثناء ذو صيغ ، وكل استثناء ذو صيغة ، والحق ورود الغاية .

فإن أجيب : بأن المراد من قولنا : «ذو صيغ» أدوات الاستثناء ، لزم

(١) الكلمة غير واضحة في النسختين .

(٢) في نسخة (أ) : العلة ، والمثبت هو في (ب) .

(٣) بيان المختصر (٢/٢٥٥) .

[٣٣٨/١] الدور ، / وأيضاً : لا يكون حداً لاستثناء ، وإنما هو حدّ لأدوات الاستثناء ،
وقيد «محصورة» زائد لا يحتاج إليه .

وعرّفه بعض النحاة : بأنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه ، دال على
أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ، واحترز «بمتصل» عن المنفصل من لفظ أو
عقل ، و «بلا يستقل» عن اللفظي المتصل المستقل .
(وبدال ... آخره) المتصلات غير المخصصة ، وبقوله (ليس بشرط ...
إلى آخره) عنها .

ثم أورد على طرده وعلى عكسه ، أما على طرده : ف «قام القوم إلا
زيد» ، يصدق عليه الحدّ وليس باستثناء .

وأما العكس : فالاستثناء المفرغ ، نحو : «ما جاء إلا زيد» ، هو استثناء
ولم يتصل بجملة ، لأنه هو الفاعل ، والفعل وحده مفرد .
وثانيها : أنا سنبين أن مدلول كل استثناء متصل مراد بالأول ، ولا يخفى
أنه إن ورد ورد على الغزالي أيضاً^(١) .

وأورد أيضاً : أن قوله : (ليس بشرط ولا صفة) لا حاجة إليه ؛ لأنهما
لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد ، بل على أن المراد مدلولهما لا غير ،
وقد يقال على الأول : إن «إلا زيد» وضع لنفي لا لإعلام عدم الإرادة ،
كقولنا : «جاءني عمرو لا زيد» .

وعن الثاني : أن المراد الجملة أو ما يقدر به وما اتصل به المفرغ .
قيل : يقدر معه عام يتناوله ، فيكون جملة معنى ، ويكون زيد بدلاً من

(١) في تعريفه للاستثناء المتصل في المستصفى (١٦٣/٢) .

ذلك المقدر .

وعن الثالث : أن المستثنى غير مراد في الجملة ، حيث لم يرد الإسناد إليه .
وعن الرابع : أنه لا يريد إخراج كل شرط وصفة ، بل نحو : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ^(١) ، و «أكرم الناس إن لم يكونوا جهالاً» .
والحق : أن هذا أيضاً تعريف لأدوات الاستثناء ، والضمير في مدلوله ليس على ظاهره ، بل مدلول جزئه وهو زيد في قولنا : «إلا زيداً» ، لا مدلول إلا زيداً .

ثم قال المصنف : والأولى في تعريفه : إخراج بإلا ، يعني غير الصفة أو إحدى أخواتها ، يعني بقية الأدوات ، والظاهر أنه تعريف لفظي .

[تقرير حقيقة
الاستثناء]

قال : (وقد اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء .

فالأكثر : المراد بعشرة في قولك : «عشرة إلا ثلاثة» سبعة ، و «إلا» قرينة لذلك ، كالتخصيص بغيره .

وقال القاضي : عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة ، كاسمين مركب ومفرد .
وقيل : المراد بعشرة ، عشرة باعتبار الأفراد ، ثم أخرجت ثلاثة ،
والإسناد بعد الإخراج ، فلم يسند إلا إلى سبعة ، وهو الصحيح .

لنا : أن الأول غير مستقيم ، للقطع بأن من قال : «اشترت الجارية إلا نصفها» أو نحوه ، لم يرد استثناء نصفها من نصفها ، ولأنه كان يتسلسل ،
ولأننا نقطع بأن الضمير للجارية بأكملها ، ولإجماع العربية على أنه إخراج بعض من كل ، ولإبطال النصوص ، وللعلم بأننا نسقط الخارج ، فيعلم أن

(١) الأنبياء آية (٢٢) .

المسند إليه ما بقي .

والثاني كذلك ، للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة ، إذ لا تركيب من ثلاثة ، ولا يعرب الأول ، وهو غير مضاف ، ولا متناع إعادة الضمير على جزء الاسم في «إلا نصفها» ، ولإجماع العربية ... إلى آخره .

[٣٣٩/١] قال الأولون : لا / يستقيم أن يراد عشرة بكمالها ، للعلم بأنه ما أقرّ

إلا بسبعة ، فيتعين .

وأجيب : بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ، ولم يسند إلا بعد

الإخراج .

قالوا : لو كان المراد عشرة ، امتنع من الصادق ، مثل قوله تعالى :

﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ .

وأجيب : بما تقدم .

القاضي : إذا بطل أن يكون عشرة ، وبطل أن يكون سبعة ، تعين أن

يكون الجميع لسبعة .

وأجيب : بما تقدم .

فيتبين أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص .

وعلى الأكثر تخصيص .

وعلى المختار محتمل .

أقول : يتبادر إلى الذهن في الاستثناء أنه تناقض ، لأن قولك : «عليّ

عشرة إلا ثلاثة» إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ، ونفي للثلاثة صريحاً ، ولا

شك أنهما لا يصدقان معاً ، فاضطروا إلى تقرير دلالة على وجه يدفع

التناقض .

فقال الأكثر^(١) : المراد بعشرة في قولنا : «عشرة إلا ثلاثة» سبعة ، و«إلا ثلاثة» قرينة لإرادة السبعة في العشرة ، إرادة للجزء باسم الكل ، كالتخصيص بغير الاستثناء .

وقال القاضي : «عشرة إلا ثلاثة» بإزاء سبعة ، كأنه وضع له اسمان ، مفرد وهو سبعة ، ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة^(٢) .

وقيل : المراد بعشرة في هذا التركيب مفهوم العشرة ، ثم أخرجت منه ثلاثة ، ثم أسند إلى سبعة ، لأن المركب التقييدي مقدم على المركب الإسنادي ، فعشرة مراد معناها باعتبار آحادها لم تغير ، فتناول السبعة والثلاثة معاً ، ثم أخرجت عنها الثلاثة بقوله : «إلا ثلاثة» ، فدل «إلا» على الإخراج ، و«الثلاثة» على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ، ثم أسند إليه ، فلم يسند إلا إلى سبعة ، فليس «إلا» إثباتاً فقط ، ولا نفي أصلاً ، فلا تناقض إذ لم يتعارض نفي وإثبات ، قال : (وهو الصحيح)^(٣) .

واكتفى المصنف في إثبات مختاره بإبطال القولين فتعين مختاره ؛ لأنه لا بد في دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث ، لأنه لو أريد عشرة وأسند إليه فالتناقض ظاهر ، فانتفاؤه بالأثر العشرة ، أو تراد ولا يسند إليها ، فإن لم ترد العشرة ، فإن أريد السبعة فهو الأول ، وإن لم ترد بها السعة وهي مرادة

(١) انظر البحر المحيط (٢٩٦/٣) ، تيسير التحرير (٢٨٩/١) ، فواتح الرحموت (٣١٦/١) .

(٢) انظر البرهان (٤٠٠/١) ، البحر المحيط (٢٩٧/٣) .

(٣) وهذا المذهب هو اختيار ابن الحاجب كما ذكر في البحر المحيط (٢٩٧/٣) ، وهو ما نسبه

إلى الأكثرين .

قطعاً ، كانت مرادة بالمركب وهو الثاني ، وإن أريد بالعشرة ولم يسند إليها فهو الثالث ، وإذا تعين أحد الثلاثة وبطل قسمان ، تعين الثالث عيناً .

احتج المصنف على بطلان الأول بوجوه ستة :

الأول : أنا نقطع أن من قال : «اشترت الجارية إلا نصفها» لم يرد بالجارية نصفها ، وإلا لزم استثناء نصفها وهو لم يرده قطعاً ، وإلا كان استثناء مستغرقاً .

الثاني : لو كان المراد بالمستثنى منه / ما بقي بعد الاستثناء لزم التسلسل [٣٤٠/١]

؛ لأنه إن كان المراد بالجارية نصفها ، وقد أخرج الاستثناء من المستثنى منه نصفه ، فيكون نصف النصف مخرجاً بالاستثناء ، فيكون المراد بالنصف الذي هو المستثنى منه نصف النصف ، لأنه الباقي بعد استثناء النصف عنه ، وقد أخرج عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف ، وهلمّ جرا .

الثالث : أنا نقطع بأن الضمير عائد إلى الجارية بكاملها ، فلو كان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء ، لزم أن يكون الضمير في «إلا نصفها» عائداً إلى نصف الجارية ، وكان يلزم تذكيره .

الرابع : إجماع أهل العربية على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ، ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثم كل ولا بعض ولا إخراج .

الخامس : أنه يبطل النصوص ؛ إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله ، فيكون المراد هو الباقي ، فلا يبقى نصاً في الكل ، ونحن نعلم أن عشرة نص في مدلوله .

السادس : أنا نعلم أنا نسقط الخارج في العشرة عنها ، وأن المسند إليه

ما بقي ، فهذا المعنى معقول ، واللفظ دال عليه ، فوجب تقريره عليه ، إذ
يجب إبقاء الألفاظ المفردة على وضعها ما أمكن .

وقرر السادس بتقريرين آخرين :

الأول : أنا نعلم بالضرورة أنا نسقط الخارج ، يعني المستثنى من المستثنى
منه ، فيعلم أن المسند إليه ما بقي بعد الإسقاط ، وهنا إذا كان المراد سبعة ،
ثم أخرجت ثلاثة فكان المراد أربعة ، فلا يعلم أن المسند إليه سبعة .

الثاني : لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي ، لم يكن الإسقاط موجباً
للعلم بكون الباقي مسنداً إليه ، لأن إسقاط الخارج يتوقف على حصول
خارج ، وعلى تقدير أن يكون المستثنى منه هو الباقي لم يحصل خارج .

وكل هذه الأدلة ضعيفة .

[بيان حقيقة

الاستثناء]

أما الأول : فلأنه إنما يلزم لو كان الاستثناء من المراد ، وليس كذلك ،
بل من الظاهر ليبين أن المراد بالجارية نصفها .

وأما الثاني : فإنما يلزم التسلسل لو احتيج إلى إخراج بعد إخراج ، لكن
الاستثناء بين أن المراد بالمستثنى منه الذي هو الكل - بحسب الظاهر - النصف
فلم يحتج إلى شيء آخر .

وأما الثالث : فلأنه إنما يلزم إعادة الضمير إلى النصف لو لم يعتبر اللفظ
المذكور الظاهر في الكل .

وأما الرابع : فلأنه إنما يلزم أن لا يكون المتصل مخرجاً لو لم يكن
الإخراج من الكل بحسب الظاهر .

وأما خامساً : فلأن النص هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً عند عدم

القرينة ، والعشرة إذا لم تكن قرينة الاستثناء هي كذلك ، مع أنه مشترك الإلزام .

[٣٤١/١] أما السادس : فعلى التقرير / الأول قوي .

وعلى التقرير الثاني ، لا نسلم أن الباقي بعد إسقاط الثلاثة من المستثنى منه الذي هو عشرة بحسب الظاهر أربعة ، بل الباقي سبعة .

وعلى التقرير الثالث ، لم لا يجوز أن يكون إسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه ، لا بحسب مراد المتكلم .

[بيان بطلان
مذهب

ثم احتج لبطلان مذهب القاضي بوجوه :

المخالفين
في حقيقة
الاستثناء] الأول : أنه خارج عن قانون اللغة ، إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ .

ثانياً : لا يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف ، كل ذلك معلوم بالاستقراء .

وأيضاً : لو كان كذلك لزم إعادة الضمير في «إلا نصفها» إلى جزء الاسم .

وأيضاً : إجماع أهل العربية على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ، إلى آخر الأدلة السابقة .

احتج الأكثرون بوجهين^(١) :

الأول : لا يخلو أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة ، والأول باطل ؛ لأننا

(١) انظر البرهان (٤٠١/١) ، جمع الجوامع (١٤/٢) ، تيسير التحرير (٢٨٩/١) ، نهاية السؤل (١٢٠/٢) .

نعلم أنه ما أقرّ إلا بسبعة ، فتعين الثاني .

الجواب : الإقرار إنما يحكم به باعتبار الإسناد ، ولا إسناد إلا بعد الإخراج ؛ فيكون إقراراً بالباقي بعد الإخراج وهو سبعة .

قالوا ثانياً : لو كان المراد بعشرة كمالها ، امتنع من الصادق ، مثل : **﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾**^(١) لما يلزم من إثبات لبث الخمسين ونفيه ، وهو تناقض .

الجواب : ما تقدم ، وهو أن الحكم باللبث إنما هو بعد إخراج الخمسين فلم يسند إلا إلى الباقي .

ثم احتج القاضي^(٢) بأنه : إذا بطل أن يكون عشرة لما ذكره الأولون وأن [مذهب القاضي
الباقلاني
في حقيقة
الاستثناء]

يكون سبعة لما ذكره الآخرون ، تعين أن يكون المجموع لسبعة ؛ لما تقدم من الباقلاني
في حقيقة
الاستثناء

أنه لا بد من أحد الثلاثة .

ثم قال : فتبين مما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص ؛ إذ التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ، وهنا لم يرد بالعام بعض مسمياته ، بل أريد بالمجموع نفس مسماه .

وعلى قول الأكثر تخصيص ، لأنه قصر العام على بعض مسمياته .
وعلى المختار يحتمل أن يقال : تخصيص ، نظراً إلى الحكم ، وأنه للعام في الظاهر والمراد الخصوص ، وأن يقال : ليس بتخصيص ؛ إذ المفرد يرد به إلا العموم ، كما كان عند الانفراد ولم يغير .

(١) العنكبوت آية (١٤) .

(٢) انظر مذهب القاضي في بيان المختصر (٢/٢٥٩) .

قال المصنف في المنتهى : «ولا يكون مجازاً على المختار»^(١) .
وعلى قول الأكثرين يكون مجازاً ، والمصنف وإن كان كلامه أولاً
يقتضي أن الاستثناء تخصيص ، حيث قسم المخصص المتصل إلى خمسة أقسام
لكن يحمل على أن ذلك على مذهب الأكثرين .

قال : (مسألة : شرط الاستثناء الاتصال لفظاً ، أو ما في حكمه ،
كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه .

| شرط
| الاستثناء
| اتصاله
| بالمستثنى

وعن ابن عباس : يصح وإن طال شهراً .
وقيل : يجوز بالنية كغيره ، وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه .
وقيل : / يصح في القرآن خاصة .

[٣٤٢/١]

لنا : لو صح ، لم يقل عليه السلام : «فليكفر عن يمينه» معنياً ؛ لأن
الاستثناء أسهل ، وكذلك جميع الإقرارات ، والطلاق ، والعتق .
وأيضاً : فإنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب .
قالوا : قال : «والله لأغزون قريش» ثم سكت ، وقال بعد : «إن
شاء الله» .

قلنا : يحمل على السكوت العارض ، لما تقدم .
قالوا : سأله اليهود عن لبث أهل الكهف ، فقال : «غداً أجيئكم» ،
فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ، ثم نزل ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ
غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ، فقال : «إن شاء الله» .
قلنا : يحمل على «أفعل إن شاء الله» ، وقول ابن عباس مؤول بما

(١) المنتهى (ص ١٢٣) .

تقدم ، أو بمعنى الأمور به) .

أقول : اشترطوا في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظاً ، أو ما هو في حكم الاتصال ، فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما ، مما لا يعد انفصلاً عرفاً ، وروي عن ابن عباس : يصح الاستثناء وإن طال الزمان شهراً^(١) .

وقيل : لا يجب الاتصال لفظاً ، بل يكفي الاتصال بالنية ويمين الحالف .

قال المصنف : كما في التخصيص بغير استثناء ، وهذا أحد الأقوال عندنا^(٢) .

قال ابن يونس^(٣) : وقد اختلف في «إلا» خاصة ، فقيل : تجزئ بها النية^(٤) ، كما تجزي في محاشاته امرأته إذا قال : «الحلال عليّ حرام» ونوى إلا امرأتي .

قال المصنف : وحمل مذهب ابن عباس على هذا القول ، لقربه من الصواب ، وليس ببعيد من كلام ابن عباس .

(١) روى هذا البيهقي في سننه ، كتاب الأيمان - باب الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه (٤٨/١٠) ، والحاكم في مستدركه في كتاب الأيمان (٣٠٣/٤) .

وقال الزركشي : «إن النقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه ليس بجيد ، ولو صح فهو محمول على أن السنة أن الحالف يقول : إن شاء الله» . انظر المعتمر (ص ١٦٣) .

(٢) وهو ظاهر كلام الباجي في إحكام الفصول . انظر إحكام الفصول (ص ١٨٤) .

(٣) ابن يونس هو كمال الدين أبو الفتح موسى بن يونس بن محمد الموصلي الشافعي ، كان يضرب به المثل بقرّة ذكائه ، واشتهر بعلمه بالفقه والأصول والمنطق والخلاف ، ورحل إليه الطلبة من كل مكان ، توفي سنة (٦٣٩هـ) . انظر وفيات الأعيان (٣١١/٥) ، سير أعلام النبلاء (٨٥/٢٣) ، ولم أقف على مذهب ابن يونس في كتب الأصول .

(٤) إحكام الفصول (ص ١٨٤) .

وقيل^(١) : يصح الانفصال في كتاب الله تعالى فقط ، بناء على أنه شيء واحد ، ولا معنى لهذا القول .

[أدلة الجمهور
على عدم
جواز تأخير
المستثنى]

احتج الجمهور بوجوه :
الأول : لو صح انفصال الاستثناء ، لما قال عليه السلام : «من حلف على يمين فرأى خيراً منها ، فليكفر عن يمينه ، وليفعل الذي هو خير»^(٢) ، أخرجه مسلم .

بيان اللزوم : أنه أوجب الكفارة عيناً ، فلو كان الاستثناء المنفصل جائزاً لما عين الكفارة طريقاً للخلاص عن اليمين ، بل كان يرشد إلى الاستثناء ، لأن الإرشاد إلى طريق أسهل أولى ، ولا أقل من أن يخيره في الاستثناء وفي الكفارة ، وكذلك جميع الإقرارات ، والطلاق ، والعتق ، كان ينبغي أن يستثنى منها ، نفيّاً لأحكامها بأسهل الطرق .

وهو باطل ؛ لأنه لو قال : «لفلان عليّ عشرة» ، وقال بعد شهر : «إلا ثلاثة» ، حكم عليه بعشرة ، وعُدّ لاغياً اتفاقاً .

قيل في تقريره : لو جاز الاستثناء بعد زمان لما ثبت إقرار ولا طلاق ولا عتق ، لعدم الجزم بثبوت شيء منها لجواز الاستثناء ، وهو بعيد من كلام المصنف ، مع أن الدليل الثالث يفيد هذا المعنى .

(١) انظر مذهب الجمهور في أحكام الفصول للباجي (ص ١٨٣) ، العدة لأبي يعلى (٢/٦٦٠) البرهان (١/٣٨٥) ، المعتمد (١/٢٤٢) ، المستصفى (٢/١٦٥) .

(٢) أخرجه مسلم ، عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : «من حلف على يمين فرأى عندها خيراً منها ، فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير» ، كتاب الأيمان - باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها (٣/١٢٧٢) .

وأيضاً : يؤدي إلى ألا يعلم صدق ولا كذب ؛ لجواز استثناء يرد عليه
فيعصره عن ظاهره إلى ما يصيره صادقاً ، وإن كان ظاهره كاذباً .

قيل على الأول : جاز أن يكون عدم الإرشاد لعلم النبي عليه السلام بعلم
الأمّة به ، لأنه لغوي ، فعرفهم الشرعي فقط ؛ لأنه بعث لتعريف الأحكام لا
لتعريف / اللغة .

[٣٤٣/١]

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه لو كان كذلك ، لم يكن مطلوباً ، وظاهر
الحديث أنه مطلوب ، لتوقف الإتيان بالخبر عليه .

قلت : ولا يصح العموم في الثالث ، إذ من الكلام ما لا يقبل الاستثناء ،
أو يعلم بأن يخبر أنه لا استثناء بعد كلامه هذا .

[أدلة كون

احتج الآخرون بوجوه :

الاستثناء

غير متصل]

الأول : قوله عليه السلام : «والله لأغزون قريشاً» ثم سكت ، ثم قال : غير متصل
«إن شاء الله» ، أخرجه أبو داود^(١) ، ولولا صحة الاستثناء بعد زمان ، لم
يأت به .

الجواب : أنه يحمل على السكوت العارض من تنفس أو سعال ، جمعاً
بينه وبين أدلتنا .

قلت : الأولى في الجواب : أنه قاله للتبرك لا لحل اليمين ؛ لأن في
الحديث : حلف واستثنى ، وحلف واستثنى ، وحلف وسكت ثم قال ، ولو

(١) أخرجه أبو داود ، عن عكرمة يرفعه ، قال : «والله لأغزون قريشاً» ، ثم قال : إن شاء الله ،
ثم قال : والله لأغزون قريشاً إن شاء الله ، ثم سكت ، ثم قال : والله لأغزون قريشاً إن شاء الله .
أبو داود ، كتاب الأيمان والنذور - باب الاستثناء في اليمين (٥٨٨/٣) ، وأخرجه ابن حبان ،
كتاب الأيمان والنذور - باب الاستثناء المنفصل ، وأخرجه البيهقي في سننه (٤٧/١٠) .

كان لسعال لما قال : وسكت ، ولو كان لتنفس لما أتى بثم .
لا يقال : هذا شرط والكلام في الاستثناء ، إذ لا فرق ؛ ولذلك سمى
العلماء ذلك بالاستثناء بالمشيئة .

قالوا : سأله اليهود عن مدة لبث أهل الكهف ، فقال : «غداً أجيئكم» ،
فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ، ثم نزل ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ
غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾^(١) ، فقال : «إن شاء الله» ، أخرجه ابن إسحاق في
السيرة^(٢) ، ولا كلام يعود إليه الاستثناء إلا قوله عليه السلام : «غداً أجيئكم» .
الجواب : لا نسلم عوده إلى «غداً أجيئكم» ؛ لجواز أن يكون المراد :
أفعل إن شاء الله ، أي أعلق كلما أذكر أي فاعل غداً بمشيئة الله ، أو راجع
إلى قوله : ﴿ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾^(٣) ، فقال : «إن شاء الله» ، أي
أذكر إن شاء الله .

قالوا ثالثاً : قال به ابن عباس وهو عربي عالم ، فيتبع^(٤) .

الجواب أولاً : أنه محجوج بما سبق ، أو قوله مؤول بما تقدم ، أي إذا
نواه ، أو يكون المراد الاستثناء المأمور به في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ
إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ، أي إذا أخره إلى شهر من قوله :
﴿ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴾ بحيث لم يقله معه ، ثم ذكر ذلك بعد شهر ، كان
متمثلاً لذلك الأمر .

[مناقشة أدلة
جواز كون
الاستثناء
منفصلاً]

(١) الكهف آية (٢٣) .

(٢) سيرة ابن هشام (١/٢٦٥-٢٧١) .

(٣) الكهف آية (٢٤) .

(٤) سبق أنكلام علي قول ابن عباس هذا رضي الله عنه . انظر (١٩٥) .

ولا يخفى فساد حمل الشراح هذا الكلام على أن الاستثناء المأمور - وهو الاستثناء بمشيئة الله - يجوز انفصاله ، والكلام في الاستثناء «بإلا» ، لأنه لا خلاف في الاستثناء بمشيئة الله أنه لا يجوز انفصاله لفظاً ، وإن اختلف في الاستثناء «بإلا» مطلقاً ، أو بالنية ؛ لأنه في المشيئة بالله رافع له من أصله ، ولذلك لم يختلفوا فيه ، والاستثناء «بإلا» نوع تخصيص ، فأطلق العام لإرادة الخاص .

[مذاهب
الأصوليين
في الاستثناء
المستغرق]

قال : (مسألة : الاستثناء المستغرق باطل باتفاق .

والأكثر على جواز المساوي والأكثر .

وقالت الحنابلة ، والقاضي أولاً : بمنعهما .

وبعضهم ، والقاضي ثانياً : بمنعه في الأكثر .

وقيل : إن كان العدد صريحاً .

لنا : « **إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ** »

والغاوون أكثر ، بدليل : « **وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ** » .

وأيضاً : « **كلكم جائع إلا من أطعمته** » .

وأيضاً : فقهاء الأمصار / على أنه لو قال : « **عندي عشرة إلا تسعة** » ، [٣٤٤/١]

لم يلزم إلا واحد ، ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة .

الأقل : مقتضى الدليل منعه .

وأجيب : بالمنع ، فلو سلم فالدليل متبع .

قالوا : « **عشرة إلا تسعة ونصف درهم وثلاث درهم** » ، مستقبح

ركيك .

وأجيب : بأن استقباحه لا يمنع صحته ، كعشرة إلا دانقاً ، ودانقاً إلى عشرين) .

أقول : الاستثناء المستغرق باطل ، وحكى المصنف الاتفاق على ذلك^(١) . وذكر اللخمي^(٢) في كتاب الأيمان بالطلاق خلافه ، قال : الاستثناء يصح فيما كانت النية فيه قبل انعقاد اليمين ، فإن جاء مستفتياً صح استثناء الجميع ، فلو قال : « طالق واحدة إلا واحدة » لم يلزمه شيء ، ويختلف إذا كانت عليه بينة ؛ لأن قبحة يصيره في معنى من أتى بما لا يشبهه ، يعني فيحمل على أنه ندم ، ولا يصدق في أنه رفع وحل .

وأما استثناء الأكثر ، فالأكثر على جوازه^(٣) .

وقالت الحنابلة ، والقاضي^(٤) : لا يجوز استثناء المساوي .

وقال بعض الأصوليين ، وبعض الفقهاء منا ، والقاضي : يمنع استثناء الأكثر فقط^(٥) ، وقال ابن الماجشون^(٦) منا : يمنع استثناء عقد ، كمائة إلا

(١) انظر مذهب الأصوليين في المعتمد (٢٤٤/١) ، إحكام الفصول (ص١٨٧) ، التلخيص (٥٣٨/٢) ، البرهان (٣٩٦/١) ، العدة (٦٦٦/٢) ، المستصفى (١٧٢/٢) ، كشف الأسرار للبخاري (١٢٢/٣) .

(٢) مذهبه المذكور لم أقف عليه .

(٣) انظر المصادر السابقة .

(٤) انظر رأي القاضي في التلخيص (٦٢٢/٢) ، إحكام الفصول (ص١٨٧) ، ومذهب الحنابلة في العدة (٦٦٦/٢) .

(٥) هو مذهب عبد الملك بن الماجشون ، وابن خويزمنداد وغيره . انظر إحكام الفصول للبايجي (ص١٨٧) .

(٦) ابن الماجشون : عبد الملك بن عبد العزيز الماجشون ، من أعلام مذهب الإمام مالك ومن

عشرة ، ويجوز إلا خمسة ، وقال بعضهم : إن كان العدد صريحاً امتنع استثناء الأكثر ، كآلف إلا سبعمائة ، وإلا جاز ، كعبيدي أحرار إلا أحرار الصقالبة^(١) ، وهم أكثر ، ومال إليه اللخمي منا .

احتج الأكثرون بوجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾^(٢) و «من» هنا للبيان ، لأن الغاوين كلهم متبعوه ؛ فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم ، بدليل : ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾^(٣) ، دلّ على أن الأكثر ليس بمؤمن ، وكل من ليس بمؤمن غاو ، ينتج : الأكثر غاو .

قلت : العباد يشمل الملائكة ، بدليل : ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾^(٤) ، فلا يلزم من كون أكثر الناس غاويّاً أن يكون أكثر العباد غاويّاً ، مع أنه لا ينهض على من يمنع إذا كان العدد صريحاً .

الثاني : قوله عليه السلام : «كلكم جائع إلا من أطعمته ، فاستطعموني أطعمكم»^(٥) ، أخرجه مسلم ، معناه إلا من أشبعته ، والذين أشبعهم أكثر .

متقدمه ، وكان والده من أصحاب مالك رحمه الله ، وإليه انتهت رئاسة المذهب في عصره ، توفي سنة (٢١٢هـ) . الديباج (ص ١٥٣) ، وفيات الأعيان (٣/١٦٦) .

(١) الصقالبة هم ولد صقلب بن نبط . انظر لب اللباب في تحرير الأنساب للسيوطي (٢/٧٢) .

(٢) الحجر آية (٤٢) .

(٣) يوسف آية (١٠٣) .

(٤) الأنبياء آية (٢٧) .

(٥) رواه مسلم عن أبي ذر ، من حديث قدسي طويل ، كتاب البر والصلة - باب تحريم الظلم

(٤/١٩٩٤) .

ولا ينهض أيضاً على من قال : إن كان العدد صريحاً .

الثالث : أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال : «عليّ عشرة إلا تسعة» ، لم يلزمه إلا واحد^(١) ، ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل ، لامتنع الاتفاق عليه عادة .

ولا يصح هذا الاتفاق ؛ لأن ابن الماجشون من فقهاء الأمصار ، وقد تقدم مذهبه ، وجماعة من أصحابنا ذهبوا إلى أنه إذا قال : «أنت طالق ثلاثاً إلا [٣٤٥/أ] اثنتين» ، أن الثلاثة / تلزمه^(٢) ، قال اللخمي : وكذلك في الإقرار .

احتج الأقلون بوجهين :

الأول : مقتضى الدليل منع الاستثناء لأنه إنكار بعد إقرار ، خالفناه في الأقل ؛ لأنه في معرض الذهول ، فقد يكون نسي أنه قضاه ذلك ثم تذكر عند اليمين ، فلو لم يصح لتضرر ، بخلاف الكثير إذ لا يذهل عنه غالباً ، فيبقى فيه على وفق الدليل .

الجواب : لا نسلم أن مقتضى الدليل منعه ، وليس إنكاراً بعد إقرار ؛ لأنه جملة واحدة ، لما مرّ أنه إسناد بعد إخراج فليس فيه حكمان مختلفان .

مناقشة أدلة
جواز استثناء
الأكثر

(١) اتفق الفقهاء على أنه إذا أقرّ بشيء واستثنى منه ، كان مقراً بالباقي بعد الاستثناء ، وذلك إذا كان الاستثناء القليل من الكثير ، واختلفوا في صحة استثناء الكثير من القليل . انظر المبسوط (١٧/١٩١) ، مجمع الضمانات (ص ٣٧١) ، مغني المحتاج (٢/٢٥٧) ، المغني (٥/٣٥١) ، تبصرة الحكام (٢/٥٥٥) ، كشاف القناع (٥/٢٦٩-٢٧٠) ، الشرح الكبير للدردير (٣/٤١٠) .

(٢) الاستثناء عند المالكية جائز ، واختلفوا فيما إذا كان الاستثناء للأكثر ، فمنعه الإمام مالك رحمه الله ، وأجازته أصحابه ، ومنع مالك رحمه الله الاستثناء في الطلاق مطلقاً ، أما إذا قال : «أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين» ، فالأغلب على لزوم الثلاث . انظر بداية المتهجد (٢/٥٩-٦١) ، شرح الزرقاني (٣/١٠٣) ، مواهب الجليل (٥/٢٣١) ، المدونة (٣/١٦) .

ولو سلم أنه على خلاف الدليل ، لكن خلاف الأصل يتبع إذا دلّ الدليل عليه ، والأدلة السابقة دلت عليه فتبع ، إذ الخاص مقدم على العام عند التعارض .

الثاني : لو قال : «عليّ عشرة إلا تسعة دراهم ونصف درهم وثلاث دراهم» ، كان مستقبحاً ركيكاً ، وليس إلا لأجل استثناء الأكثر ، فدلّ على عدم جوازه .

الجواب : أن استقباحه لا يستلزم عدم صحته ، كما لو قال : «عليّ عشرة إلا دانقاً ، ودانقاً إلى عشرين دانقاً» ، فإنه مستقبح ، مع أن المجموع ثلث عشرة ، واستقباحه لكونه ترك الاختصار ، بأن يقول : «إلا عشرين دانقاً» ، ومع ذلك فإنه تسقط عنه عشرون دانقاً اتفاقاً .

وفي الاتفاق نظر ، وأيضاً : الفرق بأن الأقل في معرض النسيان .

[مذاهب
العلماء في
الاستثناء إذا
تعقب جملاً]

قال : (مسألة : الاستثناء بعد جمل بالواو ، قالت الشافعية : للجميع .
والحنفية : للأخير .

والغزالي والقاضي : بالوقف .

والشريف : بالاشتراك .

أبو الحسين : إن تبين الإضراب عن الأول فللأخير ، مثل أن يختلف نوعاً أو اسماً ، وليس الثاني ضميراً ، أو حكماً غير مشتركين في غرض ، وإلا ففي الجميع .

والمختار : إن ظهر الانقطاع فللأخيرة ، والاتصال فللجميع ، وإلا فالوقف .

أقول : الاستثناء إذا تعقب جملاً معطوفة بالواو ، فعن مالك والشافعي :
 أنه يعود إلى الجميع^(١) ، وعن أبي حنيفة : أنه يعود إلى الأخيرة^(٢) .
 وحكى المصنف عن القاضي والغزالي : الوقف^(٣) .
 وكذلك حكى الآمدي^(٤) ، وفي المستصفي أنه اختار مذهب الشافعي^(٥)
 ولم يقل بما قال القاضي .
 والوقف على معنى لا [ندرى]^(٦) أهو ظاهر في العود إلى الجميع ، أم
 هو في العود إلى الأخيرة ؟ .
 وقال المرتضى^(٧) من الشيعة : إنه مشترك فيتوقف إلى ظهور القرينة .

(١) انظر مذهب مالك في مقدمة ابن القصار (ص ١٧) ، وإحكام الفصول (ص ١٨٨) ، المدونة (١٥٨/٥) ، ونص الشافعي في الأم على أن الاستثناء المتعقب جملاً معطوفة فإنه يعود على الجميع ، وقال : «إن القاذف إذا تاب بعد الحدّ تقبل توبته وشهادته ، بمقتضى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأَلَيْكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾» . انظر الأم (٩٠/٧) .
 (٢) وهو مذهب المتقدمين منهم ، كالكرخي والخصاص ، أما المتأخرون منهم فهم على مذهب الجمهور . انظر أصول الخصاص (٢٦٦/١) ، كشف الأسرار (١٣٢/٣) ، أصول السرخسي (٢٧٥/١) .
 (٣) صرح في التلخيص أن مذهب القاضي الوقف (٥٤٣/٢) ، وانظر مذهب الغزالي في المستصفي (١٧٨/٢) ، المنحول (ص ١٦٠) .
 (٤) أي أن مذهب الآمدي الوقف . انظر الإحكام (٣٠١/٢) .
 (٥) سبق ذكر مذهب الغزالي أنه الوقف ، ولا يوجد في المستصفي أنه على مذهب الشافعي ، والله أعلم .

(٦) في نسخة (أ) : نذكي ، ولعل الصواب ما أثبتته ، والله أعلم .
 (٧) المرتضى هو : علي بن الحسين بن موسى بن محمد الكاظم الشريف المرتضى ، فقيه أصولي ومتكلم شيعي ، وله مشاركة في الأدب ، وولي نقابة الطالبين ، له : «الدخيرة في أصول الفقه» ،

وهذان موافقان للحنفية في الحكم - وإن خالفا في المآخذ - لأنه يرجع إلى الأخيرة ، فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها - كما يقول الحنفية - لكن الحنفية لظهور عدم تناوله ، والآخران لعدم ظهور تناوله .
وقال عبد الجبار وأبو الحسين^(١) : إن تبين الإضراب عن الجملة الأولى فلاستثناء إلى الأخيرة ، وإلا فهو راجع إلى الجميع .

وظهور الإضراب بوجوه ثلاثة :

الأول : بأن يختلفا نوعاً وليس الثاني ضمير الأول ، مثل : «أكرم بني تميم والنحاة هم العراقيون إلا البغاددة» .

الثاني : أن يختلفا اسماً وليس الثاني ضمير الأول ، مثل : «أكرم بني تميم وأكرم ربيعة إلا الطوال» .

الثالث : / أن يختلفا حكماً فقط مع الاتحاد نوعاً والاشتراك اسماً ، لكن [٣٤٦/١]

الجملتان غير مشتركتين في غرض ، كما لو قال : «سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال» ، وإن لم يتبين الإضراب ، عاد إلى الجميع ، بأن يختلفا حكماً ، وإن كان الجملتان مشتركتين في غرض ، مثل : «أكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال» للاشتراك في غرض التعظيم .

وكذا بأن يختلفا نوعاً إلا أن الثاني ضمير الأول ، كآية القذف ؛ لأنها أمر ونهي وخبر .

و «ديوان شعر» ، و «نهج البلاغة» ، توفي ببغداد سنة (٣٥٥هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (٥٨٨/١٧) ، وفيات الأعيان (٣١٣/٣) ، شذرات الذهب (٢٥٦/٣) .

(١) انظر المعتمد (٢٤٥/١) .

وفيهما أيضاً الاختلاف في الحكم ، لكن اشتركت في غرض الانتقام ،
هكذا فهم الآمدي من مذهب أبي الحسين ، وجعل الآية يعود الاستثناء فيها
على مذهبه إلى الجميع^(١) .

وفهم الإمام من مذهب أبي الحسين أنهما إذا اختلفتا حكماً مطلقاً
اختص بالآخرة ، وجعل الآية على مذهب أبي الحسين يعود الاستثناء فيها إلى
الأخيرة^(٢) .

وكذا لو اتحدتا نوعاً واختلفتا حكماً واسم الأول مضمرة في الثانية ، مثل
: «أكرم بني تميم واستأجرهم إلا الطوال» ، هكذا صرح به الآمدي ، وهذا
وإن كان اختلفتا حكماً غير مشتركين في غرض وليس الثاني ضمير الأول ؛
فيكون معنى كلام المصنف : غير مشتركين في غرض والثاني ضمير الأول .

وقال الغزالي : لا تصلح آية القذف مثلاً للمسألة ؛ لأنه حكم تبين
بالأمور الثلاثة ، فهي أحكام بجملة واحدة ، قال : والمثال «وقفت داري على
العلماء والقراء والصوفية إلا أن يفسق أحدهم»^(٣) .

واختار الآمدي والمصنف ما هو في الحقيقة راجع إلى مذهب القاضي^(٤) ؛
لأن القائل به إنما يقول ذلك عند عدم القرينة .

واحتج عليه في المنتهى : بأن الاتصال يجعلها كالواحدة ، والانفصال
يجعلها كالأجانب ، والإشكال يوجب الشك .

(١) الإحكام (٣٠١/٢) .

(٢) المحصول (٦٧/٣) .

(٣) لم أفهم على كلام الغزالي هذا ، ولعل الشارح نقله بالمعنى . انظر المستصفي (١٧٨/٢) .

(٤) وهو الوقف . انظر الإحكام (٣٠٢/٢) ، المنتهى (ص ١٢٣) .

أدلة القائلين
بعودة
الاستثناء إلى
الجميع

قال : (الشافعية : العطف يصير المتعدد كالمفرد .

أجيب : بأن ذلك في المفردات .

قالوا : لو قال : «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله» ؛

عاد إلى الجميع .

أجيب : بأنه شرط ، فإن ألحق بقياس .

ولو سلم : فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه .

ولو سلم : فلقرينة الاتصال ، وهي اليمين على الجميع .

قالوا : لو كرر لكان مستهجناً .

قلنا : عند قرينة الاتصال .

ولو سلم ، فللطول ، مع إمكان إلا كذا من الجميع .

قالوا : صالح ، فالبعض تحكم كالعام .

قلنا : صلاحيته لا توجب ظهوره فيه ، كالجمع المنكر .

قالوا : لو قال : «عليّ خمسة ، وخمسة إلا ستة» ، عاد إلى الجميع .

قلنا : مفردات .

وأيضاً : الاستقامة) .

أقول : احتج القائل^(١) بعود الاستثناء إلى جميع الجمل بوجوه خمسة :

الأول : أن العطف يصير المتعدد كالمفرد ؛ فلا فرق بين قولنا : «اضرب

الذين سرقوا وزنوا وقتلوا إلا من تاب» ، وبين : «اضرب الذين هم سراق

(١) وهم الجمهور ما عدا الحنفية رحمهم الله . انظر الرهان (١/٣٨٨) ، التنصرة (ص١٧٢) ،

إحكام الفصول (ص١٨٨) ، المستصفي (٢/١٧٤) ، العدة (٢/٦٧٨) ، المعتمد (١/٢٤٥) .

وزناة وقتلة ، إلا من تاب» .

الجواب : أن ذلك في عطف المفردات وأما في الجمل فمحل النزاع ، فإن قولنا : «ضرب بني تميم ، وقتل مضر ، وبكر شجعان» ليست كالمفرد قطعاً .
[٣٤٧/١] **الثاني :** لو قال : «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت / إن شاء الله» عاد إلى الجميع .

الجواب : أنه شرط لا استثناء ، ولا نزاع في الشرط ، وإطلاق الاستثناء عليه مجاز ، فإن ألحق به فقياس في اللغة ، وقد أبطلناه .
ولو سلم صحته فالفرق أن الشرط - وإن تأخر لفظاً - فهو مقدم تقديراً . وفيه نظر ؛ لأنه مقدر تقديمه على ما يرجع إليه ، ولو سلم عدم تقديره مقدماً ، أو سلم أنه استثناء ، فهو إنما يرجع إلى الجميع ، للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهي اليمين عليها ونحن نقول به ، إنما الكلام فيما لا قرينة فيه .
الثالث : لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الأخرى ، فقال : «اضرب من سرق إلا زيداً ، ومن زنى إلا زيداً ، ومن قتل إلا زيداً» كان مستهجنأ ، ولولا أن المذكور بعدها يعود إلى الجميع - فكان مغنياً عن التكرار - لما استهجن .

الجواب : إنما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة ، أما عند عدمها فلا ، لما فيها من الطول مع إمكان عدمه ، بأن يقول بعد الجمل : إلا كذا من الجميع ، فيصير يعود إلى الجميع .

الرابع : وهو صالح للعود إلى الجميع ، فالقول بالعود إلى البعض تحكم ، كما في العام .

الجواب : أن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه ، كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ، والعام لا يصح القياس عليه لأنه حقيقة في الكل بخلاف الاستثناء .

فإن قال : ليس الدليل مجرد الصلاحية للكل ، بل مع تعذر الحمل على البعض للتحكم في أي بعض ، ولا كذلك في الجمع المنكر ، فإنه لا يتعذر الحمل على مسمى جمع .

قلنا : لا تحكم ؛ لأن عوده إلى الأقرب أرجح بالاستقراء ، كباب التنازع وغيره .

الخامس : لو قال : «عليّ خمسة ، وخمسة إلا ستة» ، عاد إلى الكل اتفاقاً ، فكذا في غيره دفعاً للاشتراك والمجاز .

الجواب أولاً : أنه غير محل النزاع ؛ لأن كلامنا في الجمل ، وهذه مفردات .

وثانياً : أنه إنما يرجع إلى الجميع ليستقيم ، إذ لو رجع إلى الأخيرة كان مستغرقاً .

وأيضاً : مدعاكم الرجوع إلى كل واحدة لا إلى المجموع من حيث هو ، والنزاع فيما يصلح للجميع وللأخيرة ، وليس هذا منه .

قال : (المخصص : آية القذف لم ترجع إلى الجمل اتفاقاً .

قلنا : الدليل وهو حق الآدمي ، ولذلك عاد إلى غيره .

قالوا : «عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين» للأخير .

قلنا : أين العطف .

[أدلة القائلين
بعودة
الاستثناء إلى
الأخير فقط]

وأيضاً : مفردات .

وأيضاً : للتعذر فكان الأقرب أولى ، ولو تعذر ، تعين الأول ، مثل :
«عليّ عشرة إلا اثنين» .

قالوا : الثانية حائلة ، كالسكوت .

قلنا : لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة .

قالوا : حكم الأولى يقين ، والرفع مشكوك .

قلنا : لا يقين مع الجواز للجميع .

وأيضاً : فالأخيرة كذلك ، للجواز بدليل .

[٣٤٨/١] / قالوا : إنما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالأقل ، وما يليه هو المحقق .

قلنا : يجوز أن يكون وضعه للجميع ، كما لو قام دليل القائل

بالاشتراك حسن الاستفهام .

قلنا : للجهل بحقيقته ، أو لرفع الاحتمال .

قالوا : صح الإطلاق ، والأصل الحقيقة .

قلنا : والأصل عدم الاشتراك .

أقول : احتج القائلون بأن الاستثناء إذا تعقب جملاً معطوفة بالواو اختص

بالأخيرة ، بوجوه خمسة :

الأول : لو رجع إلى الجميع لرجع في آية القذف ، فكان يجب أن يسقط

الحدّ بالتوبة ، ولا يسقط اتفاقاً^(١) .

الجواب لا يلزم من ظهوره فيه الحمل عليه دائماً ، لجواز مخالفة الظاهر

(١) انظر كشف الأسرار (١٣٢/٣) ، أصول السرخسي (٢٧٥/١) .

للدليل وهو هنا حق الآدمي ، ولا يسقط بالتوبة ، ولأجل ظهوره في الجميع وخولف به في الجلد عاد إلى غيره من ردّ الشهادة والتفسيق اتفاقاً ، ولو اختص بالأخير لما كان كذلك .

قلت : وللخصم منع الاتفاق لثبوت الخلاف ، ومنع عوده إلى الثانية لمخالفة أبي حنيفة^(١) .

الثاني : لو قال : «عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنتين» عاد إلى الأخيرة ، وتلزمه ثمانية ، فقدروا استثناء الاثنتين من الأربعة ، فوجب ذلك في غيره دفعاً للاشتراك والمجاز .

الجواب : أن النزاع في العطف بالواو ، وليس ما ذكرتم منه .

وثانياً : الكلام في الجمل ، وهذه مفردات .

وثالثاً : أنه يتعذر عوده هنا إلى الجميع ، وإلا كان الاثنان مثبتاً منفياً ، وكان لغواً أيضاً ، إذ تلزم معه الستة كما تلزم دونه ، إذ لا فرق بين أن يستثني منه أربعة ، وبين أن يستثني منه أربعة إلا اثنتين واثنتين .

وكذا جعلهما الآمدي وجهين^(٢) : التعذر للتناقض ، واللغو .

لا يقال : لا نسلم أن الاستثناء من النفي إثبات ، حتى تكون مثبتة

منفية .

لأننا نقول : هذا المنع يبطل استدلالكم ، حيث جعلتموه للأخيرة فقط ،

(١) يرى الحنفية أن الاستثناء في الآية يعود فقط على الفسق وليس الشهادة ، فإذا قذف وتاب يزول عنه الفسق وترد شهادته . انظر المصادر السابقة ، مجمع الأنهر (١٩٦/٢) .

(٢) الإحكام (٣٠٥/٢) .

وإذا تعذر العود إلى الجميع ، تردد بين الأولى والأخيرة ، فجعله للأخيرة أولى لأنه أقرب ، ولو تعذر عود إلى الأخيرة ، تعين عوده إلى الأولى ، نحو : «عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين» ، فيكون المقرّ به ستة .

الثالث : أن الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة الأولى ، فكان مانعاً من تعلق الاستثناء بها كالكسوت .

الجواب : منع كونها حائلة ، وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة ، وأنه ممنوع .

الرابع : حكم الأولى بكاملها متيقن ، ورفع برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه ، لجواز كونه للأخيرة ، والشك لا يعارض اليقين .

الجواب : لا نسلم أن حكم الأولى متيقن ؛ إذ لا يقين مع جواز كون الاستثناء إلى الجميع .

وثانياً : يلزم في الأخيرة ؛ لأن حكمها ثابت بيقين ، والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء إلى الأولى بدليل يدل عليه .

قيل على الجواب الثاني : المانع بالنسبة إلى الأخيرة متحقق ، إذ الاستثناء لا بد له من جملة يعود إليها ، والأخيرة متعينة لقربها ، فلا يكون حكمها يقيناً .

[٣٤٨/١] ثم ما ذكر المصنف يدفع هذا الإيراد ، وهو قوله / : (للجواز بدليل)

لأنه - مع دلالاته - دليل يصرف الاستثناء إلى الأولى ، فكيف يتعلق بالثانية ؟ . قلت : أرجحية العود إلى الثانية عند عدم الدليل لا يدل على الأرجحية دائماً ؛ لأنه على تقدير دليل يدل على عوده إلى الأولى فقط ، يكون حكم

الثانية يقيناً على ذلك التقدير ، والذي يمنع تعلق الاستثناء بالثانية ثبوت الدليل لا جوازه .

الخامس : إنما يرجع الاستثناء إلى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله ، وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ، ويكفي في ذلك العود إلى جملة واحدة ، ثم الأخيرة هي المتحققة ، سواء قلنا : يعود إليها فقط ، أو قلنا : يعود إلى الجميع ، فيحمل عليه ويترك ما لم يتحقق .

الجواب : لا نسلم اندفاع الحاجة بعوده إلى الأخيرة ، لجواز أن يكون وضع للعود إلى الجميع ، فلا تندفع الحاجة بالعود إلى الأخيرة ، كما لو قام دليل على عوده إلى الجميع .

قلت : لقائل أن يقول : تخصيص الجمل تكثير للمجاز ؛ فتقليله أولى .
وأيضاً : إثبات المجاز بالاحتمال .

احتج القائل بأنه مشترك^(١) : بأن حسن الاستفهام عن أيهما المراد ، [أدلة القائلين بالاشتراك]

هل عاد إلى الجميع أو إلى الأخيرة دليل أنه مشترك ، وإلا لما حسن الاستفهام .

الجواب : لا نسلم أن الاستفهام يدل على الاشتراك ، لجواز أن يكون علم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، ولا يعلم المدلول الحقيقي .
سلمنا أنه يعلمه ، لكن لرفع الاحتمال ؛ لأنه ليس بنص ظاهر مع قيام احتمال الآخر ، فيندفع بالتصريح .

(١) وهو قول الشريف المرتضى علي بن الحسين . انظر الإحكام (٣٠١/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٤٩) .

قالوا ثانياً : صح إطلاق الاستثناء مع إرادة العود إلى الجميع وإلى الأخيرة فقط ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فكان حقيقة لهما ويلزم الاشتراك .

الجواب : الأصل عدم الاشتراك ، وقد تقدم أن المجاز خير منه .
قال : (مسألة : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس ، خلافاً للحنفية .
لنا : النقل عن أئمة اللغة .

وأيضاً : لو لم يكن ، لم يكن «لا إله إلا الله» توحيداً .
قالوا : لو كان للزم من «لا علم إلا بحياة» ، و «لا صلاة إلا بطهور»
ثبوت العلم والصلاة بمجردهما .

قلنا : ليس مخرجاً من العلم والصلاة ، فإن اختار تقدير ألا صلاة بطهور أطرد ، وإن اختار تقديرأ ألا صلاة تثبت بوجه إلا بذلك ، فلا بد من الشرط المشروط ، وإنما الإشكال في المنفي الأعم في مثله ، وفي مثل :
«ما زيد إلا قائم» ، إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات .

وأجيب أحدهما : أن الغرض المبالغة بذلك .
والثاني : أنه أكدها ، والقول بأنه منقطع بعيد ؛ لأنه مفرغ ، وكل مفرغ متصل ، لأنه من تمامه) .

أقول : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس .
وحكى المصنف عن الحنفية : أن الاستثناء من المنفي لا يكون إثباتاً^(١) .

(١) عامة كتب الحنفية تقرر مذهب الحنفية بما يوافق الجمهور ، لا كما قال المصنف ، وبذلك نجد الذناح نسب إليهم هذا المذهب بصيغة التمريض ، وسيأتي في كلام الشارح بعد قليل ما يؤيد ذلك ، وقد أشار في تيسير التحرير إلى أن جمهور الحنفية يوافقون الجمهور ، وهذا تنبيه منه إلى وجود خلاف عند الحنفية في هذه المسألة . انظر كشف الأسرار للبخاري (١٢٦/٣) ، أصول

إحجة
القائلين أن
الاستثناء من
الإثبات نفي
وبالعكس

لنا : النقل عن أئمة العربية أنه كذلك ، وهو المعتمد في مدلولات الألفاظ^(١) ، وأيضاً : لو لم يكن كذلك ؛ لم يكن «لا إله إلا الله» يتم به التوحيد ، واللازم باطل إجماعاً ، بيان اللزوم ، أنه إنما يتم بإثبات الألوهية لله ونفيها عما سواه ، والمفروض أنه لا يفيد / الإثبات لها وإنما يفيد النفي فقط ، [٣٥٠/١] معتقده ، ولما علم بها إسلامه .

واعلم أن الحنفية إنما خالفوا في أنه موضوع لذلك لا في الدلالة ، وإلا فقد قال صاحب البديع^(٢) منهم : الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ، فهو بيان معنوي أن المستثنى لم يكن مراداً ، واستخراج صوري ، وليس إخراجاً للبعض عما دلّ عليه صدر الجملة بالمعارضة حتى يكون تخصيصاً ، فمعنى عشرة إلا ثلاثة : سبعة ، وعند الشافعية : إلا ثلاثة ، فإنها ليست [علي] ^(٣) ، والجمع أن يجعل استخراجاً وتكلماً بالباقي بوضعه ، ونفياً وإثباتاً بإشارته .
وتحقيقه : أن الاستثناء كالغاية من الصدر ، لكونه بياناً أنه ليس بمراد منه ، وبالغاية ينتهي الحكم السابق إلى خلافه ، فيجب إثبات الغاية ليقم

السرخسي (٤١/٢) ، التيسير والتحرير (٢٩٤/١) ، فتح الغفار (١٢٤/٢) .

(١) انظر الاستغناء في أحكام الاستثناء (ص ٤٩٥) ، شرح قطر الندى (ص ٢٤٤) .

(٢) صاحب البديع ، نسبة إلى كتاب مشهور في أصول الفقه ، وهو لأحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي ، من أعلام المذهب الحنفي ، له مصنفات في الفقه والأصول في غاية التحقيق والتدقيق تشهد له ، منها في الأصول : «بديع النظام» ، توفي سنة (٦٩٤هـ) . الدرر البهية (ص ٢٦) ، الجواهر المضية (٨٠/١) .

(٣) هنا كلمة لم أمكن من قراءتها ، وهكذا رسمها في جميع النسخ .

الصدر ، لكن لما لم يكن المقصود إلا الصدر ، جعل إثبات الثاني إشارة ، وكذلك اختير في كلمة التوحيد لكون المقصود نفي الإلهية عن غير الله نفيًا ينتهي بإثباتها فيه - تعالى - .

احتج الحنفية^(١) : بأنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً ، لزم من : «لا علم إلا بحياة» ثبوت العلم بمجرد الحياة ، ومن : «لا صلاة إلا بطهور»^(٢) ثبوت الصلاة بمجرد الطهور ، وهو باطل اتفاقاً .

الجواب : أن قولنا : إلا بحياة ، وإلا بطهور ، ليس إخراجاً للحياة من العلم والطهور من الصلاة ، فيشبان بثبوتهما ، إذ لم نقل : لا صلاة إلا الطهور ، ولا علم إلا الحياة ، بل قلنا : بحياة ، وبطهور ، فلا بد من تقدير متعلق وهو المستثنى في الحقيقة ، وهو إما صلاة بطهور تستثنى من حاصله خيراً للصلاة ، فيكون التقدير : لا صلاة حاصله إلا صلاة بطهور ، وإما وجه من الوجوه التي تقع عليها الصلاة ، يستثنى من تثبت بوجه خيراً له ؛ فيكون التقدير : لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه إلا باقترانها بالطهور .

فإن اختار التقدير الأول اطرده ، إذ كل صلاة بطهور حاصله قطعاً ، ولا يلزم صحتها .

(١) انظر تيسير التحرير (١/٢٩٥) ، فواتح الرحموت (١/٣٢٨) ، فتح الغفار (٢/١٢٦) .
(٢) قال ابن كثير : «لم يثبت في الكتب الستة بهذا اللفظ» ، والثابت : «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» . أخرجه أبو داود ، عن أبي هريرة رضي الله عنه ، كتاب الطهارة - باب في التسمية على الوضوء (١/٧٥) ، وتحفة الطالب (ص٣٠٧) ، وفي لفظ عند البخاري ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، قال رسول الله ﷺ : «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» ، كتاب الوضوء - باب لا تقبل صلاة بغير طهور (١/٤٣) .

وإن اختار في تقديره : لا صلاة تثبت بوجه إلا بطهور ، فإنها إنما تثبت بهذا الوجه ولا تخلوا عنه ، كقولك : « كتبت بالقلم » ، فإنه لا يقتضي علية القلم باستقلاله للكتابة ، بل كونه آلة لا تحصل إلا به ، فهو صريح بأن الطهور شرط ، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوماً كلياً يحصل بمجرد ، بل يحصل بحصوله في الجملة ، والأمر كذلك هنا ، فاندفع الإشكال في الإثبات ، وإنما الإشكال في مثل هذا التركيب في المنفي الأعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ ، وهو ألا تكون الصلاة بلا طهور صلاة ، وألا صفة للصلاة من الصفات المعتبرة من استقبال وستر العورة وغيرهما إلا صفة الطهارة ، وكذلك في قولنا : « ما زيد إلا عالم » ، فإنه يلزم ألا يكون إنساناً ولا موجوداً إلى غير ذلك ، والضمير في مثله / يعود إلى المثال الأخير فقط ، إذ عند نفي [٣٥١/١] الحياة ، لا يبقى للعلم من الصفات المعتبرة في كونه علماً ، لانتفاء العلم بانتفاء الحياة .

[مناقشة]

[أدلة الحنفية]

الجواب بأمرين :

أحدهما : المبالغة في تحقيق العلم لزيد ، وكأن قائلًا قال : « ما زيد عالماً » فقال : « ما زيد إلا عالماً » ، نفيًا لما توهمه المخاطب من نفي العلم ، وأهل البيان يجعلونه نفيًا للصفة المناقضة للصفة المستثناة .

والآخر : أن ذلك أكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة إليه غير معتبر . واعلم أن هذا الإشكال على الحنفية أيضاً ، وقد قيل : إن هذا الاستثناء منقطع ، إذ لم يدخل العلم في الحياة ، والطهور في الصلاة ؛ فلا إخراج حقيقة ، قال المصنف : وهو بعيد لأنه مفرغ ، وكل استثناء مفرغ متصل ،

لأنه من تمام الأول ، فيقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا .

قال : (التخصيص بالشرط .

الغزالي : الشرط مما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده .

وأورد : أنه دور ، وعلى طرده : جزء السبب .

وقيل : ما يقف تأثير المؤثر عليه .

وأورد على عكسه : الحياة في العلم القديم .

والأولى : ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية .

وهو عقلي كالحياة للعلم ، وشرعي كالطهارة للصلاة ، ولغوي :

«أنت طالق إن دخلت الدار» .

وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه ، فلذلك يخرج به

ما لولاه لدخل لغة ، مثل : «أكرم بني تميم إن دخلوا» ، فيقصره الشرط

على الداخلين ، وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل ، فهذه

ثلاثة كل منها مع الجزاء كذلك ، فتكون تسعة ، والشرط كالأستثناء في

الاتصال وفي تعقبه الجمل .

وعن أبي حنيفة : الجميع ، ففرق .

وقولهم في مثل : «أكرمك إن دخلت» ما تقدم خبر ، والجزاء محدود

مراعاة لتقدمه ، كالأستفهام والقسم .

فإن عنوا ليس بجزاء في اللفظ ، فمسلم .

وإن عنوا : إلا في المعنى فعناد .

والحق : أنه لما كان جملة ، روعيت الشائبتان) .

أقول : لما فرغ من الاستثناء ، شرع في المخصص الثاني من المخصصات المتصلة ، وهو الشرط .

وعرّفه الغزالي : بأنه ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده^(١) .

وأورد عليه : أنه دور ، لأنه أخذ في تعريف الشرط المشروط ، وهو مشتق منه ، فيتوقف تعلقه على تعلقه .

وثانياً : أنه غير مطرد ؛ لأن جزء السبب كذلك .

وقد يجاب عن الثاني : بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر ، ولا يندفع الدور بأن يقال : المأخوذ في التعريف هو اللغوي والمعرف الاصطلاحي ؛ لأن المعرف أعم من الشرعي والعقلي واللغوي ، ولذلك قسمه إليها .

وعرّفه قوم : بأنه ما يقف تأثير المؤثر عليه ، ويفهم منه أنه لا يتوقف ذات المؤثر عليه ، فيخرج جزء السبب .

واعترض : بأنه غير منعكس ، لأن الحياة شرط / في العلم القديم ولا [٣٥٢/١] يتصور تأثير ومؤثراً ، إذ المحوج إلى المؤثر هو الحدوث .

ومنه يعلم فساد قول من قال : القدرة مؤثرة ويتوقف تأثيرها على الحياة .
لأننا نقول : ذاته تعالى كافية في تأثير قدرته ، وإن كانت ذاته لا تنفك عن الحياة .

ولما بطل التعريفان .

(١) المستصفي (٢/١٨١) .

عرّفه المصنف : بأنه ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية ،
فيخرج السبب وجزأؤه ، وفيه تعريف بالمساوي [في الخفاء]^(١) لأن الفرق
بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما .

قلت : ولا ينعكس ؛ لأن اللازم من نفيه نفي الملزوم على غير جهة
السببية ؛ لأن السبب : وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه
معرفاً للحكم الشرعي .

ثم اعلم أن الشرط ينقسم إلى : عقلي ، وشرعي ، ولغوي^(٢) .
فالعقلي : كالحياة للعلم ، فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد
إلا بحياة .

[أقسام
الشرط]

وأما الشرعي : فكالطهارة للصلاة ، فإن الشرع هو الحاكم بذلك .
وأما اللغوي : فمثل : «إن دخلت الدار فأنت طالق» ، فإن أهل اللغة
وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه «إن» هو الشرط ، والآخر
المعلق به هو الجزاء ، ثم الشرط اللغوي استعملوه في السببية غالباً ، يقال : «إن
دخلت الدار فأنت طالق» والمراد أن الدخول سبب للطلاق ، فيلزم من
وجوده وجوده ، لا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية .

ويستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود ، وهو
الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه ، فإذا وجد ذلك الشرط
فقد وجدت الأسباب والشروط كلها ، فيوجد المشروط .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : وفيه خفاء .

(٢) انظر تقسيم الشرط في كشاف اصطلاحات الفنون (٢/٧٥٤) .

فإذا قيل : «إن طلعت الشمس ضاء البيت» ، فهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها ، ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه ، يخرج ما لولاه لدخل لغة ، فإذا قيل : «أكرم بني تميم إن دخلوا» ، فلولا الشرط عمّ وجوب الإكرام جميعهم لوجود المقتضي ، فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي [تماماً] ^(١) واستتبع مقتضاه ، فيقتضي الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه ، فيقصر الإكرام على الداخلين ويخرج غير الداخلين ، ولولاه ما خرجوا .

واعلم أن الشرط إما أن يتحد أو يتعدد ، وإذا تعدد فإما أن يكون كل واحد شرطاً على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعاً ، أو على البديل حتى يحصل بحصول أيهما كان ، فهذه ثلاثة .

والجزء أيضاً كذلك ؛ لأنه إما أن يتحد أو يتعدد ، وإذا تعدد فإما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معاً ، وإما على البديل حتى يلزم حصول أحدهما مبهماً ، فهذه أيضاً ثلاثة / ، فإذا اعتبر التركيب صارت ثلاثة من [٣٥٣/١] الشرط وثلاثة من الجزاء بتسع صور ، فلو قال : «إن دخلتما الدار فأنتما طالقان» فدخلت إحداهما ، فقيل : تطلقان معاً ، وقيل : الداخلة فقط ، وقيل : لا تطلق واحدة منهما نظراً إلى أنه علق على الجمع ، أو على البديل .

ثم اعلم أن حكم الشرط حكم الاستثناء في الاتصال ، إلا لتنفس أو الشرط مثل [أحكام] سعال ، وأنه إذا تعقب جملاً أهو للجميع أم إلى الأخيرة فقط ؟ . [أحكام الاستثناء]

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولكن سياق الكلام يدل على أن الأولى أن يقال : لولاه لكان المقتضي عاماً ، والله أعلم .

وعن أبي حنيفة : أنه للجميع ، ففرق بين الشرط والاستثناء^(١) ، حيث جعل الشرط للجميع ، والاستثناء إلى الأخيرة ، فإن نظر إلى أنه مقدم تقديراً فهو مقدم على ما يرجع إليه فقط .

ولما كان الشرط له صدر الجملتين ؛ لأن الشرط قسم من الكلام ، فحقه أن يصدر به ليعلم نوعه ، كما فعلوا في الاستفهام ، والقسم ، والنهي ، والنفي .

قيل في نحو : «أكرمك إن دخلت الدار» ما تقدم جملة خبرية والجزاء محذوف تقديره : «أكرمك إن دخلت الدار أكرمك» ، لدلالة الخبر - وهو أكرمك الأول - عليه ، وإنما صير إليه مراعاة [لتعدية]^(٢) الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم ، وقولهم هذا إن عنوا به أنه ليس بجزء في اللفظ فمسلّم ، وإلا لا نجزم ، وإن عنوا ليس بجزء في المعنى فعناد ، إذ يعلم قطعاً أنه لا يدل إلا على إكرام مقيد بقيد دخول الدار ، ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم ، لم يعدّ كاذباً ، والتعليق ثانياً لا ينافي الإطلاق أولاً ، نعم يدل على التقييد ثانياً وأن المراد بالمطلق هو المقيد ، وهو المراد بقولنا : جزءاً في المعنى .
والحق : أنه لما كان المتقدم جملة مستقلة ، عومل معاملة المستقل لفظاً فلم يجزم ، وأريد به الجزء معنى ، فقدر الجزء دالاً على أنه مراد تعليقه بالشرط ، وإن استقلت لفظاً فروعيت فيه الشائبتان ، ولذلك قال بكل منهما قائل ، وجاز الإطلاق بالاعتبارين .

(١) انظر مذهب أبي حنيفة في تيسير التحرير (٢٨١/١) ، فواتح الرحموت (٣٤٢/١) .

(٢) كلمة غير واضحة ، وهكذا رسمها في جميع النسخ .

قال : (التخصيص بالصفة^(١)) ، مثل : «أكرم بني تميم الطوال» ، وهي [التخصيص
بالصفة]

كالاستثناء في العود ، وعلى متعدد) .

أقول : الثالث من المخصصات المتصلة الصفة ، نحو : «أكرم بني تميم الطوال» ، فتقصر الصفة - وهي الطوال - العام - وهو بني تميم - على بعض أفرادها وهو الطوال ، وهو عند العود على متعدد ، مثل : «أكرم بني تميم ، ومضر وربيعة الطوال» مختلف فيه ، أهو عائد إلى الجميع أم إلى الأخير كالاستثناء بعد الجمل ؟ ، والمختار المختار .

قال : (التخصيص بالغاية ، مثل : «أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا» ، [التخصيص
بالغاية]

فيقصر على غير الداخلين ، لا لصفة ، وقد تكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددتين كالشرط ، وهي كالاستثناء في العود على متعدد) .

أقول : الرابع من المخصصات المتصلة الغاية ، نحو : «أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا» ، فالغاية - وهو إلى أن / يدخلوا - قصر العام - وهو بني تميم - [٣٥٤/١] على غير الداخلين ، ثم كل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون متحداً ومتعددأ على الجمع أو على البدل ، فتأتي الأقسام التسعة كما في الشرط ، ثم الغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة .

والمذاهب المذاهب ، والمختار المختار .

[الجمهور
على جواز
التخصيص
بالعقل]

قال : (التخصيص بالمنفصل ، يجوز التخصيص بالعقل .

لنا : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ .

(١) انظر التخصيص بالصفة في المستصفى (٢/٢٠٤) ، المعتمد (ص٢٢٩) ، الإحكام (٢/٣١٢) ، المحصول (١/١٠٥) ، تيسير التحرير (١/٣٨٢) .

وأيضاً : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ، وفي خروج الأطفال بالعقل^(١) .

قالوا : لو كان مخصصاً لكان متأخراً ؛ لأنه بيان .

قلنا : لكان متأخراً بيانه ، لا ذاته .

قالوا : لو جاز به ، لجاز النسخ .

قلنا : النسخ على التفسيرين محبوب عن العقل .

قالوا : تعارضا .

قلنا : فيجب المحتمل (.

أقول : لما فرغ من التخصيص بالمتصل ، شرع في التخصيص بالمنفصل ، وهو الدليل العقلي والنقلي ، سواء كان النقلي قطعياً أو ظنياً ، وفيه مسائل :

الأولى في التخصيص بالعقل : ذهب مالك والجمهور إلى جواز

التخصيص بالعقل^(٢) ، ومنعه قوم^(٣) .

لنا : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٤) ، والدليل العقلي يمنع أن يكون تعالى

مخلوقاً ، وقد تقدم ما فيه .

(١) في المطبوع توجد زيادة وهي : « لو كان تخصيصاً لصحت الإرادة لغة ، قلنا : التخصيص

للمفرد ، وما نسب إليه مانع هنا ، وهو معنى التخصيص » .

(٢) انظر مذهب الإمام مالك في مقدمة ابن القصار (ص ٢٨) ، ونسبه أبو يعلى إلى الإمام أحمد .

انظر العدة (٢/٥٤٨) ، ولم يسمه الإمام الشافعي رحمه الله تخصيصاً ، وإنما اعتبره من باب البيان . انظر الرسالة (ص ٥٣) وما بعدها .

(٣) نسبه الآمدي إلى بعض المتكلمين . انظر الإحكام .

(٤) الزمر آية (٦٢) .

ولنا أيضاً : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ^(١) ، والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب ، كالأطفال والمجانين .

قلت : لقائل أن يقول : خصّ بمتصل ، وهو بدل البعض ؛ لأن من لا يفهم الخطاب غير مستطيع ، أو بمنفصل وهو قوله عليه السلام : «رفع القلم عن ثلاث ... الحديث» ^(٢) .

[أدلة منع

التخصيص

بالعقل]

احتج الأفلون بوجوه ^(٣) :

الأول : لو كان خروج الواجب في الأولى ، وخروج الأطفال والمجانين بالتخصيص في الثانية تخصيصاً ، لصح إرادة الواجب من قوله : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ، ولصح إرادة الصبي من : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ لغة .

أما الملازمة ؛ فلأن تلك مسمياته لغة ، وإطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح [لغة] ^(٤) قطعاً .

وأما بطلان التالي ؛ فلأنه إذا قلنا : هذا خالق كل شيء ، فهم لغة أنا أردنا غير نفسه ، ولو أراد فيه نفسه لكان مخطئاً لغة .

(١) آل عمران آية (٩٧) .

(٢) الحديث أخرجه أبو داود ، عن عائشة رضي الله عنها ، بلفظ : «رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المبتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر» ، وفي رواية ابن عباس رضي الله عنهما ، عن علي بن أبي طالب : «رفع عن ثلاث : عن المجنون حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يعقل» . أبو داود ، كتاب الحدود - باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (١٣٩/٣) .

(٣) انظر مذهبه في المعتمد (٢٥٢/٢) ، البرهان (٤٠٨/١) ، المستصفى (٩٩/٢) ، تيسير التحرير (٢٧٣/١) ، المسودة (ص ١١٨) .

(٤) هكذا في جميع النسخ ، والأولى حذفها .

الجواب : أن التخصيص للمفرد وهو كل شيء ، ويصح إرادة الجميع به لغة ، فإذا وقع في التركيب فما نسب نفسه إليه - وهو المخلوقية - هو المانع من إرادة الجميع والقاضي بذلك هو العقل ، ولا معنى للتخصيص إلا ذلك .
ولقائل أن يقول : يصلح في التركيب للجميع لغة ، ولو أريد لم يخطئ لغة إنما يكذب في المعنى ، والخطأ لغة غير الكذب في الخبر .

قالوا ثانياً : لو كان العقل مخصصاً لكان متأخراً ، أما الملازمة ؛ فلأن تخصيص الشيء بيان للمراد منه ، والبيان متأخر عن المبين ، لامتناع البيان ولا مبين ، وأما انتفاء التالي ؛ فلتقدم العقل على ورود الخطاب ضرورة .
الجواب : أن ذات العقل هو المتقدم ، أما كونه بياناً فمتأخر / [٣٥٥/١]

قالوا ثالثاً : لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل ، وأما الملازمة فلأن النسخ بيان كالتخصيص ، وأما بطلان التالي فبالاتفاق .

الجواب : منع الملازمة ، والفرق : أن النسخ رفع الحكم الشرعي ، أو بيان انتهاء أمد الحكم الشرعي ، وكلاهما محجوب عن العقل ، بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطاب يدركه العقل ، كما في الصور المذكورة .

قالوا رابعاً : تعارض دليل الشرع ودليل العقل ، فترجيح أحدهما بلا مرجح تحكم .

الجواب : منع التحكم ؛ لأنهما لما تعارضا - ودليل العقل لا يحتمل التأويل لكونه قاطعاً ، ودليل الشرع يحتمل إذ الدلالة ظنية - وجب تأويل المحتمل جمعاً بين الأدلة ، ولا كذلك التعارض لأنه إبطال لهما .

قال : (مسألة : ففوز الفحصص للكسب بالكسب .

أبو ءنيفة ، والقاضي ، والإمام : إن كان الخاص متأخراً ، وإلا فالعام
ناسخ ، تساقطا .

لنا : ﴿ وَأَلَاتُ الْأَحْمَالِ ﴾ ، مخصص لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ
مِنْكُمْ ﴾ ، وكذلك ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ ﴾ ، مخصص لقوله تعالى :
﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ .

وأيضاً : لا يبطل القاطع باءمئل .

وقالوا : إذا قال : « اءقل زيدا » ، ثم قال : « لا ءفءلوا المشركين » ،
فكأنه : لا ءفءل زيدا ، فالءاني ناسخ .

قلنا : الفحصص أولى لأنه أغلب ولا رفع فيه ، كما لو تأخر الخاص .

قالوا : على خلاف قوله تعالى : ﴿ لُتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ .

قلنا : ﴿ تَبَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ .

والءق : أنه المبين بالكسب وبالسنة .

قالوا : البيان يسءءعي التأءير .

قلنا : اسءءءاء .

قالوا : قال ابن عباس : « كنا نأءذ بالأءءء » .

قلنا : فءمل على غير المخصص جمعاً بين الأدلة) .

أقول : ذهب الشافعي وكءير من أصحابه ومعظم أصحابنا ، والءبوسى

وجمع من الءنفية إلى فواز فءحصص الكسب بالكسب^(١) .

(١) أما الشافعي رحمه الله فاعءبره من أنواع البيان . انظر الرسالة (ص ٢٣) وما بعءها ، البرهان

وحكى الآمدي عن أبي حنيفة ، والقاضي ، والإمام ، أن العام إن تأخر فهو ناسخ ، وإن تقدم فالخاص مبين له ، وإن جهل تساقطا ، ولا يثبت هذا والله أعلم^(١) عن أبي حنيفة .

قال : لنا : إن قوله تعالى : ﴿ وَأَلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾^(٢) ، مخصص لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ﴾^(٣) الآية .
وفي التمسك بها نظر ؛ لأن كل منهما عام من وجه ، خاص من وجه^(٤) فليس تخصيص إحداهما بالأخرى بأولى من العكس ، وقد تقدم له في الإجماع أن ابن عباس يقول بأبعد الأجلين^(٥) ، وقال به سحنون من أصحابنا .
ومن لا يقول بأبعد الأجلين ، قد يكون المخصص عنده السنة ، هذا مع

← (١١٩٢/٢) ، الإحكام (٣/٣١٨) .

ومذهب المالكية في مقدمة ابن القصار (ص١٤) ، إحكام الفصول للباقي (ص١٥٧) .
وانظر مذهب أبي زيد والحنفية في أصول السرخسي (١/١٤٢) ، كشف الأسرار للبخاري (١/٢٩١) .

(١) انظر الإحكام (٣/٣١٩) ، وكما ذكر الشارح رحمه الله ، فإن هذا القول لم يثبت نسبه إلى الإمام أبي حنيفة ، ولا القاضي ، ولا الإمام رحمه الله جميعاً . انظر المراجع السابقة ، وانظر المحصول (١/١١٧) ، وشرح تنقيح الفصول (ص٢٠٢) .

(٢) الطلاق آية (٤) .

(٣) البقرة آية (٢٣٤) .

(٤) العموم والخصوص من وجه : نسبة بين كليين من جهة انطباق أفرادهما على بعض ، وانفراد كل منهما بأفراد لا تنطبق على الآخر ، فهناك مثلاً ذات حمل ، وهناك متوفى عنها ، وهناك ذات حمل متوفى عنها ، بخلاف العموم والخصوص المطلق ، حيث بعض أفراد الكلي ينطبق على كل أفراد الآخر ، مع انفراد أحدهما بأفراد لا تنطبق على الآخر .

(٥) منتهى الوصول لابن الحاجب (ص٥٦) .

جواز أن يكون ﴿ وَأَلَاتٌ ﴾^(١) متأخراً ، فلا ينهض على المخالف .
 واحتج أيضاً : بأن ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾^(٢) عام ، وقد خصَّ
 بقوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾^(٣) .
 وفي التمسك بهذا نظر ؛ إذ المشرك من جعل لله شركاء وهم عبدة
 الأصنام ، لا أهل الكتاب . سلمنا ، ويكون التخصيص بها لتأخرها .
 واحتج أيضاً من جهة العقل : بأنه لو لم يخص به لبطل القاطع بالمحتمل ؛
 لأن دلالة الخاص على مدلوله قطعية ، ودلالة العام على جميع الأفراد / | ٣٥٦ |
 محتملة ؛ لجواز أن يراد به الخاص ، فلو لم يخص به العام المتأخر بل أبطل
 الخاص العام ، كنا أبطلنا القاطع بالمحتمل .

احتج الآخرون بوجوه أربعة^(٤) :

الأول : إذا قال : « اقتل زيداً » ، ثم قال : « لا تقتلوا المشركين » ، فكأنه
 قال : لا تقتل زيداً ولا عمراً ... إلى آخر الأفراد ، وإنما اختصر ، ولو قال :
 « لا تقتل زيداً » لكان نسخاً ، فكذلك هذا .

الجواب : لا نسلم أنه مثل قولنا : « لا تقتل زيداً » ، إذ لا يمكن في هذا
 التخصيص ، بل يتعين النسخ .

أما إذا ذكر بلفظ العموم ، فالتخصيص ممكن ، فلا يصار إلى النسخ

(١) الطلاق آية (٤) .

(٢) البقرة آية (٢٢١) .

(٣) المائدة آية (٥) .

(٤) نسب هذا القول إلى أهل الظاهر ، ولكن لم يثبت . انظر شرح اللمع (١/٣٦٤) ، الإبهاج

(٢/١٠٧) ، المحصول (١/١١٧) .

لوجهين :

الأول : أن التخصيص أغلب ، حتى قيل : لا عام إلا وهو مخصص .

الثاني : أن النسخ وهو رفع والتخصيص بيان لا رفع فكان أولى ، كما لو تأخر الخاص ، فإن العام يخص به وإن كان النسخ محتملاً ، بأن يقرر حكم العام ثم يرفع ، والنقض أقوى من الترجيح المذكور لأن للآخر أن يقول : النسخ إعمال للدليلين في زمنين ، والتخصيص إبطال في بعض أفراده .

قالوا ثانياً : تخصيص الكتاب بالكتاب على خلاف قوله : ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ^(١) ، إذ التخصيص تبيين ، فيكون المبين الكتاب لا الرسول ، فيلزم وقوع نقيض ما أخبر الله تعالى به .

الجواب : المعارضة بأنه تعالى وصف القرآن بأنه ﴿ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ ^(٢) والكتاب شيء ، فيكون تبيانا له .

ولما كان الجواب بالمعارضة جديلاً .

أجاب : بأن الكل ورد على لسان النبي عليه السلام ، فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة ، فلا مخالفة ولا تعارض ، ومع أنه لو صح لم يكن الخاص المتأخر مخصصاً .

قالوا ثالثاً : البيان يستدعي التأخير ، فلا بين المتقدم المتأخر ، بل يكون المتأخر رافعاً له .

الجواب : لا نسلم أن البيان يستدعي التأخير ، بل يستبعد عدم تأخيره ،

(١) النحل آية (٤٤) .

(٢) النحل آية (٨٩) .

والاستبعاد لا يوجب المنع .

مع أن لنا أن نقول : المتأخر كونه بياناً لا ذاته ، وأنه كذلك .

قالوا رابعاً : قال ابن عباس : «كنا نأخذ بالأحدث»^(١) ، وهو ظاهر في أخذ الجماعة به ، فكان إجماعاً ، والعام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به وترك الخاص المتقدم ، وهو المطلوب .

الجواب : أنه يحمل على ما لا يقبل التخصيص ، جمعاً بين أدلتنا ودليلكم ، لأننا إن حملناه على ظاهره حتى يتناول العام المخصص وما يحتمل التخصيص ، لزم إبطال دليلنا .

قيل : إن حملناه على العام غير المخصص ، كان جمعاً بين الأدلة ، ولا يحمل على غير العام المخصص ، إذ فيه تسليم جواز الأخذ بالعام الذي يحتمل التخصيص ؛ إذ يصدق عليه أنه غير العام المخصص ، وهو باطل عند المجيب .
ويكمن - على بُعد - أن يجعل المخصص اسم فاعل .

قال : (مسألة : يجوز تخصيص السنة بالسنة .

[أدلة الجمهور
على جواز
تخصيص
السنة بالسنة]

لنا : «فيما دون خمسة أوسق صدقة» ، مخصص لقوله : «فيما سقت

السماء العشر» ، وهي كالتالي قبلها) .

أقول : الجمهور على جواز تخصيص السنة بالسنة .

(١) رواه الإمام مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان ، فصام حتى بلغ الكديد ، ثم أفطر ، وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحداث فالأحدث من أمره . انظر مسلم (٧٤٨/٢ ، رقم ٨٨٨) ، وفي لفظ للبخاري عن ابن عباس أيضاً : «وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر» ، كتاب المغازي - باب غزوة الفتح في رمضان . (٩٠/٥) .

احتجوا^(١) : بأنه لو لم يجز لم يقع ، وقد وقع ، فإن قوله عليه السلام :
 [٣٥٧/أ] «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٢) ، مخصص / لقوله عليه السلام :
 «فيما سقت السماء العشر»^(٣) ، فإن الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق ،
 والحديثان في الصحيح ، قال : (وهي كالتالي قبلها) يعني في انتهاض الدليل
 العقلي من أنه لا يبطل القاطع بالمحتمل .
 قال : (مسألة : يجوز تخصيص السنة بالقرآن .
 لنا : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ ، والسنة شيء .
 وأيضاً : لا يبطل القاطع بالمحتمل .
 قالوا : ﴿ لُتَبِّينَ ﴾ ، وقد تقدم) .
 أقول : تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور^(٤) .
 لنا : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٥) ، والسنة شيء ، وأيضاً : لا يبطل القاطع

(١) انظر رأي الجمهور في الإحكام للآمدي (٣١٨/٢) ، المحصول (١١٧/١) ، العدة لأبي يعلى
 (٦١٥/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٠٦) .
 (٢) الحديث رواه البخاري بهذا اللفظ ، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، ولا فيما دون خمس صدقة» ، ومسلم ، كتاب الزكاة - باب زكاة الورق (٦٧٣/٢) .
 (٣) رواه البخاري عن ابن عمر ، كتاب الزكاة - باب العشر فيما يسقى من السماء وبالماء الجاري (١٣٣/٢) . ومسلم عن جابر بلفظ : «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر» . (٦٧٥/٢) .
 (٤) انظر المعتمد (٢٥٥/١) ، إحكام الفصول للبايجي (ص ١٧٠) ، العدة (٥٦٩/٢) ، التبصرة للشيرازي (ص ١٣٦) ، الإحكام للآمدي (٣٢١/٢) ، فواتح الرحموت (٣٤٩/١) .
 (٥) النحل آية (٨٩) .

وهو القرآن بخصوصه بالمتحمل وهو السنة لعمومها .

قالوا : قال تعالى : ﴿ تُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ ^(١) فدل على أنه المبين ، فلا يكون القرآن مبيناً ^(٢) .

الجواب : ما تقدم ، وهو أنه مبين تارة بالكتاب ، وأخرى بالسنة .

[مذاهب
العلماء في
تخصيص
القطعي
الشوت
بالظني]

قال : (يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد .

وقال به الأئمة الأربعة ، وبالتواتر اتفاقاً .

ابن أبان : إن خص بقطعي .

الكرخي : إن خص بمنفصل .

القاضي والإمام : بالوقف .

لنا : أنهم خصوا : ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ ﴾ ، بقوله : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » ، و ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ ﴾ ، بقوله : « لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ، ولا المسلم من الكافر » ، « ونحن معاشر الأنبياء لا نورث » .

وأورد : إن كانوا أجمعوا فالمخصص الإجماع ، وإلا فلا دليل .

قلنا : أجمعوا على التخصيص بها .

قالوا : ردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس « أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة » لما كان مخصصاً لقوله : ﴿ أَسْكُوهُنَّ ﴾ ، ولذلك قال : « كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة » .

(١) النحل آية (٤٤) .

(٢) وهو قول للإمام أحمد رحمه الله تعالى ، وبعض أهل الأصول .

قلنا : تردده في صدقها ولذلك قال : لا ندري أصدقت أم كذبت ؟ .

قالوا : العام قطعي ، والخبر ظني .

زاد ابن أبان والكرخي : لي يضعف بالتجوز .

قلنا : التخصيص في الدلالة - وهي ظنية - فالجميع أولى .

القاضي : كلاهما من وجه ، فوجب الوقف .

قلنا : الجمع أولى) .

أقول : يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة ، وحكى المصنف الاتفاق

فيه^(١) ، وحكى القرافي فيه خلافاً^(٢) .

وأما تخصيصه بخبر الواحد ، فحكى الآمدي عن الأئمة الأربعة جوازه^(٣)

ولا يثبت عن أبي حنيفة^(٤) .

(١) ما ذكره من تحقق الاتفاق على جواز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة غير مسلم ، فقد ذكر غير واحد من أهل الأصول وجود الخلاف في ذلك ، وإن كان الأغلب على الجواز . انظر البرهان (٤٢٦/١) ، شرح اللمع (٣٥١/١) ، إحكام الفصول (ص١٦٧) ، المعتمد (٢٥٥/١) ، أصول الجصاص (١٤٤/١) .

(٢) القرافي هو : شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، نسبة إلى مكان في مصر ، من أعلام المذهب المالكي ، أخذ عن ابن الحاجب وابن عبد السلام ، برع في التأليف والتصنيف وأصبحت مؤلفاته ذات أهمية في المذهب ، من أشهر كتبه : «الفروق» ، و«الدخيرة» ، توفي سنة (٦٨٢هـ) . انظر شجرة النور (ص١٨٨) ، الديباج المذهب (ص٦٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٠٦) .

(٣) الإحكام (٣٢٢/٢) .

(٤) الذي نص عليه الجصاص هو : جواز تخصيص القرآن بالسنة ، أما في كشف الأسرار فقد نص على عدم جواز ذلك . انظر أصول الجصاص (١٤٤/١) ، كشف الأسرار (٨/٣) ، أصول السرخسي (٣٦٤/١) ، إحكام الفصول (ص١٦٧) .

وقال ابن أبان : إن خص الكتاب بدليل قطعي متصلاً كان أو منفصلاً ،
 جاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد وإلا فلا ، وذهب الكرخي إلى أنه إن
 خصّ بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا^(١) . وتوقف القاضي^(٢) .
احتج للمختار : بأن الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد ولا نكير ؛
 فكان إجماعاً ، فمن ذلك : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾^(٣) يدخل فيه
 نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ، خصوه بما في الصحيح ، قال عليه
 السلام : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها »^(٤) .
 وأيضاً : قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾^(٥) يقتضي الميراث
 للولد عموماً ، وقد خص بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »
 لا يعرف هذا الحديث بهذا اللفظ ، وفي الصحيح : « لا نورث ما تركنا
 صدقة »^(٦) ، وعند النسائي « إنا معاشر الأنبياء لا نورث »^(٧) وخصوها أيضاً

(١) انظر مذهب ابن أبان في أصول الجصاص (١٠٨/١) ، التلخيص (٥٦٥/٢) .

(٢) انظر مذهب القاضي رحمه الله في التلخيص (٥٦٥/٢) .

(٣) النساء آية (٢٤) .

(٤) أخرجه البخاري عن أبي هريرة بلفظ : « نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو
 خالتها » ، كتاب النكاح - باب لا تنكح المرأة على عمتها (١٨٢/٦) ، ومسلم ، كتاب النكاح -
 باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها (٥٥٣/٢) .

(٥) النساء آية (٢٤) .

(٦) أخرجه البخاري عن أبي بكر الصديق وعمر وعائشة رضي الله عنهم ، أن رسول الله ﷺ
 قال : « لا نورث ما تركناه صدقة » ، كتاب فرض الخمس - باب فرض الخمس (٤٢/٤) ، ورواه
 مسلم ، كتاب الجهاد - باب قول النبي ﷺ : لا نورث ... (١٣٨٠/٣) .

(٧) رواه النسائي في سننه الكبرى ، من حديث عمر بن الخطاب (١٣٥/٧) .

بقوله عليه السلام : «لا يرث القاتل» ، هذا لفظه عند الترمذي^(١) ،
وخصوصها أيضاً بما في الصحيح ، وهو قوله عليه السلام : «لا يرث الكافر
المسلم ، ولا المسلم الكافر»^(٢) .

واعترض هذا الدليل : بأنهم إن أجمعوا على خروج ما ذكرتم عن عموم
الآية ، فالمخصص الإجماع لا السنة ، وإلا فلا نسلم التخصيص ، إذ لا دليل
عليه^(٣) .

[٣٥٨/أ] / الجواب : أنهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد ، حيث لم

ينكروه لما وقع ؛ فلا يكون التخصيص بالإجماع ، بل بخبر الواحد ، ودليله
الإجماع ، ومنه يعلم ضعف قول من قال : إنما ينهض إن ثبت أن الآيتين ما
خُصتا بقطعي ولا بمنفصل ، فإن التمسك أنهم لم ينكروه - حيث وقع - وإلا
كانوا يتوقفون على كونها خصت بقطعي أو بمنفصل .

[مناقشة مانعي
تخصيص

القرآن بالسنة] قالوا : ردّ عمر خير فاطمة بنت قيس ، أن النبي عليه السلام لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة^(٤) .

(١) أخرجه الترمذي ، عن أبي هريرة بلفظ : «القاتل لا يرث» ، أبواب الفرائض - باب ما جاء
في إبطال ميراث القاتل (٤/٤٢٥) ، وأبو داود ، من حديث عمرو بن شعيب بلفظ : «ليس للقاتل
شيء» . سنن أبي داود ، كتاب الديات - باب ديات الأعضاء (٤/٦٩١) ، والموطأ (٢/٨٦٧) .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم ، عن أبي أسامة بن زيد قال : قال رسول الله ﷺ : «لا يرث المسلم
الكافر ولا يرث الكافر المسلم» ، كتاب المغازي - باب أين ركز النبي الراية يوم الفتح (٥/٩٢) ،
ومسلم في كتاب الفرائض (٣/١٢٣٣) .

(٣) مراتب الإجماع (ص ٩٨) .

(٤) رواه مسلم ، كتاب الطلاق - باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ، عن الشعبي أنه حدث بحديث
فاطمة بنت قيس ، أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، فأخذ الأسود بن زيد كفاً من
☞

لما كان مخصصاً لقوله تعالى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ ﴾^(١) ، فقال : « كيف نترك كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة » ، لو جاز تخصيص الكتاب بخير الواحد لخص به ، وجعل علة الرد معارضته للكتاب .

الجواب : إنما رده لتردده في صدقها ، يدل على ذلك قوله : « لا ندري أصدقت أم كذبت » ، فعلل الرد بالتردد في الصدق ، لا بكونه خير واحد ، وإنما طرق إليها الوهم ، وإلا فالصحة ظاهرة في العدالة .

قالوا^(٢) : العام - وهو الكتاب - قطعي ، والخاص - وهو خير الواحد - ظني ، فلو خص به لزم تقديم الظني على القطعي .

الجواب : أن التخصيص وقع في الدلالة ، لأنه رفع للدلالة في بعض الموارد ، فلم يلزم ترك القطعي بالظني ، بل ترك الظني بالظني .
فإن قيل : فقد تعادلا فلا ترجيح للخاص .

قلت : لا منافاة بين التعادل بحسب الذات والترجيح بسبب خارج - وهو كون الأصل في الدليل الإعمال - يرجح الخاص .
ويقرر بعبارة أخرى ، فنقول : العام قطعي المتن ظني للدلالة ، والخير الخاص بالعكس ؛ فكان لكل قوة من وجه ، فوجب الجمع .

حصى فحصه به ، وقال : ويلك تحدث بمثل هذا ، قال عمر : « لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ، لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت » ، وفاطمة بنت قيس بن خالد القرشية ، صحابية من المهاجرات الأول ، اجتمع في بيتها أهل الشورى عند مقتل عمر . انظر الاستيعاب (٤/١٩٠١) ، الإصابة (٨/١٦٤) .

(١) الطلاق آية (٦) .

(٢) وهم الذين منعوا تخصيص القرآن بالسنة . انظر (ص٣٤٧) .

وقال الكرخي^(١) مثل ذلك ، إلا أنه زاد قيماً ، فقال : العام القطعي [لم]^(٢) يضعف بالتجوز ، فصرفه عن حقيقته إلى المجاز - لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده - والقطعي يترك بالظني إذا ضعف بالتجوز ، إذ لا يبقى قطعياً ، إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز بالسواء ، وإن كان ظاهراً في الباقي ؛ فارتفع مانع القطع ، وابن أبان مثل ذلك لما ذكر الكرخي .
والجواب : ما تقدم .

احتج القاضي : بأن كلا منهما قطعي من وجه ظني من وجه ، فتعارضاً فيجب الوقف^(٣) .

الجواب : يرجح الخبر ، لأن اعتباره جمع بين الدليلين ، واعتبار الكتاب إبطال للخبر جملة ، والجمع أولى من الإبطال .

قال : (مسألة : الإجماع يخص القرآن والسنة ، كتصنيف آية القذف على العبد ، فلو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخاً) .

[تخصيص
العموم
بالإجماع]

أقول : لم يختلفوا في أن الإجماع يخص العموم ، والمخصص في الحقيقة سنده ، لعدم اعتباره زمن الوحي ، وهذا كما خصوا آية القذف ، فإن ظاهرها ثمانون للحر والعبد ، وأوجبوا على العبد نصفها^(٤) ، أما لو عملوا بخلاف ما هو نص ؛ فإن إجماعهم يتضمن ناسخاً ، ومن ثم قيل : الإجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ لا يرجع إلى خلاف معنوي .

(١) انظر مذهبه في أصول الجصاص (١/١٦٨) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب حذفها حتى يستقيم الكلام ، والله أعلم .

(٣) التلخيص (٢/٥٦٥) .

(٤) مراتب الإجماع (ص ١٣١) .

[تخصيص

العموم

[بالمفهوم

[٣٥٩/أ]

قال : (مسألة : العام يخص بالمفهوم إن قيل به .

/ ومثل : «في الأنعام الزكاة» ، «في الغنم السائمة الزكاة» ، للجمع بين

الدليلين .

فإن قيل : العام أقوى ، فلا معارضة .

قلنا : الجمع أولى كغيره) .

أقول : من قال بالمفهوم ، قال إنه يخص العموم ، وذكر في مثاله من

مفهوم المخالفة لأنه أضعف ، فيلزم من ثبوته ثبوت الأقوى : «في الأنعام

الزكاة» ، فإنه عام في السائمة والمعلوفة .

ثم يقول : «في الغنم السائمة الزكاة» ، فيدل بالمفهوم على أنه ليس في

المعلوفة زكاة ، فيخص الأول بالسائمة وتخرج عنه المعلوفة .

مثاله من الإحكام : أن الماء لا ينجسه إلا ما غير طعمه وريحه ، مع

مفهوم إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً^(١) .

لنا : أنه دليل شرعي عارض دليلاً آخر ، فكان العمل به جمعاً بين

الأدلة .

فإن قيل : المنطوق أقوى ، والأضعف لا يعارض الأقوى .

قلنا : الجمع أولى كغيره من المخصصات ، ولا يشترط التساوي في القوة

كما في القرآن بخبر الواحد .

[تخصيص

العموم

[بفعله ﷺ

قال : (مسألة : فعله عليه السلام يخص العموم ، كما لو قال :

(١) انظر مذهب الذين خصصوا العموم بالمفهوم في البرهان (١/٤٤٩) ، المستصفي (٢/١٠٥)

العدة (٢/٥٧٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢١٥) .

الوصول أو الاستقبال للحاجة ، أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ،
ثم فعل ، فإن ثبت الاتباع بخاص فنسخ ، وإن ثبت بعام ، فالمختار تخصيصه
بالأول .

وقيل : بالوقف .

لنا : أن التخصيص أولى للجمع .

قالوا : الفعل أولى لخصومه .

قلنا : الكلام في العمومين .

أقول : فعله ﷺ مخصص للعموم عندنا ، وعند الشافعية ، والحنفية^(١) ،
خلافاً للكرخي ، كما لو قال : الوصول^(٢) ، أو استقبال الحاجة^(٣) ، أو
كشف الفخذ حرام على كل مسلم^(٤) ، ثم فعل ذلك ، فهو مبين أنه غير
مراد في العموم ، هذا إذا لم يثبت وجوب اتباع الأمة بدليل خاص ، أما لو
ثبت فهو نسخ لتحريمه بالنسبة إلينا .

والظاهر : أن النهي عن الاستقبال مخصوص بالصحراء ؛ لأنه استدبر في

(١) انظر التلخيص (٥٩٠/٢) ، إحكام الفصول (ص١٧٤) ، العدة (٥٧٣/٢) ، التبصرة
(ص٢٤٧) ، المستصفى (١٠٦/٢) ، الإحكام (٣٢٩/٢) ، فواتح الرحموت (٣٥٤/١) .

(٢) الوصول نهى عنه ﷺ بحديث ابن عمر قال : «إن رسول الله ﷺ نهى عن الوصول ...» .
أخرجه البخاري في كتاب الصوم - باب الوصول (٢٤٢/٢) .

(٣) وثبت في صحيح البخاري ، «أنه نهى عن استقبال القبلة واستدبارها لغائط أو بول» ، كتاب
الوضوء - باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول (٤٧/١) .

(٤) وأخرج أبو داود والترمذي عن جرهد أنه ﷺ قال : «غط فخذك ، فإن الفخذ عورة» . أبو
داود ، كتاب الحمام - باب النهي عن التعري (٣٦٣/٢) ، الترمذي ، أبواب الاستئذان - باب ما
جاء أن الفخذ عورة . عارضة الأحوذى (٢٣٩/١٠) .

البيان ، وثبت الاتباع بخاص وهو قياسنا عليه ؛ لأنه أشد احتراماً ، ولا نسخ لإمكان الجمع ، فقول المصنف : (ثم فعل) أي إذ استقبل في الصحراء .
 أما لو ثبت الاتباع فيه إلا بعام ، مثل : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ ^(١) ، و ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ ﴾ ^(٢) ، فالمختار : أن ذلك العام وهو دليل الاتباع مخصوص بالأول ، ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل .
 وقيل : يجب عليهم العمل [بموافق] ^(٣) دليل الاتباع ، فيتبع في فعله .
 وقيل : بالوقف .

لنا : أن اعتبار الأول تخصيص للدليل الاتباع ، ففيه الجمع بين الدليلين ، واعتبار دليل الاتباع إبطال للدليل الأول ، فالجمع أولى .
 قالوا : الفعل خاص والقول عام ، والخاص مقدم .
 الجواب : أن الفعل لا دلالة له بالنسبة إلينا ، إنما الدليل القول الأول ودليل الاتباع وهما عامان ، والأول أخص ، فالعمل به أولى .
 وفيه نظر ؛ إذ للقاتل أن يقول : الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل ، وليس بعام أعم .

[٣٦٠/١] قال : (مسألة : الجمهور : / إذا علم ﷺ بفعل مخالف للعموم ولم ينكر ، كان مخصصاً للفاعل .
 فإن تبين معنى حمل عليه ، موافقه بالقياس ، أو بحكمي على الواحد .

[علم الرسول ﷺ بوقوع الفعل وسكوته دليل الجواز]

(١) الأعراف آية (١٥٨) .

(٢) الأحزاب آية (٢١) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : بما وافق .

لنا : أن سكوته دليل الجواز .

فإن لم يتبين ، فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله .

أقول : إذا علم ﷺ بفعل للمكلف مخالف للعموم ولم ينكره كان مخصصاً

للفاعل ، فإن تبين معنى يكون علة لتقريره عليه السلام ، حمل عليه من يوافق ذلك الشخص في ذلك المعنى ، إما بالقياس ، وإما بقوله عليه السلام :

«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(١) ، فإن وجد ذلك المعنى في جميع الأفراد ، كان ذلك ناسخاً للعام ، على القول بأن القياس ينسخ^(٢) .

لنا : أن سكوته دليل جواز الفعل ، إذ علم من عاداته أنه لو لم يكن جائزاً المختار

لما سكت عن إنكاره ، وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعاً سكوته على

بين الأدلة ، أما إذا لم يتبين معنى هو العلة ، فالمختار لا يتعدى إلى غيره ، لتعذر دليله ، أما القياس فظاهر ، وأما «حكمي على الواحد» ، فهو أنا لو أعملناه كنا أبطلنا العام بكلية ، بخلاف ما لو خصصنا كان جمعاً بين الأدلة ،

(١) هذا الحديث قال عنه ابن كثير في تحفة الطالب : «لم أر لهذا الحديث سنداً ، وسألت عنه شيخنا أبا الحجاج والذهبي مراراً فلم يعرفاه» ، وقال الزركشي في المعتمر : «لا يعرف بهذا اللفظ ، ولكن معناه ثابت» ، رواه الترمذي والنسائي ، من حديث مالك ، عن محمد بن المنكدر ، عن أميمة بنت رقيقة قالت : أتيت النبي ﷺ في نساء من المهاجرات نبايعه ، فقال : «إني لا أوافق النساء ، وإنما قولني لامرأة واحدة كقولني لمائة امرأة» . انظر الترمذي ، أبواب السير - باب ما جاء في بيعة النساء (١٥١/١٤) ، رقم (١٥٩٧) ، النسائي ، كتاب البيعة - باب ما جاء في البيعة (٩٨٢/٢) ، وانظر تحفة الطالب (ص ٢٨٦) ، المعتمر (ص ١٥٧) .

(٢) عامة أهل الأصول على منع النسخ بالقياس ، ولكن أجاز ذلك بعض متقدمي الشافعية ، واشترط البعض أن تكون علته منصوصة . انظر التنصرة (ص ٢٧٤) ، العدة (٨٢٧/٣) ، إحكام الفصول (ص ٣٦٢) ، المستصفي (١٢٦/١) ، الإحكام (٢٣٣/٣) .

بأن يحمل العام على غير الفاعل ، والتقدير على الفاعل ، والحديث على الصور التي وجد فيها المعنى ، وقرر تعذره .

أيضاً : بأن «حكومي على الواحد» مخصوص إجماعاً ، مما علم فيه عدم الفارق ، وللاختلاف في الأحكام قطعاً ، وهنا لم نعلمه .

[مذهب
الصحابي
هل يخص
به العام؟]

قال : (مسألة : الجمهور : مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي ، خلافاً للحنفية والحنابلة .

لنا : ليس بحجة .

قالوا : يستلزم دليلاً ، وإلا كان قياساً فيجب الجمع .

قلنا : يستلزم في ظنه ، فلا يجوز لغيره اتباعه .

قالوا : لو كان ظنياً لبينه .

قلنا : ولو كان قطعياً لبينه .

وأيضاً : لم يخف عن غيره .

وأيضاً : لم يجز لصحابي آخر مخالفته ، وهو اتفاق) .

أقول : مذهب الصحابي لا يخص العموم عندنا ، وذهب بعض أصحابنا ، وبعض الشافعية ، وأكثر الحنفية والحنابلة إلى أنه مخصص ، والخلاف فيه ينبنى على حجته^(١) .

(١) أما المالكية : فالذي ذكره ابن القصار رحمه الله ، أن مذهب الصحابي يخص العام ، أما القاضي الباقلاني والباجي فيمنعون التخصيص بمذهب الصحابي .

وأما الشافعية : فهم كما ذكر الشارح ، ولم أقف على مخالف ذلك منهم ، إلا ما يقال : إن الشافعي كان يخص بمذهب الصحابي في القديم ثم رجع ، وكذلك الحنفية .

أما الحنفية : فهم أيضاً لا يخصون العموم بمذهب الراوي ، ولم أقف على من خالف في ذلك ،

احتجوا : بأن مخالفة الصحابي للعام لا تكون إلا بدليل وإلا كان فاسقاً ، لكنهم عدول ، فيعتبر ذلك الدليل - وإن لم يعرف بعينه - ويخصص به جمعاً بين الدليلين ، وهذا الدليل إنما ينهض إذا كان الصحابي هو الراوي ، وإلا [فقد]^(١) يكون اطلع عليه ، إلا أن يغير الدليل بأن يقول : قول الصحابي لا يكون إلا للدليل وإلا كان فاسقاً ، وذلك الدليل مخصص جمعاً بين الأدلة .

الجواب : أنه يستدعي دليلاً في ظنه ، وما ظنه المجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالاته ، فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به ؛ لأنه تقليد من مجتهد ، وهو لا يجوز .

قالوا - دفعاً / لهذا الجواب - : دليل قطعي ، إذ لو كان ظنياً لبينه للتهمة . [٣٦١/١]

الجواب من وجوه ثلاثة :

الأول : المعارضة ، بأنه لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة .

وأيضاً : لو كان قطعياً لم يخف على غيره عادة .

وأيضاً : لو كان قطعياً لم يجز لصحابي آخر مخالفته ، لكن مخالفته جائزة

اتفاقاً .

قال : (مسألة : الجمهور : أن العادة في تناول بعض خاص ليس

[التخصيص
بالعادة]

وإن كان ابن الهمام أشار إلى وجود خلاف عندهم في ذلك .

وأما الحنابلة : فمذهب الصحابي عندهم يخص به العموم ، والله أعلم . انظر الرسالة للإمام الشافعي (ص ٥٩٦) ، مقدمة ابن القصار (ص ٢٩) ، العدة (٥٧٩/٢) ، إحكام الفصول للباي (ص ١٧٦) ، التلخيص (٥٧٩/٢) ، التبصرة (ص ١٤٩) ، كشف الأسرار للبخاري (٦٥/٣) ، أصول السرخسي (٥/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢) ، البرهان (١٣٦١/٢) .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولا بد من حذفها حتى يستقيم المعنى .

بمخصص ، خلافاً للحنفية ، مثل : حرمت الربا في الطعام ، وعاداتهم تناول البر .

لنا : أن اللفظ عام لغة و عرفاً ، ولا مخصص .

قالوا : يخص به ، كتخصيص الدابة بالعرف ، والنقد بالغالب .

قلنا : إن غلب الاسم عليه كالدابة اختص به ، بخلاف غلبة تناوله

والفرض فيه .

قالوا : لو قال : «اشتر حماً» وعاداتهم تناول الضأن ، لم يفهم سواه .

قلنا : تلك قرينة في المطلق ، والكلام في العموم .

أقول : المعروف من مذهب مالك ، أن العادة مخصصة للعموم^(١) ، وبه

قال أبو حنيفة^(٢) ، وذهب بعض^(٣) أصحابنا ، وجمهور الشافعية إلى أنها غير

مخصصة ، وهذا إذا كان عادة المخاطبين تناول طعام خاص ، فورد خطاب

عام بتحريم الطعام ، كقوله : «حرمت عليكم الطعام» والفرض أن عاداتهم

زمن الخطاب تناول البر ، فهل يعم جميع الطعام أو يخص البر ؟ . فيه خلاف .

والعجب من المصنف كيف غفل عما ذكر في كتابه في الفقه في باب

الوكالة ، حيث قال : «وكذلك المخصص بالعرف» ، وفي كتاب العارية من

المدونة^(٤) في الذي يسأل رجلاً يسرج له دابة ليركبها في حاجة ، فيقول له

(١) انظر مذهب مالك في إحكام الفصول للباجي (ص ١٧٧) .

(٢) انظر تيسير التحرير (٣١٧/١) ، فواتح الرحموت (٣٤٥/١) .

(٣) كالقاضي الباقلاني . انظر التلخيص (٥٩١/٢) ، الرهان (٤٤٦/١) ، المستصفي

(١١٢/٢) ، الإحكام (٣٣٤/٢) ، العدة (٥٩٣/٢) .

(٤) المدونة (١٦٢/٦) .

ربها : «اركبها حيث شئت» ، فهذا يعلم أنه لم يسرجها إلى الشام ولا إلى إفريقية .

احتج : بأن اللفظ عام لغة ، ولم يطرأ عليه عرف نقله ، إذ الفرض أن المعتاد أكلهم البر ، والطعام باق على عمومه ، فيجب العمل بالمقتضي السالم عن المعارض .

قلت : الحق أنه ظاهر في إرادة المجاز العرفي .

احتج القائل بأنها تخصيص بوجهين :

الأول : قالوا : يخص بها ، كتخصيص الدابة بذوات الأربع ، وهو كونه في اللغة لكل ما دبّ ، وكما يخص بها النقد بالغالب بعد كونه في اللغة لكل نقد .

الجواب : أن ذلك لتخصيص بذلك المسمى عرفاً ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه ، ولو فرضنا غلبة الاسم لاختص به كما في الدابة ، وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة ، والفرض إنما وقع في غلبة العادة فقط .

فقلت : يلزم من غلبة التناول غلبة الاسم ، فيرجع إلى خلاف في حال . قالوا أيضاً : لو قال : «اشتر لحمًا» والمعتاد في البدو تناول لحم الضأن ، لم يفهم سواه ، فعلم أن غلبة التناول يستلزم غلبة الاسم .

الجواب : أن ذلك غير محل النزاع ، لأن «لحمًا» مطلق نزل على قيد

[٣٦٢/١] بقريّة ، فليس فيه ترك المطلق / وإنما الكلام في العموم هل يحمل على

الخصوص فيترك به الظاهر ، وأين أحدهما من الآخر ؟ .

فإن دلالة المطلق على المقيدات دلالة [الجزء على الكل]^(١) ، ودلالة العام على أفراده دلالة الكل على الأجزاء ، وهي أقوى لأنها تضمنية .
قال : (مسألة : الجمهور : إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص ،
خلافاً لأبي ثور ، مثل : «أيما إهاب دبغ فقد طهر» ، وقوله في شاة
ميمونة : «دباغها طهورها» .

لنا : لا تعارض ، فيعمل بهما .

قالوا : المفهوم يخص العموم .

قلنا : مفهوم اللقب مردود) .

أقول : إذا وافق الخاص العام في الحكم ، فإن كان بمفهومه ينفي الحكم
عن غيره ، فقد سبق أنه مخصص^(٢) وإلا فلا ، خلافاً لأبي ثور ، مثل : «أيما
إهاب دبغ فقد طهر»^(٣) ، مع ما أخرجه البزار والطبراني في معجمه في شاة
ميمونة : «دباغها طهورها»^(٤) ، فيعم طهارة كل إهاب ولا يختص بشاة
ميمونة .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : الكل على الجزء ، وهي دلالة التزام وهي أضعف
من التضمنية .

(٢) انظر (ص ٢٣٩) .

(٣) الحديث رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : تصدق على مولاة ليمونة بشاة
فماتت ، فمر بها رسول الله ﷺ فقال : «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به» ، فقالوا : إنها
ميتة ! فقال : «إنما حرم أكلها» . البخاري ، كتاب الحيض - باب طهارة جلود الميتة (١/٢٧٦) .

(٤) أخرجه الطبراني في الصغير من حديث عائشة بلفظ : «دباغ الأديم طهور» . المعجم الصغير
(١٩٠/١) ، وأما في مسند البزار فلم أقف عليه ، وأخرجه عن عائشة رضي الله عنها بلفظ :
«دباغها طهورها» الدارقطني ، كتاب الطهارة (١/٤٤) ، وابن حبان في صحيحه (٤/١٠٥) .

لنا : لا تعارض بين منطوق العام ومنطوق الخاص ، ومفهوم الخاص غير معتبر ، فيعمل بمقتضى كل منهما ، عملاً بالمقتضى السالم .

قالوا^(١) : تقدم أن المفهوم يخص العموم ، ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام سواه ، فوجب تخصيصه به جمعاً بين الأدلة .
الجواب : أن مفهوم اللقب^(٢) ليس بحجة .

والحق : أن الخلاف في التخصيص به ينبنى على حجيته .

قال : (مسألة : رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص .

الإمام ، وأبو الحسين : ليس بتخصيص .

وقيل : بالوقف ، مثل : « وَالْمُطَلَّقاتُ » ، مع « وَبُعُولَتَهُنَّ » .

لنا : لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر .

قالوا : يلزم مخالفة الضمير .

أجيب : كإعادة الظاهر .

الوقف : لعدم الترجيح .

وأجيب : بظهور العموم فيهما ، فلو خصصنا الأول خصصناهما ، ولو

سلم فالظاهر أقوى) .

أقول : إذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع إلى بعض متناولاته ، لم يكن

[مذاهب
الأصوليين في
الضمير الذي
يخص بعض
متناولات
العام]

(١) انظر مذهب الجمهور الذين خصصوا العام بالمفهوم (ص ٢٣٩) .

(٢) مفهوم اللقب : اللقب هو الاسم المجرد ، والمقصود هنا : تعليق الحكم على اسم ليدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور ، كما لو قال : « في الغنم زكاة » ، فيدل على انتفاء الحكم عن غير الغنم ، وقد أنكره الأصوليون إلا شذوذاً . انظر البرهان (١/٤٥٣) ، العدة (٢/٤٧٥) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٧٠) .

تخصيصاً له عندنا وعند الحنفية وأكثر^(١) الشافعية .

وذهب الإمام ، وأبو الحسين البصري إلى أنه تخصيص ، وتوقف قوم^(٢) ونسب الآمدي الوقف إلى الإمام وإلى أبي الحسين .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾^(٣) ثم قال : ﴿ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرِدِّهِنَّ ﴾ ، والضمير في ﴿ بِرِدِّهِنَّ ﴾ للرجعيات ، فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات .

لنا : أنهما لفظان ، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيrote مجازاً خروج الآخر ، وغايته أن ظاهر الضمير أن يكون عاماً وقد خصّ ، فلا يلزم مثله فيما رجع إليه .

قالوا : يلزم من خصوص الضمير - مع بقاء عموم ما له الضمير - مخالفة الضمير لما يرجع إليه ، وأنه خلاف الأصل .

الجواب : أن الضمير كإعادة الظاهر ، ولا شك أنه لو أعاد الظاهر

فقال : «وبعولة المطلقات» وأراد به ثانياً الخصوص ، لم يلزم منه / خصوص [٣٦٣/١] الأول ، ولم نحكم بكونه غير الأول ومخالفاً له ، فكذا هنا .

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه إذا قال : «وبعولة المطلقات أحق بردهن» ،

(١) انظر أصول الجصاص (٢٦٦/١) ، ميزان الأصول (ص٣٢٨) ، شرح تنقيح الفصول (٢٢٧) ، الإحكام للآمدي (٣٣٦/٢) ، شرح اللمع (١٨٤/١) ، أحكام القرآن لابن العربي (١٨٦/١) ، التيسير والتحرير (٣٢٠/١) .

(٢) الذي اختاره أبو الحسين في المعتمد ، والإمام الرازي التوقف . انظر المعتمد (٢٨٣/١) ، المحصول (٢١٠/١) ، الإحكام (٣٣٦/٢) .

(٣) البقرة آية (٢٢٨) .

كانت المطلقات هي [المذكورة]^(١) أولاً لظهور العهد ، فيلزم التخصيص .
القائل بالوقف قال : يلزم تخصيص الظاهر أو المضمّر دفعاً للمخالفة ،
وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب الوقف ؛ لأننا إن أبقينا الأول على عمومه
لزم مخالفة المضمّر الظاهر ، وإن خصصناهما لزم مخالفة ظاهرهما .

الجواب : لا نسلم عدم الترجيح ؛ لأنهما ظاهران في العموم ، فإذا
خصصنا الأول لزم تخصيص الثاني ، وإذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص
الأول وما فيه مخالفة ظاهر واحد أولى مما فيه مخالفتان .

ولو سلّم أنه لا يلزم من تخصيص الأول إلا مخالفة ظاهر واحد ، لكان
مخالفة ظاهر الضمير أولى من مخالفة ظاهر الظاهر ، إذ مخالفة الأضعف دلالة
أولى من مخالفة دلالة الأقوى ، ووجه ضعفه : توقفه عليه من غير عكس .

قال : (مسألة : الأئمة الأربعة ، والأشعري ، وأبو هاشم ، وأبو
الحسين : جواز تخصيص العموم بالقياس .

[أدلة مانعي
التخصيص]

ابن سريج : إن كان جلياً .
ابن أبان : إن كان العام مخصصاً .
وقيل : إن كان الأصل مخرجاً
والجبائي : يقدم العام مطلقاً .
القاضي ، والإمام : بالوقف .
والمختار : إن ثبتت العلة بنص أو إجماع ، أو كان الأصل مخصصاً ،
خصّ به ، وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع ، فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : المذكورات ، والله أعلم .

وإلا فعموم الخبر .

لنا : أنها كذلك كالنص الخاص ، فيخصص بها جمعاً بين الدليلين .
واستدل : بأن المستبطة إما راجحة ، أو مرجوحة ، أو مساوية ،
والمرجوح والمساوي لا يخصص وقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد
معين .

وأجيب : يجزيه في كل تخصيص ، وقد رجح بالجمع .

الجبائي : لو خص به لزم تقديم الأضعف بما تقدم في خبر الواحد ، من
أن الخبر يجتهد فيه في أمرين إلى آخره .

وأجيب : بما تقدم ، وبأن ذلك عند إبطال أحدهما ، وهذا إعمال
لهما ، وبإلزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لها .
واستدل : بتأخيره في حديث معاذ ، وتصويبه .

وأجيب : بأنه أخر السنة على الكتاب ، ولم يمنع الجمع .

واستدل : بأن دليل القياس الإجماع ، ولا إجماع عند مخالفة العموم .
وأجيب : بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان إلى النص ، لقوله عليه
السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ، وما سواهما إن
ترجح الخاص وجب اعتباره لأنه المعبر ، كما ذكر في الإجماع الظني ،
وهذه ونحوها قطعية عند القاضي ، لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من
الأمارات ظنية عند قوم ، لأن الدليل الخاص بها ظني .

أقول / : يخص العام بالقياس عندنا ، وعند الشافعي ، وأحمد ، [٣٦٤/١]

والأشعري ، وأبي هاشم ، وأبي الحسين^(١) .

وقال ابن سريج : يخص بالقياس الجلي دون الحفي^(٢) .

وقال عيسى بن أبان^(٣) : إن خص العام بنص ، خص بعد ذلك بالقياس وإلا فلا ، وإليه ذهب الكرخي ، إلا أنه شرط أن يكون المخصص أولاً منفصلاً ، وهذا هو الثابت المعول عليه عند الحنفية^(٤) .

وقيل : إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من العام بنص ، جاز إخراج ما شاركه في العلة قياساً عليه ، وإلا فلا^(٥) .

وقال الجبائي : العام مقدم مطلقاً^(٦) .

وتوقف القاضي والإمام^(٧) .

واختار المصنف : أن العلة إن ثبتت بنص أو إجماع ، أو كان الأصل

(١) انظر مقدمة ابن القصار (ص ٢٨) ، إحكام الفصول (ص ١٧١) ، خلافاً للقاضي الباقلاني .
انظر التلخيص (٥٧٢/٢) ، المعتمد (٢٣٩/١) ، وانظر رأي الشافعي في شرح اللمع (٣٨٤/١) ،
وانظر مذهب الإمام أحمد في العدة (٥٥٩/٢) ، وانظر مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي هاشم
وأبي الحسين في التلخيص (٥٧٢/٢) ، وشرح اللمع (٣٨٥/١) .

(٢) انظر مذهب ابن سريج في الحصول (١٤٨/١) .

(٣) انظر مذهب ابن أبان في شرح اللمع (٣٨٥/١) .

(٤) انظر أصول الجصاص (٢١١/١) ، كشف الأسرار للبخاري (٢٤٩/١) ، أصول السرخسي
(١٤٢/١) ، تيسير التحرير (٢٦/٢) .

(٥) وهو اختيار الأمدي . انظر الإحكام (٣٣٧/٢) .

(٦) انظر مذهبه في التلخيص (٥٧١/٢) ، والمستصفي (١٢٢/٢) ، وشرح اللمع (٣٨٥/١) .

(٧) أي إمام الحرمين ، وتبعهم الغزالي - رحمهم الله جميعاً - . انظر التلخيص (٥٧٢/٢) ، البرهان

(١٣٤/٢) ، والمستصفي (٤٢٨/١) .

مخرجاً من العام ، خصّ بالقياس ، وإلا بالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع ، فإن ظهر ترجيح خاص للقياس قدم ، وإلا قدم عموم الخبر .

ولو قال : وإلا فالعام لكان أولى ، لأن الكلام في تخصيص العموم بالقياس أعم من أن يكون العام خيراً أم لا .

لنا : أن القياسات إذا كانت عليية أو صافها ثابتة بنص أو إجماع ، أو كان الأصل مخرجاً بنص ، نزلت منزلة نص خاص في إفادة الظن ، فكانت مخصصة جمعاً بين الأدلة .

لا يقال : العلة قد تكون مستنبطة فيما إذا كان الأصل مخرجاً ، فلا نسلم أنها حينئذ كالنص الخاص .

لأننا نقول : القياس حينئذ يكون لازماً لنص مقدم على العام ، ولازم المقدم مقدم .

وأيضاً : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(١) هو المخصص في الحقيقة ، على ما سيذكر آخر المسألة .

واستدل بدليل مزيف على الشق الثاني ، وهو : أنه إذا انتفتت الأمور الثلاثة ولم يظهر ترجيح خاص للقياس ، قدم عموم الخبر [أن]^(٢) العلة إذا كانت مستنبطة ، فإما أن تكون راجحة على العام في محل التخصيص ، أو مرجوحة أو مساوية ، وإنما يخصص بها إذا كانت راجحة ، فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه ، وينتفي باحتمالين ، ووقوع احتمال من اثنين أقرب من

(١) سبق تخريجه .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : على ، حتى يستقيم الكلام .

واحد معين ، فيكون عدم التخصيص أقرب إلى النفس وأرجح في الظن ، فيجب العمل بالعام ، وهو المطلوب .

الجواب : أن هذا بعينه يمنع كل تخصيص بعين ما ذكرتم .

وفيه نظر ؛ لأن المخصص في غير ما نحن فيه يتعين رجحانه بدليل يدل عليه .

ثم أشار إلى جواب تفصيلي وهو : أن احتمال رجحانها لا يكون مساوياً لاحتمال عدم رجحانها ؛ لأنه على تقدير يلزم الجمع بين الدليلين ، وعلى تقدير عدم رجحانها يلزم إبطال أحدهما ، والجمع أولى .

وإلى هذا أشار بقوله : وقد رجح التخصيص بالعلة المستنبطة بالجمع ، أو قد رجح مطلق التخصيص بالجمع ، على أن يكون من تمام النقص الإجمالي^(١) ، فكأنه قال : وقد رجحتم بالجمع ، فما كان جوابهم هناك فهو جوابنا هنا .

[٣٦٥/١] وبعض / الشارحين جعل : (واستدل) نقضاً للدليل الذي ذكره على مختاره ، ووجه وروده أن يقال : وجوب التخصيص بالقياس على الأصل المخصص مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة ؛ لأن تلك العلة لا يجوز أن تكون ثابتة بنص أو إجماع ، وإلا لكان هو القسم الأول ، لكن التخصيص بالمستنبطة لا يجوز لما ذكر .

والجواب : ما مرّ ، والتقريب الأول أسعد باصطلاحه ، وإلا لقال : واعترض .

(١) لأن النص إذا قدم على العلة ، كانت على منقوضة أو مخصصة .

وأيضاً : صرح في الأحكام ، أنه لإبطال تخصيص العموم بقياس علقته مستنبطة .

احتج الجبائي : بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر ، لزم تقديم الأضعف على الأقوى وهو باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن الخبر يجتهد فيه في أمرين ، والقياس في ستة أمور ، وإن كان أصله خبراً فني ثمانية ، وما توقف على مقدمات أكثر فهو أضعف .

الجواب أولاً : بما تقدم - يعني في صدر المسألة - أن ما ذكرنا من الصور بمثابة نص خاص ، لا كما حمل عليه الشراح بما تقدم في خبر الواحد ؛ لأنه ثم من جهته ، فلم يتقدم له هناك جواب .

وثانياً : أن الإلزام بما ذكرتم لا يرد علينا ، وإنما لا يجوز عند إبطال أحدهما ، وهذا إعمال لهما .

وثالثاً : بالتزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وبالمفهوم ، مع أنهما أضعف .

وفي الثالث نظر ؛ لأنه لا يقول بتخصيص القرآن بخبر الواحد ، ولا يقول بمفهوم المخالفة فرعاً عن التخصيص به ، وأما الخبر المتواتر ومفهوم الموافقة ، فيمنع أنهما أضعف .

واستدل الجبائي أيضاً على تقديم الخبر على القياس : بحديث معاذ ، وقد تقدم في الإجماع .

ووجهه : أنه قدم السنة على القياس وأقره عليه السلام ، وذلك يدل على أنه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر ، خالفه أو وافقه .

الجواب : أنه أخر السنة عن الكتاب ، مع أنه يخصصه بالسنة المتواترة اتفاقاً ، ولم يمنع تأخير السنة عن الكتاب الجمع بينهما ، بأن يخص بها إذا كانت خاصة ، فكذا لا يمنع تأخير القياس الجمع بينه وبين العام ، بأن يخصص بالقياس إذا كان القياس خاصاً .

وقد يقال : مقتضى الحديث ألا تقدم السنة على الكتاب .

خالفناه للإجماع ، فيعمل به فيما عداه ، لكن لا يصح الإجماع .
واستدل الجبائي أيضاً : بأن الدليل على حجية القياس هو الإجماع ، ولا إجماع عند مخالفة العموم للخلاف فيه ، فامتنع العمل به ، إذ لا يثبت حكم إلا بدليل .

الجواب : لا نسلم أن دليل كل قياس الإجماع ، بل قد يكون نصاً ، وما ذهبنا إليه كذلك ، لأن النص على علة الحكم كالنص على الحكم ، وإذا كان كذلك ، كان تعدية / العلة المؤثرة وهي الثابتة بنص أو إجماع بذلك النص ، وتعدية حكم محل التخصيص وهو الأصل المخصص بقوله عليه السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ، لا بالإجماع .

ثم قال : إن ما سوى المؤثرة ومحل التخصيص إن ترجح الخاص - وهو القياس - وجب اعتباره ؛ لأن رجحان الظن هو المعتبر ، كما ذكر في الإجماع الظني ، يريد - والله أعلم - في مسألة إجماع أهل المدينة ، وإن لم يكن الخاص راجحاً ، وجب اعتبار العموم ؛ لأن المقتضي للعمل - وهو العموم - موجود من غير مانع ، فوجب العمل به ، والقياس - وإن كان خاصاً وفيه الجمع بينهما - إلا أنه يحتمل ألا تكون العلة المستنبطة أو المختلف فيها علة .

ثم نبه المصنف على نكتة ، فقال : (هذه القضية ونحوها قطعية عند القاضي ، لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الأمارات قطعاً ، ظنية عند قوم لأن الدليل الخاص لها ظني ، والمأخوذ من الظني ظني) .
لا يقال : القاضي متوقف ، فكيف يقال هذه قطعية عنده ؟ .

لأننا نقول : القاضي ذهب إلى أن العمل بالراجح قطعي لمن ظهر له الرجحان ، فهذه قطعية عنده على تقدير الرجحان ، وإن كان القاضي لم يظهر في هذه رجحان ، وإذا كانت قطعية ، قطعنا بتخطئة المخالفة فيها .

قال : (مسألة : المطلق : ما دلّ على شائع في جنسه ، فتخرج [تعريف المطلق] المعارف ، ونحو : كل رجل ونحوه ، لاستغراقهما .

والمقيد : بخلافه ، ويطلق المقيد على ما أخرج من شياع بوجه ، كرقبة مؤمنة ، وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف ، جار فيه ، ويزيد مسألة : إذا ورد مطلق ومقيد) .

لما كان المطلق شبيهاً بالعام ، والمقيد شبيهاً بالخاص ، ذكرهما عقبهما .
وعرّف المطلق^(١) بأنه : ما دلّ على شائع في جنسه ، فقوله (ما دلّ) كالجنس ، وقوله : (على شائع في جنسه) أي غير معين منه ، فيتناول الموجود والمعدوم والمستحيل ، ويخرج ما لا يكون شائعاً في جنسه ، وهو ما لا يصدق على كثيرين كالجزأين الحقيقيين^(٢) ، نحو : زيد ، وأنت ، والعام

(١) انظر تعريف المطلق في المعتمد (٢٨٨/١) ، البرهان (٣٥٦/١) ، كشف الأسرار (٢٨٦/٢) الإحكام (٣/٣) المسودة (ص١٤٧) .
(٢) في (أ) : كالجزء الحقيقي ، ويبدو أنه أصح .

المستغرق ؛ لأنه باعتبار كونه مستغرقاً لم يدل على شائع في جنسه ،
لاستغراقه جميع الجنس ، ولا يخرج المحلى بالألف واللام إذا أريد به الماهية ،
ويخرج : « كل رجل » ، ونحو : « لا رجل »^(١) ؛ لأنه بما انضم إليه للاستغراق ،
وأنه ينافي الشيوخ المذكور .

وفي الكتب المشهورة : الفرق بين المطلق والنكرة ؛ فاللفظ الدال على
الماهية من حيث هي هي ، هو المطلق ، ومع كثرة معينة : ألفاظ متعددة ،
ومع كثرة مستغرقة : العام ، ومع وحدة معينة : المعرفة ، ومع وحدة غير
معينة : النكرة .

[٣٦٧/١] وحدّ المصنف يشملهما ؛ لأن الشائع في جنسه يصدق على الماهية /
وعلى النكرة ، والمبحوث فيه عند الأصوليين هو الثاني .

والمقيد^(٢) بخلاف المطلق وهو : لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه
فيتناول ما دلّ على معين ، وما دلّ على شائع لا في جنسه ، وهو العام .

ويطلق المقيد على معنى آخر ، وهو : ما أخرج من شائع بوجه من
الوجوه ، مثل : ﴿ رَقَبَةٌ مُّؤْمِنَةٌ ﴾^(٣) ، فإنها وإن كانت شائعة في الرقاب
المؤمنات ، فقد أخرجت من الشياخ بوجه ، حيث كانت شائعة في المؤمنات
وغيرها ، فأزيل ذلك الشياخ عنه^(٤) ، وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه ،

(١) في (أ) : لا رجل في الدار .

(٢) انظر تعريف المقيد في الحدود للباي (ص ٤٨) ، كشف الأسرار (٢/٢٨٦) ، الإحكام
(٤/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٢٦) .

(٣) النساء آية (٩٢) .

(٤) في (أ) : عنه ، ولعل الصواب : عنها .

مقيداً من وجه .

وبين تعريفى المقيد عموم من وجه ، لصدق الأول على زيد دون الثاني وصدق الثاني في ربة مؤمنة دون الأول ، وصدقهما معاً في عبدي ، وكذا بين تعريف المطلق والمقيد بالتفسير الثاني ، لصدق المطلق في ربة وصدق المقيد في عبدي ، وصدقهما في ربة مؤمنة ، وفيه نظر .

ثم جميع ما ذكر من محصيات العموم المتفق عليها والمختلف فيها والمزيف والمختار ، جار في تقييد المطلق به ، وزيد في المطلق مسألة واحدة ، وهي مسألة حمل المطلق على المقيد ، على أنها مذكورة ، ثم فيما إذا وافق الخاص حكم العام ، لكن لم يقل هناك بحمل العام على الخاص إلا شذوذاً^(١) ، بخلاف هذا ، فلذلك لم يستغن عنها بتلك .

(قال : ويزيد مسألة : إذا ورد مطلق ومقيد ، فإن اختلف حكمهما ، مثل : «اكس وأطعم» ، فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقاً ، ومثل : «إن ظاهرت فأعتق ربة» ، مع : «لا تملك ربة كافرة» ، واضح .

فإن لم يختلف حكمهما ، فإن اتحد موجهما مثبتين ، حمل المطلق على المقيد لا العكس ، بياناً لا نسخاً .

وقيل : نسخ إن تأخر المقيد .

لنا : أنه جمع بينهما ؛ لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق .

وأيضاً : يخرج ييقين وليس بنسخ ؛ لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان

(١) ونسبه أبو الحسين والآمدني إلى أبي ثور رحمه الله . انظر المعتمد (١/٢٨٨) ، الإحكام

.. (٢/٣٣٥)

التخصيص نسخاً .

وأيضاً : لكان تأخير المطلق نسخاً .

قالوا : لو كان تقييداً لوجب دلالة رقية على مؤمنة مجازاً .

وأجيب : بأنه لازم لهم إذا تقدم المقيد ، وفي التقييد بالسلامة .

والتحقيق : أن المعنى : رقية من الرقاب ، فيرجع إلى ضرب من

التخصيص يسمى تقييداً .

وإن كانا منفيين ، عمل بهما ، مثل : «لا تعتق مكاتباً» ، «لا تعتق

مكاتباً كافراً» .

فإن اختلف موجبهما كالظهار والقتل ، فعن الشافعي : حمل المطلق

على المقيد .

فقليل : بجامع - وهو المختار - فيصير كالتخصيص بالقياس على محل

التخصيص .

وشدّ عنه بغير جامع .

وأبو حنيفة : لا يحمل) .

أقول : إذا ورد مطلق ومقيد ، فإن اختلف حكمهما ، نحو : «اكس

تيمياً عالماً» ، «أطعم تيمياً عالماً» فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقاً^(١)

[٣٦٨/١] ، كانا مأموراً بهما أو منهيّاً عنهما / أو مختلفين ، وسواء اتحد موجبهما أو

اختلف ، إلا في مثل : «إن ظهرت فأعتق رقية» ، مع : «لا تملك رقية كافرة»

فإن المطلق يقيد بالإيمان ، وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين ، لكن

(١) انظر المعتمد (١/٢٨٨) ، التبصرة (ص٢١٢) .

لتوقف الإعتراف على الملك ، وإلا لم يجمع الإتيان بالمأمور به والاجتناب عن المنهي عنه .

أما لو لم يختلف حكمهما ، فإما أن يتحد موجهما أو يختلف ، فإن اتحد فإما أن يكونا منفيين أو مثبتين .

الأول : أن يتحد موجهما مثبتين ، مثل : «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ، «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» ، فقال الآمدي^(١) : «لا خلاف أنه يحمل المطلق على المقيد» ، وحكى المصنف فيه خلافاً^(٢) ، اختار أنه يحمل المطلق على المقيد ، [ويكون المقيد بياناً للمطلق لاستحسانه ، سواء تقدم أو تأخر .
القول الثاني : أنه إن تأخر المقيد كان نسخاً للمطلق^(٣) .

لنا : أن حمل المطلق على المقيد^(٤) جمع بينهما ؛ لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد ، إذ قد يحصل في ضمن مقيد آخر .

وأيضاً : يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة ، سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد ، بخلاف العمل بالمطلق ؛ إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد ، فإذا لم يأت به لا يخرج عن العهدة .

وإما أنه بيان لا نسخ ، فلأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً بطريق الأخرى ؛ لأن دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل ،

(١) الإحكام (٤/٣) .

(٢) ذكر هذا الخلاف الباجي في إحكام الفصول (ص ١٩٢) .

(٣) وهو قول الجصاص من الحنفية . انظر أصول الجصاص (٣١٥/٢) .

(٤) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

ودلالة العام على الخاص دلالة الكل على الجزء ، فإن كان رفع الأضعف نسخاً ، فأحرى رفع الأقوى ، أو تقول : هو نوع من المجاز مثله ، وليس التخصيص بنسخ بما سلمتم .

وأيضاً : لو كان نسخاً للمطلق ، لكان تأخير المطلق نسخاً للمقيد ؛ لأن التناقض إنما يتصور من الطرفين ، وهو الموجب لذلك ، وأنتم لا تقولون به . وقد يفرق بينهما بأن التقييد حكم شرعي لم يكن ثابتاً قبل ، أما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الأول ، وتأخير المقيد رفع لإطلاقه بإيجاب المقيد ، وتأخير المطلق ليس فيه إلا عدم التعرض للتقيد .

احتج القائلون^(١) بأن تأخير المقيد نسخ ، قال : لو كان بياناً لكان المراد بالمطلق هو المقيد ، فيجب أن يكون مجازاً فيه ، وهو فرع الدلالة وأنها منتفية إذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص .

[أدلة القائلين
بأن التقييد
نسخ]

والجواب : أنه لازم لهم إذا تقدم المقيد ، فإنهم يقولون : المراد بالمطلق المقيد فيجب دلالة عليه مجازاً ، وأيضاً : لازم لهم في تقييد الرقبة بالسالمة مجازاً ، فما هو جوابكم في الصورتين ، فهو جوابنا .

ثم أفاد أن الحق أن «رقبة» معناه : أي رقبة كانت من الرقاب ، فيصير عاماً إلا أنه على البدل ، ويصير تقييده بالمؤمنة أو السالمة تخصيصاً وإخراجاً [٣٦٩/١] لبعض المسميات / عن أن يصلح على طريق البدل ، فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً اصطلاحاً ، ولا شك أنه مجاز ، وكما يقدم الخاص بياناً للعام ، كذلك يقدم المقيد بياناً للمطلق .

(١) أصول الحصاص (٢/٣١٥) .

أما لو اتحد موجبهما منفيين ، فإنه يعمل بهما ، كما لو قال في الظهر : «لا تعتق مكاتباً» ، «لا تعتق مكاتباً كافراً» ، فلا يجزئ إعتاق المكاتب أصلاً ، وهذا المثال من تخصيص العام ، لا من تقييد المطلق ، ولا يتصور مطلق في طريق النفي ، بل يصير عاماً .

أما إن اختلف موجبهما ، كالظهر والقتل ، قال تعالى - في الظهر - : « فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ »^(١) ، وقال - في القتل - : « فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ »^(٢) . فقال الشافعي^(٣) ، وبعض أصحابنا^(٤) : يحمل المطلق على المقيد . وقال أكثر أصحابنا^(٥) ، والحنفية^(٦) : لا يحمل أحدهما على الآخر . ثم اختلف أصحاب^(٧) الشافعي في معنى قوله : يحمل عليه ، فقال

(١) المجادلة آية (٣) .

(٢) النساء آية (٩٢) .

(٣) قال الشافعي عن رقة الظهر : «ولا تجزئ إلا رقة على دين الإسلام» . الأم (٢٨٠/٥) ، وانظر شرح اللمع (٤١٨/١) ، الإحكام (٥/٣) ، المستصفى (١٨٥/٢) .

(٤) انظر إحكام الفصول للبايجي (ص ١٩١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٦٧) ، ونسبه الغزالي إلى الباقلاني . المنحول (ص ١٧٧) .

(٥) ونسبه إلى الإمام مالك القرطبي في تفسيره ، وابن رشد في بداية المجتهد . انظر الجامع لأحكام القرآن (٢٨٢/١٨) ، بداية المجتهد (١٢٨/٢) ، إحكام الفصول (ص ١٩٢) ، والتلخيص (١٦٦/٢) ، ونقله عن القاضي عبد الوهاب القرافي والزرركشي . انظر شرح تنقيح الفصول (ص ٢٦٧) ، البحر المحیط (٤٣/٣) .

(٦) انظر كشف الأسرار لليخاري (٢٨٧/٢) ، أصول الجصاص (٣١٥/٢) ، فواتح الرحموت (٢٦٥/١) .

(٧) وهو قول الشيرازي ، والرازي ، والبيضاوي رحمهم الله تعالى . انظر شرح اللمع (٤١٨/١) اخصول (٢١٨/٣) ، إحكام الفصول (ص ١٩٢) ، شرح المنهاج للأصفهاني (٤٣٣/١) .

أكثرهم : معناه بجامع إن كان ، فيصير تقييد المطلق بالقياس على المقيد ،
كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص في عام آخر .
وشد قوم^(١) من الشافعية فقالوا : معناه أنه يحمل عليه من غير جامع ؛
لأن كلامه - تعالى - واحد ، وبعضه يفسر بعضاً .

وليس بسديد ؛ لأن الواحد هو المعنى القائم بذاته - تعالى - وتعلقاته
مختلفة ، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد المتعلق ، وإلا كان المأمور به عين
المنهي عنه ، وأما العبارات فمتعددة قطعاً .

وقال الآخرون^(٢) : لا يحمل ولا بجامع ، إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه
المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً ، والقياس لا يصلح ناسخاً ، وقد يمنع
كونه نسخاً ، بل هو كالتقييد بالسليمة .

قال : (الجمل : المجموع ، وفي الاصطلاح : ما لم تتضح دلالاته .

[تعريفات
الجمل
ومناقشتها]

وقيل : اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء .

ولا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس ، لجواز فهم أحد المحامل .
والفعل الجمل ، كالقيام من الركعة الثانية ، لاحتمال الجواز والسهو .
أبو الحسين : ما لا يمكن معرفة المراد منه .

ويرد المشترك المين ، والمجاز المراد ، بين أو لم يبين .
وتكون في مفرد بالأصالة أو بالإعلال ، كالمختار .

(١) ونسبه إمام الحرمين إلى بعض أصحاب الشافعي ، ولم يسم أحداً ، وقال : «إنه من فنون
الهديان» . انظر البرهان (١/٤٣٥) .

(٢) وهم الحنفية وجمهور المالكية كما مرّ .

وفي مركب ، مثل : ﴿ أَوْ يَعْفُو ﴾ .

[وفي]^(١) مرجع الضمير والصفة ، مثل : طيب^(٢) .

وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة) .

أقول : من أقسام المتن : الجمل ، والجمل لغة : المجموع ، وجملة الشيء

ومجموعه .

وفي الاصطلاح : ما لم تتضح دلالاته ، أي ما له دلالة غير متضحة^(٣) .

ويتناول : القول ، والفعل ، والمشارك ؛ لأن الدلالة أعم من اللفظية ،

ودلالة الفعل عقلية ، والمصنف عرّف المتشابه بقريب من هذا التعريف ،

والمتشابه أعم .

وعرّفه قوم^(٤) بأنه : اللفظ الذي يفهم منه عند الإطلاق شيء .

ولا يطرّد / ولا ينعكس ؛ لأن المهمل كذلك وليس بمجمل ولفظ [٣٧٠/١]

المستحيل كذلك ؛ لأن مفهومه ليس بشيء ، وليس بمجمل لوضوح مفهومه .

وأما العكس ، فلجواز فهم أحد محامل الجمل لا بعينه كما في المشترك ،

وهو شيء ، فلا يصدق الحدّ عليه .

وأيضاً : الجمل قد يكون فعلاً ، كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد

(١) في المخطوط : وبه ، والصحيح ما أثبت من المطبوع .

(٢) في المطبوع : طيب ماهر .

(٣) انظر تعريف الجمل في العدة (١/١٤٢) ، المستصفى (١/٣٤٥) ، الحدود للباقي (ص ٤٥)

الرهان (١/٤١٩) .

(٤) منهم إمام الحرمين ، والغزالي رحمهما الله تعالى . انظر الرهان (١/٤١٩) ، المنحول

(ص ١٦٨) .

فإنه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملاً ، ولا يصدق الحدّ عليه إذ ليس بلفظ .
وعرّفه أبو الحسين^(١) : ما لا تمكن معرفة المراد منه .

ويرد على طرده : المشترك المقترن بالبيان ، فإنه ليس بمجمل والحدّ صادق عليه ؛ لأنه لا تمكن معرفة المراد منه من نفسه ، بل من البيان .
وفيه نظر ؛ لأنه مع قطع النظر عن البيان مجمل ، ومع البيان غير مجمل ،
واللفظ قد يكون مجملاً باعتبار دون آخر .

وأورد أيضاً على طرده : المجاز المراد ، بيّن أو لم يبين ، إذ لا تمكن معرفة
المراد منه وليس بمجمل ، وقيد المشترك بالمبين ؛ لأنه إذا لم يبين كان مجملاً ،
بخلاف المجاز .

ثم اعلم أن الإجمال يكون في المفرد ، ويكون في المركب .

[أنواع
الإجمال]

أما في المفرد : فكالشترك ، لتردده بين معانيه ، إما بالأصالة كالعين
بالنسبة إلى الجارية والباصرة ، وإما بالإعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول ، ولولا الإعلال لكان مختير - بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول -
فينتفي الإجمال .

أما في التركيب فأنواع :

منها : في المركب بجملته ، نحو : ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ
التَّكَاحِ ﴾^(٢) ؛ لتردده بين الزوج والولي .
ومنها : في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما ،

(١) المعتمد (١/٢٩٣) .

(٢) البقرة آية (٢٣٧) .

نحو : «ضرب زيد عمراً فضربته» ؛ لتردده بين زيد وعمرو .
ومنها : مرجع الصفة ، مثل : «طبيب ماهر» ؛ لتردده بين المهارة مطلقاً
والمهارة في الطب .

ومنها : في تعدد المجازات بعد مانع يمنع من حمله على الحقيقة^(١) .
قال : (مسألة : لا إجمال في نحو : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ ،
و﴿ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ ، خلافاً للكرخي والبصري .
لنا : القطع بالاستقراء أن العرف للفعل المقصود منه .
قالوا : ما وجب للضرورة يقدر بقدرها ، ولا يضم الجميع والبعض
غير متضح .

قلنا : [تنضح]^(٢) بما تقدم) .
أقول : لا إجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان عند الجمهور^(٣) ، نحو :
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾^(٤) ، و ﴿ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾^(٥) .
وخالف الكرخي ، والبصري^(٦) .

(١) انظر صور الإجمال المحتملة في المستصفي (٣٦٣/١) ، البرهان (٤٢١/١) ، الحصول
(٢٣٤/٣) ، الإحكام (٩/٣) .

(٢) في المطبوع : متضح .

(٣) انظر إحكام الفصول للباجي (ص ١٩٧) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢٣١/٢) ، المستصفي
(٣٤٥/١) ، الحصول (٢٤١/٣) .

(٤) المائدة آية (٣) .

(٥) النساء آية (٢٣) .

(٦) وتبعه في هذا الجصاص في بعض المواضع ، إلا أن عامة الحنفية على خلاف ذلك ، قال
البيدوي : «ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان ، مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من
﴿

لنا : القطع أن من استقرأ كلام العرب ، علم أن مرادهم في مثله - عند الإطلاق - تحريم الفعل المقصود من ذلك ، كالأكل في المأكل ، والشرب في المشروب ، واللبس في الملبوس ، والوطء في الموطوء .
 فإذا قال : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ ، كان تحريم الأكل سابقاً إلى الفهم عرفاً ، / فانتفى الإجمال . [٣٧١/١]

قالوا : تحريم العين غير متصور ، فلا بد من إضمار فعل يكون متعلقاً للتحريم ، والأفعال كثيرة ، ولا يضمم الجميع ؛ لأن ما وجب للضرورة يقدر بقدرها ، فيتعين إضمار البعض ، ولا دليل على خصوصية شيء منها ، فدلالته على البعض المراد غير واضحة ، وهو معنى الإجمال .
 الجواب : لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح ، بل متضح بما سبق في العرف في إرادة المقصود من مثله .

قال : (مسألة : لا إجمال في ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ ﴾) .
 لنا : إن لم يثبت عرف في مثله ، كمالك ، والقاضي ، وابن جني ، فلا إجمال . [أدلة انتفاء الإجمال في ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ ﴾]

وإن ثبت ، كالشافعي ، وعبد الجبار ، وأبي الحسين ، فلا إجمال .
 قالوا : العرف في مثل : «مسحت بالمنديل» للبعض .
 قلنا : لأنه آلة ، بخلاف : «مسحت بوجهي» .

صفات الفعل ، فيصير وصف الفعل به مجازاً ، وهذا غلط عظيم ، وعليه فإن عامة الحنفية متفقون مع الجمهور في انتفاء الإجمال عن التحريم المضاف إلى الأعيان ، وشدوذ الكرخي لا يؤثر في ذلك .
 انظر رأي الحنفية في كشف الأسرار (١٠٦/٢) ، أصول السرخسي (١٩٥/١) ، تيسير التحرير (١٦٦/١) ، مسلم الثبوت (٣٣/٢) ، وانظر رأي أبي الحسين في المعتمد (٣٠٧/١) .

وأما الباء للتبويض فأضعف .

أقول : لا إجمال في نحو : ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ ﴾^(١) ، خلافاً لبعض الحنفية^(٢) .

لنا : أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل ، فإن لم يثبت في مثله عرف في إطلاقه على البعض ، اتضح دلالاته على الكل للمقتضي السالم عن المعارض ، كما هو مذهب مالك^(٣) ، والقاضي ، وابن جني^(٤) .

وإن ثبت عرف في إطلاقه للبعض ، اتضح دلالاته على البعض للعرف الطارئ ، كما هو مذهب الشافعي^(٥) ، وعبد الجبار ، وأبي الحسين^(٦) ، فلا إجمال بوجه .

وفي كلام المصنف إشارة إلى إبطال القول بالإجمال والقول بالعرف في البعض ؛ لأن الأصل عدم النقل ، فيثبت مذهبه .

[أدلة القائلين

بالإجمال

ومناقشتها]

قالوا في بيان أن العرف في مثله البعض : إن العرف في مسحت يدي بالمنديل ، إنما هو للبعض ، لتبادر ذلك إلى الفهم عند إطلاقه .

(١) المائة آية (٦) .

(٢) انظر كشف الأسرار للبخاري (٨٣/١) ، تيسير التحرير (١٦٧/١) .

(٣) مذهب مالك في المسح استيعاب جميع الرأس . انظر التمهيد لابن عبد البر (١٢٥/٢٠) .

(٤) وقد نسب إلى ابن جني هذا القول الرازي في المحصول (٢٤٦/٣) ، وابن جني هو : أبو

الفتح عثمان بن جني الموصلبي ، إمام العربية بلا منازع ، تملذ على أبي علي الفارسي والتمنيبي ، وله مصنفات كثيرة ، مات سنة (٣٩٢هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١٧/١٧) ، وفيات الأعيان (٢٤٦/٣) .

(٥) انظر مذهب الشافعي في الأم (٢٦/١) .

(٦) وانظر مذهب عبد الجبار وأبي الحسين في مسح الرأس في المعتمد (٣٠٨/١) .

الجواب : أن الباء للاستعانة ، والمنديل آلة ، والعرف في الآلة ما ذكره ،
بخلاف غيره ، مثل : «مسحت بوجهي» ، حيث الباء صلة .

قالوا ثانياً : الباء إذا دخلت على اللازم كانت للتعدية ، وإذا دخلت
على الفعل المتعدي كانت للتجزئة ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

الجواب : لم يثبت في اللغة مجيء الباء للتبعية ، وإنما قال : (أضعف)
لأن الأول ثبت العرف فيه في الجملة .

قال : (مسألة : لا إجمال في نحو : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ،
[انتفاء الإجمال في قوله : رفع عن أمتي] خلافاً لأبي الحسين والبصري .

لنا : العرف في مثله - قبل الشرع - المؤاخذة والعقاب ، ولم يسقط
الضمان ، إما لأنه ليس بعقاب ، أو تخصيص بعموم الخبر .

قالوا : لا بد من إضمار .

وأجيب : بما تقدم .

أقول : لا إجمال في نحو : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ، روى ابن
عدي هذا الحديث : «رفع عن هذه الأمة الخطأ والنسيان والأمر يكرهون
عليه»^(١) .

[٣٧٢/١] ذهب أبو الحسين / وأبو عبد الله البصري^(٢) إلى أنه مجمل ، والكلام فيه
قريب منه في الأولى ، إذ ليس المقصود رفع ذاتيهما لوقوع ذلك .

(١) الكامل لابن عدي (٥٧٣/٢) ، وأخرجه ابن ماجه عن ابن عباس بلفظ : «إن الله وضع عن
أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» . ابن ماجه ، كتاب الطلاق - باب طلاق المكره والناسي
(٢٧١/١) ، وكذلك الحاكم ووافقه الذهبي (١٩٨/٢) .

(٢) المعتمد (٣١٠/١) .

قال : لنا العرف في مثله قبل ورود الشرع ، رفع المؤاخذة والعقاب قطعاً
فلا إجمال .

لا يقال : فيسقط الضمان إذا أتلّف مال الغير خطأً ؛ لأنه داخل في عموم
العقاب وقد رفع ، ولا يسقط اتفاقاً .

لأننا نقول : إنما لم يسقط لكونه ليس عقاباً ؛ لأن العقاب ما قصد به
الإيذاء ، أو ما كان للزجر ، وهذا إنما يقصد به جبر مال المتلف عليه ،
ولذلك وجب الضمان على الصبي مع أنه غير معاقب .

وإما لتخصيص الخير بدليل يدل عليه ، والتخصيص لا يوجب الإجمال .
قالوا : لا بد من إضمار متعلق الرفع ، إذ نفس الخطأ غير مرفوع ، وإلا
لزم كذب الخبر ، ولا سبيل إلى إضمار جميع أحكامهما ، لكثرة المخالفة مع
اندفاع الضرورة بإضمار البعض وذلك البعض غير متضح ، فيثبت الإجمال .
الجواب : إضمار المؤاخذة والعقاب متضحة عرفاً .

قال : (مسألة : لا إجمال في نحو : « لا صلاة إلا بطهور ») ، خلافاً [انتفاء الإجمال

في قوله :

لا صلاة إلا

بطهور]

للقاضي .

لنا : إن ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا إجمال ، وإلا فالعرف في
مثله نفي الفائدة ، مثل : « لا علم إلا ما نفع » فلا إجمال ، ولو قدر انتفاؤهما
فالأولى نفي الصحة لأنه يصير كالعدم ، فكان أقرب إلى الحقيقة المتعدرة .

فإن قيل : إثبات اللغة بالترجيح .

قلنا : إثبات المجاز بالعرف في مثله .

قالوا : العرف شرعاً مختلف في الكمال والصحة .

قلنا : مختلف للاختلاف ، ولو سلم فلاستواء الترجيح بما ذكرنا .
أقول : نحو قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بطهور » ، ثبت بهذا اللفظ
عند الدارقطني ^(١) ، ومثله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ^(٢) مما ينفي فيه
الفعل - والمراد صفته - لا إجمال فيه ، خلافاً للقاضي والبصري ^(٣) .
لنا : إن ثبت عرف شرعي في إطلاق مثله لنفي الصحة أو لنفي الكمال
فلا إجمال ؛ لأنه يصير منقولاً عن نفي الصلاة إلى نفي الصلاة الصحيحة فلا
إجمال .

وإن ثبت عرف شرعي ، فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي
إضمار الفائدة ، نحو : « لا علم إلا ما نفع » ، أي لا فائدة في علم لا نفع فيه ،
ولا فائدة لصلاة بغير طهور ، فلا إجمال .

ولو قدر انتفاء العرف الشرعي واللغوي ، فالأولى حملة على نفي الصحة
دون نفي الكمال ؛ لأن ما لا يصح كالعدم في عدم النفع به ، بخلاف ما لا

(١) الذي ثبت عند الدارقطني ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « لا صلاة لمن لا
وضوء له ، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه » . انظر سنن الدارقطني (١/٧٩) ، أما اللفظ الذي
ذكره الشارح ، فهو في مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما - باب وجوب الطهارة (١/٢٠٤) ،
وفي الترمذي ، كتاب الطهارة - باب لا تقبل صلاة بغير طهارة (٥/١) .

(٢) الحديث رواه البخاري عن عبادة بن الصامت بلفظ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .
انظر صحيح البخاري - باب وجوب القراءة للإمام والمأموم (٢/١٠٦) ، ومسلم - باب وجوب
قراءة الفاتحة في كل ركعة (١/٢٩٥) ، وأخرجه الترمذي - باب ما جاء أنه لا صلاة لمن لم يقرأ
بفاتحة الكتاب (٢/٢٥) .

(٣) انظر رأي أبي الحسين البصري في المعتمد (١/٣٠٩) ، وانظر رأي القاضي في الإحكام
للآمدي (٣/١٧) .

يكمل ، فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فيحمل عليه ، فلا إجمال .

قيل^(١) : هذا إثبات اللغة بالترجيح ، ولا تثبت إلا بالنقل .

قلنا : ليس من ذلك ، بل ترجيح لأحد المجازات بالعرف .

لا يقال : الفرض انتفاء العرف الشرعي والغوي .

/ لأننا نقول : لا يلزم من انتفاء الحقيقة الشرعية واللغوية انتفاء عرف [٣٧٣/١]

الاستعمال المجازي .

قال ابن دقيق العيد^(٢) : لو حمل لفظ الصلاة على الشرعية ، كانت

منتفية حقيقة ، ولا حاجة إلى الإضمار المؤدي إلى الإجمال أو المجاز ، محتجاً بأن ألفاظ الشارع إنما تحمل على عرفه لأنه بعث لبيان الشرع لا اللغة .

قلت : وفيه نظر ؛ لأن الصلاة الشرعية هي ما سمي الشارع بهذا الاسم

من الهيئات المخصوصة ، لا أن الشرعية هي المعتبرة شرعاً ، فحينئذ لا تكون الحقيقة منفية إذا أتى بها بغير طهارة .

قالوا^(٣) : العرف شرعاً مختلف ، فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي

الكمال أخرى ، مثل : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٤) ، فكان

متردداً بينهما ولا رجحان لأحدهما ، فلزم الإجمال .

الجواب : أن الاختلاف إنما حصل من اختلاف العلماء في تقديره ،

فبعضهم يقدر الصحة ، وبعضهم يقدر الكمال ، لا أن عرف الشرع اختلف

(١) وهم القائلون بالإجمال .

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٣٨٨/٢) .

(٣) وهو القائلون بالإجمال .

(٤) رواه الدراقطني في السنن (٤٢٠/١) ، والحاكم في المستدرک (٢٤٦/١) .

فهو عند كل فريق ظاهر في شيء .

وفيه نظر ؛ لأن الإمام الواحد يحمله في مورد على نفي الصحة ، وفي آخر على نفي الكمال ، سلمنا أنه متردد بينهما ، لكن لا على السواء ، بل نفي الصحة راجح لأنه أقرب إلى نفي الذات .

قال : (مسألة : لا إجمال في نحو : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ») .
[انتفاء الإجمال في نحو : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ »]

لنا : أن اليد حقيقة إلى المنكب ، لصحة بعض اليد لما دونه ، والقطع إبانة المتصل ، فلا إجمال .

واستدل : لو كان مشتركاً في الكوع والمرفق والمنكب ، لزم الإجمال .
وأجيب : لو لم يكن لزم المجاز

واستدل : يحتمل الاشتراك والتواطؤ ، وحقيقة أحدهما ، ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين .

وأجيب : إثبات اللغة بالترجيح ، وبأنه لا يكون مجملاً أبداً .
قالوا : تطلق اليد على الثلاثة ، والقطع على الإبانة والجرح ، فثبت الإجمال .

قلنا : لا إجمال مع الظهور .

أقول : لا إجمال في آية السرقة ، خلافاً لبعض الأصوليين^(١) .
لنا : لو كان ، لكان إما في اليد أو في القطع ، لكن اليد حقيقة إلى

(١) وهم بعض الحنفية . انظر أصول السرخسي (١/١٦٧) ، تيسير التحرير (١/١٧١) ، مسلم الثبوت (٢/٣٩) .

المنكب ، لصحة بعض اليد لما دونه ، فكان ظاهراً فيه ، فلا إجمال .
وفيه نظر ؛ لأن صدق اليد عليه لا يمنع من صدق اليد عليه بوضع آخر
إذا كان مشتركاً بين البعض والكل ، كما تقدم في إطلاق لفظ القرآن ولفظ
بعض القرآن على بعض القرآن ، وأما القطع فهو لإبانة الشيء عما كان
متصلاً به ، فهو ظاهر فيه ، فلا إجمال .

واستدل : بأنه إنما يكون مجملاً بتقدير كونه مشتركاً ، ولا اشتراك
لظهور اليد في العضد إلى المنكب ، والقطع في الإبانة .

أجاب : لو لم يكن مشتركاً لزم المجاز / ولا يخفى ضعفه ، إذ المجاز أولى [ك/٣٧٤]
من الاشتراك^(١) ، وهذا التقرير أسعد بكلامه من تقرير الشراح^(٢) .

واستدل أيضاً : بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركاً في الثلاثة اشتراكاً
لفظياً ، وأن يكون موضوعاً للقدر المشترك ، أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً
في الآخرين ، وإنما يكون مجملاً على تقدير واحد وهو الاشتراك ، وعلى
التقديرين الآخرين لا إجمال ؛ لأنه على تقدير التواطؤ يحمل على القدر
المشترك ، وعلى تقدير كونه حقيقة في أحدهما يحمل عليه ، ووقوع واحد
[بعينه]^(٣) من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن ، فيظن
عدم الإجمال .

(١) لأن الاشتراك يلزم منه تعدد الوضع ، والأصل عدم تعدد الوضع ، بخلاف المجاز ، ويلزم من
تعدد الوضع ضعف الاستدلال بالأدلة السمعية ، لدخول الاحتمالات في مدلولاتها . انظر الإبهاج
(٢٥٣/١) .

(٢) مثل الأصفهاني والعضد . انظر بيان المختصر (٣٧٥/٢) ، شرح العضد (١٦١/٢) .

(٣) في نسخة (أ) : لا بعينه .

الجواب أولاً : بأنه إثبات للغة ، وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح ، وهو عدم لزوم الإجمال ، وأنه باطل .

وثانياً : أنه يلزم ألا يكون مجملاً أبداً ، إذ ما من مجمل إلا ويجري فيه ذلك بعينه ، وقد يقال : إن ذلك إنما يجري عند عدم دليل يدل على الإجمال .

قالوا : يطلق اليد من الكوع إلى الأنامل ، ومن المرفق إليها ومن الكوع ، والقطع على الإبانة وعلى الجرح ، والأصل الحقيقة ، فيلزم الإجمال .

الجواب : إنما يلزم ذلك لو لم يكن اليد ظاهراً في الأول والقطع في الإبانة .

قال : (مسألة : المختار أن اللفظ لمعنى تارة ، ولمعنيين أخرى من غير

ظهور ، مجمل .

لنا : أنه معناه .

قالوا : يظهر في المعنيين لتكثر الفائدة .

أجيب : إثبات اللغة بالترجيح ، ولو سلم عورض بأن الحقائق لمعنى واحد أكثر ، فكان أظهر .

قالوا : بحتمل الثلاثة كالسارق) .

أقول : إذا أطلق لفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين آخرين أخرى ، كلفظ الدابة إذا أطلق تارة للفرس ، وتارة للحمار والبغل ، فإن ثبت ظهوره في أحد الحملين أو فيهما فلا نزاع ، لأنه على التقدير الأول مجاز في أحدهما ، وعلى التقدير الثاني مجمل .

أما لو لم يظهر واحد من الأمرين ، فمختار الغزالي^(١) والمصنف : أنه

(١) المستصفي (١/٣٥٥) .

بجمل ، واختار الآمدي أنه ليس بمجمل^(١) ، فيحمل على ما يفيد معنيين .
واحتج المصنف : بأن كونه يطلق لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير
ظهور في أحد الأمرين وهو معنى الجمل ، وقد فرضناه كذلك فيكون مجملاً .
قالوا^(٢) : ما يفيد معنيين أكثر فائدة ، فالظاهر إرادته لتكثير الفائدة .
الجواب أولاً : أنه إثبات اللغة ، وهو كونه لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة
وأنه باطل ، ولم سلم أنه ليس إثباتاً للغة بالترجيح ، أو لم سلم إثبات اللغة
بالترجيح ، فهو معارض بأن / أكثر الألفاظ حقيقة لمعنى واحد ، فكان جعله [٣٧٥/أ]
من الأكثر أظهر .

لا يقال : إذا كان ظاهراً في الواحد لم يكن مجملاً فينا في مذهب المعترض .
لأننا نقول : دليل ظهوره فيه معارض بدليل ظهوره في المعنيين بتكثير
الفائدة ، فيتعارض ويحيى الإجمال .

قالوا^(٣) : يحتمل أن يكون مشتركاً بين المعنيين وبين المعنى الآخر ،
ويحتمل أن يكون للقدر المشترك بين المعنيين والمعنى الآخر ، ويحتمل أن يكون
حقيقة في المعنيين مجازاً في الواحد أو بالعكس .

وإنما يلزم الإجمال بتقدير واحد ، ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد
معين .

وجوابه ما سبق في مسألة : والسارق^(٤) .

(١) الإحكام للآمدي (٢١/٣) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) وهم القائلون بعدم الإجمال .

(٤) انظر (ص ٢٧٤-٢٧٥) .

[حكم اللفظ
إذا كان له
عمل في اللغة
والشرع]

قال : (مسألة : لا إجمال فيما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي ، مثل : «الطواف بالبيت صلاة» ، ليس مجملاً .
لنا : عرف الشارع تعريف بالأحكام ، ولم يبعث لتعريف اللغة .
قالوا : يصلح لهما ، ولم تتضح دلالته .
قلنا : تتضح بما تقدم) .

أقول : إذا ورد من الشارع لفظ يمكن حمله على حكم شرعي مجرد ، ويمكن حمله على الموضوع اللغوي ، مثل ما روى الترمذي^(١) عنه عليه السلام أنه قال : «الطواف بالبيت صلاة»^(٢) ، فإنه يحتمل أن يكون أراد أنه صلاة حكماً في افتقاره إلى الطهارة ، ويحتمل أنه أراد أنه يشتمل على الدعاء فهو صلاة لغة ، قال الغزالي : إنه مجمل^(٣) ؛ إذ ليس حمله على حكم مجرد أولى من التقدير على الحكم العقلي أو الاسم اللغوي ، ومن هنا يعرف الفرق بين هذه المسألة والتي بعدها ، وهما مسألتان في المستصفي والإحكام^(٤) .
واختار الآمدي والمصنف أنه ليس بمجمل^(٥) .
لنا : أن عرف الشارع أن يعرف الأحكام الشرعية ولذلك بعث ، ولم

(١) هو محمد بن عيسى بن سورة ، العالم الحافظ صاحب السنن ، ولد سنة (٢١٠هـ) ، وارتحل لسماع الحديث ، فسمع من إسحاق بن راهوية وغيره ، توفي سنة (٢٧٩هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (٢٧٠/١٣) .

(٢) رواه الترمذي عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ قال : «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام» - باب ما جاء في الكلام في الطواف (٢٨٤/٣) .

(٣) المستصفي (٣٥٥/١) .

(٤) سيأتي ذكرهما .

(٥) الإحكام (٢٢/٣) .

يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية ، فكان ذلك قرينة واضحة لحمله على الحكم الشرعي ، فلا إجمال .

قالوا^(١) : اللفظ يصلح للمحمل اللغوي والشرعي لأنه الفرض ، ولم يتضح دلالته على أحدهما لعدم الدليل فرضاً ، وهو معنى الإجمال .
الجواب : لا نسلم أنه لم يتضح دلالته ، بل متضحة بما ذكرنا أن عرف الشارع تعريف الأحكام لا اللغة ، غايته أنه لم يتضح بدليل خاص ، وذلك لا يوجب عدم الاتضاح مطلقاً .

[مذاهب]

العلماء في

اللفظ الذي

له مسمى

لغوي

وشرعي]

قال : (مسألة : لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي .

وثالثها : الغزالي : في الإثبات الشرعي وفي النهي مجمل .

ورابعها : في النهي اللغوي والإثبات الشرعي مثل : «إني إذا لصائم» .

لنا : أن عرفه يقتضي بظهوره فيه . الإجمال : يصلح لهما .

الغزالي : في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته .

وأجيب : ليس معنى الشرعي الصحيح ، وإلا لزم في : «دعي الصلاة

[٣٧٦/أ]

/ أيام أقرائك» الإجمال .

الرابع : في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته ، كبيع الحر والخمر .

وأجيب : بما تقدم ، وبأن : «دعي الصلاة» للغوي ، وهو باطل .

أقول : قد يكون للفظ مسمى لغوي ومسمى شرعي ، كلفظ الصلاة

والصوم ، قال القاضي : هو مجمل^(٢) .

(١) المستصفى (٣٥٩/١) .

(٢) انظر رأي القاضي رحمه الله في المستصفى (٣٥٧/١) ، وهو رأي أبي يعلى من الخنابلة .

قال الغزالي : وهذا منه على تقدير التزام الأسماء الشرعية ، وإلا فهو ينكرها^(١) ، وقال بعض الشافعية وبعض الحنفية : يحمل على الشرعي مطلقاً ، واختاره المصنف^(٢) .

وقال الغزالي^(٣) : إن وقع في الإثبات ، مثل قوله عليه السلام ، وقد سأل بعض أزواجه في الغداء : «هل عندكم شيء؟» ، فقالت : لا ، فقال : «إني إذاً لصائم»^(٤) ، حمل على الشرعي ، فيصح الصوم بنية من النهار ، وفي المنتهى : كنهيه عليه السلام عن صوم يوم النحر^(٥) ، يكون مجملاً .

واختار الآمدي^(٦) : أنه في الإثبات للشرعي ، وفي النهي للغوي .

لنا : أن عرف الشارع استعماله في الشرعي ، وذلك يقضى بظهوره فيه

عند إطلاقه ، فلا إجمال .

انظر مذهبه في التمهيد (٢/٢٦٢) .

(١) المصدر نفسه .

(٢) مثل الشيرازي ، وأكثر الحنابلة . انظر شرح اللمع (١/٤٦٠) ، الإحكام (٣/٢٢) ، شرح الكوكب (٣/٤٣٣) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٦٣) ، تيسير التحرير (١/١٧٢) .

(٣) المستصفى (١/٣٥٧) .

(٤) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : دخل عليّ النبي ﷺ ذات يوم فقال : «هل عندكم من شيء؟ فقلنا : لا ، قال : فإني صائم إذاً ، ثم أتانا يوماً آخر ، فقلنا : يا رسول الله ! أهدي لنا حيس ، فقال : أدنيه ، فلقد أصبحت صائماً فأكل» - باب جواز صوم النافلة بنية من النهار (٢/٨٠٩) .

(٥) الحديث رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله ﷺ «نهى عن صيام يومين : يوم الفطر ، ويوم النحر» . مسلم ، كتاب الصيام - باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى (٢/٨٠٠ ، رقم ١٤١) .

(٦) الإحكام (٣/٢٣٠) .

احتج القاضي^(١) : بأنه يصلح لهما ولم يتضح لأحدهما وهو معنى الإجمال .

الجواب : متضح بأن عرفه معرف لإرادته .

احتج الغزالي^(٢) : بأنه في الإثبات للشرعي بما ذكرتم ، وفي النهي لا

[مناقشة

مذهب

يحمل على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلأن الغزالي

الصحيح ما وافق أمر الشارع ، وهو المراد بالشرعي ، وأما انتفاء اللازم ؛

فلأن النهي يدل على الفساد ، أو لا يدل على الصحة .

الجواب : أن الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً ، بل الشرعي ما يسميه

الشارع بهذا الاسم من الهيئات المخصوصة ، وإلا لزم في : «دعي الصلاة أيام

أقرائك»^(٣) ، أن يكون مجملاً بين الصلاة والدعاء واللازم باطل ؛ لأنه ظاهر

قطعاً في معناه الشرعي .

قلت : ولو صح دليل الغزالي لم ينتج إلا المذهب الرابع ؛ لأنه إذا تعذر

الحمل على الشرعي تعين الحمل على اللغوي ، فينتفي الإجمال .

احتج في الإثبات : بما ذكروا في النفي بأنه ظاهر في اللغوي ، لتعذر

الحمل على الشرعي للزوم صحته ، وأنه باطل كييع الحر والخمر مما نهى

الشارع عنه ، وشيء منها لا يصح بيعه .

(١) أي القاضي الباقلاني رحمه الله ، وقد مرّ مذهبه .

(٢) المستصفى (٣٥٧/١) .

(٣) رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها ، أن فاطمة بنت أبي حبيش جاءت إلى

النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله ! إنني امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ ، قال : «لا ، إنما

ذلك عرق وليست بالحیضة ، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغتسلي عنك الدم

وصلي» . البخاري ، كتاب الحيض - باب المستحاضة وغسلها وصلاتها (٢٦٢/١) .

الجواب : ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح ، وبأنه يلزم في : «دعي الصلاة أيام أقرائك» ، أن يكون المنهي عنه الدعاء ، وأنه باطل .

قال : (البيان والمبين .

[البيان

والمبين]

يطلق البيان على فعل المبين ، وعلى الدليل ، وعلى المدلول ، ولذلك قال الصيرفي : إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح .

وأورد : البيان ابتداء ، والتجاوز بالحيز ، وتكرير الوضوح .

وقال القاضي والأكثر : الدليل .

وقال البصري / : العلم عن الدليل .

[٣٧٧/١]

والمبين : نقيض الجممل .

و يكون في مفرد ، وفي مركب ، وفي فعل ، وإن لم يسبق إجمال) .

أقول : البيان يطلق على فعل المبين ، وهو التبيين الذي هو التعريف

والإعلام بما ليس بمعروف ، كالسلام والكلام للتسليم والتكليم ، مشتق من

بان إذا ظهر وانفصل ، ويطلق على ما حصل بن التبيين وهو الدليل ، وعلى

متعلق التبيين ومحله وهو المدلول ، ولأجل النظر إلى المعاني الثلاثة اختلف

تفسير العلماء له . فقال الصيرفي^(١) بالنظر إلى النظر الأول :

[تعريفات

إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح .

البيان

ومناقشتها]

وأورد عليه : ما يدل على الحكم ابتداء من غير سبق إجمال وإشكال مع

أنه بيان ، وليس ثم إخراج من حيز الإشكال .

(١) قد حكى تعريف الصيرفي هذا أبو يعلى في العدة (١/١٠٥) ، والغزالي في المستصفى

(١/٣٦٥) .

ثانيهما : لفظ الحيز في الموضوعين مجاز لأنه للأجرام والمجاز يجتنب في الحدّ.
ثالثها : أن الوضوح هو التجلي ، فيكون تكراراً .
وزاد الغزالي : أن الشيء يختص بالموجود^(١) .

وقال القاضي ، والغزالي ، وأكثر الأصوليين نظراً إلى الثاني : إنه الدليل^(٢) ، وقال أبو عبد الله البصري نظراً إلى الثالث : العلم عن الدليل^(٣) .
ثم عرف المصنف المبين : بأنه نقيض الجمل ، يعني ما اتضحت دلالاته ، فخاصة هذا منافية لخاصة هذا ، فيدخل الخطاب المبين ابتداءً ، والخطاب الذي معه البيان ، كالجمل الذي معه بيانه ، والبيان الوارد بعد مجمل أو عام أو مطلق ، والفعل المبين ابتداءً ، والفعل المقترن بما يدل على أنه بيان للغير .
ثم المبين قد يكون في مفرد ، وقد يكون في مركب ، مثل : «عليّ عشرة إلا درهماً» ، وقد يكون في فعل سبقه إجمال كبيان النبي عليه السلام الصلاة بفعله بعد أقيموا الصلاة ، أو لم يسبق إجمال كقطعه يد السارق من الكوع بعد آية السرقة ، إذ ليست بمجمل على ما سبق .

[الفعل يكون
بيانياً أم لا ؟]

قال : (مسألة : المختار أن الفعل يكون بياناً .
لنا : أن عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل .

(١) لم أقف على هذه الزيادة التي نسبها الشارح إلى الإمام الغزالي ، لا في المستصفى ولا في المنخول ، والله أعلم . انظر المستصفى (٣٦٨/١) وما بعدها ، المنخول (ص ٦٣) .
(٢) انظر رأي القاضي في البرهان (١٥٩/١) ، الملخص (٦٤١/٢) ، وانظر المستصفى (٣٦٥/١) ، الإحكام للأمدى (٢٥/٣) ، المحصول (٢٢٦/٣) ، شرح اللمع (٤٦٩/١) ، المعتمد (٢٩٣/١) ، كشف الأسرار (١٠٥/٣) .
(٣) انظر قوله هذا في المعتمد (٢٩٣/١) .

وقوله : «صلوا كما» ، و «خذوا عني» يدل عليه .
 فإن المشاهدة أدل ؛ وليس الخبر كالمعاينة .
 قالوا : يطول ، فيتأخر البيان .
 قلنا : وقد يطول بالقول .
 ولو سلم ، فما تأخر للشروع فيه .
 ولو سلم ، فسلوك أقوى البيانين .
 قلنا : وقد يطول بالقول .
 ولو سلم ، فما تأخر عن وقت الحاجة) .
 أقول : الجمهور أن الفعل يكون بياناً .
 لنا : أنه عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل .
 فإن قيل : المبين قوله عليه السلام : «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١) ،
 و«خذوا عني مناسككم»^(٢) لا الفعل .
 قلنا : البيان بالفعل ، والقول دليل أن الفعل بيان ، لا أنه هو البيان ، إذ
 لم / يشتمل القول على شيء من أفعالهما .
 أيضاً : مشاهدة الفعل أقوى في بيانه من الإخبار عنه ، ولذلك قيل :
 «ليس الخبر كالمعاينة» . أخرجه ابن حبان في صحيحه^(٣) .

(١) سبق تخريجه .

(٢) أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله - باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً
 (٩٤٣/٢) ، وأخرجه أبو داود في كتاب المناسك - باب رمي الجمار (٤٥٦/١) .

(٣) الحديث أخرجه ابن حبان عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : «ليس الخبر كالمعاينة إن
 الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح ، فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح
 ص

قالوا : الفعل يطول ، فلو بين به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله .
الجواب : قد يطول بالقول أكثر ، ولو سلم فلا نسلم تأخير البيان ؛ إذ
تأخير البيان لا يشرع فيه عقب الإمكان ، وهذا قد شرع فيه ، والفعل هو
الذي استدعى زماناً ، ومثله لا يعد تأخيراً ، كمن قال لعبدته : « ادخل المدينة »
فسار في الحال .

ولو سلم ، فإنما يمتنع تأخير البيان مع إمكان التعجيل إذا لم يكن فيه
غرض ، وهنا إنما تأخر لسلوك أقوى البيانين .
ولو سلم ، فتأخير البيان إنما يمتنع عن وقت الحاجة لا مطلقاً ، وهو لم
يتأخر عنه .

قال : (مسألة : إذا ورد بعد الجمل قول وفعل ، فإن اتفقا وعرف
المتقدم منهما ، فهو البيان ، والثاني تأكيد ، فإن جهل فأحدهما .
وقيل : يتعين غير الأرجح للتقديم ؛ لأن المرجوح لا يكون تأكيداً .
وأجيب : بأن المستقل لا يلزم فيه ذلك .

فإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد ،
فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدماً أو متأخراً ؛ لأن الجمع أولى .
أبو الحسين : المتقدم بيان .

ويلزمه نسخ الفعل متقدماً مع إمكان الجمع) .
أقول : إذا ورد مجمل ، وورد بعده قول وفعل ، كل منهما صالح لأن

فانكسرت . انظر صحيح ابن حبان ، كتاب علامات النبوة - باب ما جاء في موسى الكليم ،
حديث رقم (٢٠٨٧ ، ٢٠٨٨) .

يكون بياناً لذلك المحمل ، فيما أن يتفقا أو يختلفا .
 فإن اتفقا ، كما لو كان طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد ، فإن عرف المتقدم منهما فهو البيان لحصوله به ، والثاني تأكيد ، وإن جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين^(١) .
 وقيل^(٢) : إن كان أحدهما أرجح ، تعين المرجوح للتقديم فكان بياناً ، والراجح للتأكيد ؛ لأن المرجوح لا يكون تأكيداً .
 وأجيب : بأن ذلك إنما يلزم في المفردات ، نحو : «جاءني القوم كلهم» ، أما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك ، كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد ، فإن الثانية - وإن كانت أضعف - [أو]^(٣) استقلت ؛ فإنها بانضمامها إلى الأولى تفيدها تأكيداً لمضمونها في النفس وزيادة تقرير .
 أما لو اختلفا ، كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد ، فالمختار أن القول هو البيان ، والفعل ندب له ، أو واجب عليه يختص به ، ولا فرق بين أن يكون القول متقدماً أو متأخراً ؛ لأنه جمع بين الدليلين ، وهو أولى من إبطال أحدهما .

وقال أبو الحسين : المتقدم منهما هو البيان^(٤) .

وهو باطل ؛ إذ يلزمه نسخ الفعل إذا كان الفعل هو المتقدم مع إمكان

-
- (١) انظر المعتمد (٣١٢/١) ، التبصرة (ص٢٤٩) ، الإبهاج (١٣٧/٢) ، الإحكام (٢٨/٣) ، تيسير التحرير (١٧٦/٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٨) .
 (٢) وهو قول الأمدى . انظر الإحكام (٢٨/٣) .
 (٣) في (أ) : لو .
 (٤) انظر المعتمد (٣٢١/١) .

الجمع ؛ لأنه إذا طاف أولاً طوافين ، وجب علينا طوافان ، فإذا أمر بطواف
فقد نسخ أحد [الطوافين]^(١) عنا .

[٣٧٩/١]

قال : (مسألة : / المختار : أن البيان أقوى .

والكرخي : يلزم المساواة .

أبو الحسين : بجواز الأدنى .

لنا : لو كان مرجوحاً ، ألغى الأقوى في العام إذا خص ، والمطلق إذا

قيد ، وفي التساوي التحكم) .

أقول : المختار وجوب كون المبيّن أقوى دلالة من المبيّن^(٢) .

وذهب الكرخي إلى جوازه بالمساوي^(٣) .

وجوزه أبو الحسين بالأدنى دلالة^(٤) .

والحق : إن كان المبيّن عاماً أو مطلقاً ؛ فلا بد وأن يكون المخصص

والمقيد في دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ، ومن دلالة

المطلق على صورة التقييد ، وإلا فلو كان مرجوحاً لزم إلغاء الراجح بالمرجوح

ولو كان مساوياً لم يكن تقديم أحدهما على الآخر بأولى من العكس ؛ فيلزم

التحكم .

(١) في نسخة (ب) : الطرفين .

(٢) خلافاً للحنابلة ، حيث جوزوا كونه أضعف . انظر التمهيد (٢/٢٨٧) ، شرح الكوكب

(٣/٤٥٠) ، وانظر الإحكام للآمدي (٣/٣١) ، المحصول (٣/٢٧٦) ، فواتح الرحموت (٢/٤٧) .

(٣) ذكر في فواتح الرحموت أنه مذهب الحنفية ، ولم ينسبه إلى الكرخي ، لكن نسبه أبو الحسين

إلى الكرخي . انظر المعتمد (١/٣١٣) ، فواتح الرحموت (٢/٤٨) .

(٤) المعتمد (١/٣١٣) .

قلت : وفيه نظر ؛ لأن فيه جمعاً بين الدليلين ، كالمفهوم مع العموم .
قال في المنتهى^(١) : وأما الجمل فواضح ، يعني يكون بيان الجمل أقوى
دلالة منه ؛ لأن الجمل لما كان ما لم يتضح دلالاته ، كان بيانه وهو ما يعين
أحد احتمالاته أقوى منه ضرورة ، وهو معنى قول الآمدي^(٢) : أما الجمل
فيكفي في تعين أحد احتمالاته أدنى ما يفيد الترجيح .

قال : (مسألة : تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع ، إلا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق ، وإلى وقت الحاجة يجوز .

والصيرفي والحنابلة : ممتنع .

والكرخي : ممتنع في غير الجمل .

وأبو الحسين : مثله في الإجمالي لا التفصيلي ، مثل : هذا العموم
مخصوص ، والمطلق مقيد ، والحكم سينسخ .

والجبائي : ممتنع في غير النسخ .

لنا : ﴿ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾ ، إلى : ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾ ، ثم بين أن
السلب للقاتل ، إما عموماً وإما برأي الإمام ، وأن ذوي القربى بنو هاشم
دون بني أمية وبني نوفل ، ولم ينقل اقتران إجمالي مع أن الأصل عدمه .

وأيضاً : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ثم بين جبريل ، وكذلك الزكاة ،
وكذلك السرقة ، ثم بين على تدرج .

(١) المنتهى (ص ١٤١) .

(٢) دلالة البيان عند الآمدي من حيث القوة والضعف بحسب المبين ، فإن كان المبين عاماً أو
مطلقاً وجب كون البيان أقوى ، وإن كان مجملاً جاز كون البيان أضعف دلالة . انظر الأحكام
(٣/٣١) .

وأيضاً : فإن جبريل عليه السلام قال : أقرأ ، قال : وما أقرأ ، وكرر ثلاثاً ، ثم قال : « أقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ » .

واعترض : بأنه متروك للظاهر ؛ لأن الفور لا يمتنع تأخيرها ، والتراخي يفيد جوازها في الزمن الثاني فيمتنع تأخيرها .

وأجيب : بأن الأمر قبل البيان لا يجب به شيء ، وذلك كثير .

أقول : تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز إلا عند مجوز^(١) تكليف ما لا يطاق ، وأما تأخيرها عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة .

فالجمهور : جوازها^(٢) ، ومنعه الأبهري^(٣) من أصحابنا ، حكاه القاضي^(٤) عنه ، ومنعه الصيرفي^(٥) ، وأبو إسحاق المروزي^(٦) من الشافعية ،

(١) أغلب أهل الأصول على منع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ونقل القاضي الباقلاني رحمه الله إجماع أهل العلم على ذلك ، والذين ذهبوا إلى جواز التكليف بما لا يطاق يقولون بامتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة ، مثل إمام الحرمين والغزالي والآمدي . انظر الملخص (٢/٦٤٤) ، المستصفي (١/٣٦٨) ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين (ص٢٢٧) ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٢١٧) ، الإحكام للآمدي (٣/٣٢) ، المعتمد (١/٣١٥) ، إحكام الفصول للباجي (ص٢١٧) ، كشف الأسرار للبخاري (٣/١٠٩) .

(٢) انظر المصادر السابقة نفسها .

(٣) انظر مذهبه في إحكام الفصول (ص٢١٩) .

(٤) في نسخة (أ) : القاضي عياض ، والأرجح أنه القاضي الباقلاني ، حيث إنه هو المعاصر للشيخ الأبهري ، والله أعلم .

(٥) انظر مذهبه في التلخيص (٢/٦٤٦) ، وقال السبكي : « نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي موافقته المعتزلة على منع تأخير البيان ، ثم ذكر أن أبا الحسن الأشعري ناظره فرجع عن ذلك » . انظر الإبهاج (٢/٢١٨) .

(٦) أبو إسحاق المروزي هو : إبراهيم بن أحمد المروزي شيخ الشافعية في بغداد بعد ابن سريج ،

والظاهرية^(١) ، وذهب الكرخي وأكثر الحنفية إلى جواز تأخير بيان الحمل دون الظاهر إذا أريد غير ظاهره^(٢) . وقال أبو الحسين بتمثل^(٣) ما قال الكرخي في الحمل ، وأما الظاهر فلا يجوز تأخير بيانه الإجمالي ، أما التفصيلي فيجوز [٣٨٠/١] تأخيره ، فيجب أن يقول : هذا العموم مخصوص ، وهذا المطلق مقيد / ، وهذا الحكم سينسخ ، ولا يجب تفصيل ما خص عنه ، وذكر الصفة التي قيد بها ، وتعيين وقت النسخ ، وذهب الجبائي وعبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ دون ما عداه^(٤) .

لنا : قوله تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾^(٥) ؛ فإنه أثبت خمس الغنيمة للمذكورين ، وأثبت لذوي القربى عموماً نصيباً ، و « ما غنمتم » ، و « ذوي القربى » فما له ظاهر وأريد خلافه من غير ذكر بيان معه ، لا إجمالي ولا تفصيلي .
ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل ، إما عموماً عملاً بقول عليه السلام :

تخرج عليه خلق كثير ، وكان زاهداً ورعاً مشتغلاً بالتحصيل والتصنيف ، ألف في الأصول والفقه ، توفي سنة (٣٤٠هـ) . انظر وفيات الأعيان (٤٠/١) ، شذرات الذهب (١٢٥/١) ، وانظر مذهبه في التلخيص (٦٤٦/٢) .

(١) الإحكام لابن حزم (٨٤/١) .

(٢) الذي عليه الكرخي والحنفية رحمهم الله : إن كان ما يحتاج إلى بيان مجملاً جاز تأخير البيان ، وإن كان ظاهره عاماً أو مطلقاً فلا يجوز تأخير البيان . انظر أصول الجصاص وروايته لمذهب الكرخي (٤٦/٢) ، كشف الأسرار (١٠٨/٣) ، تيسير التحرير (١٧٣/٣) .

(٣) المعتمد (٣١٥/١) .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) الأنفال آية (٤١) .

«من قتل قتيلاً فله سلبه»^(١) ، كما يقول ابن وهب والشافعي^(٢) .

وإما برأي الإمام ، كما يقول مالك وأبو حنيفة .
وأيضاً : يبين أن ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب ، دون بني أمية وبنو
عبد شمس .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون البيان الإجمالي مقترناً به ، والمتأخر هو
التفصيلي ؟ .

أجيب : لم ينقل اقتران بيان إجمالي ، ولو اقترن به لنقل .
وأيضاً : الأصل عدمه .

ولنا أيضاً : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ، والصلاة عند نزول الآية كانت
ظاهرة في الدعاء ، مع أن المراد ذات الأركان ، ولو كانت ظاهرة في الشرعية
فالقدر والصفة والشرائط مما يبين بعدد ، ولم يقترن بها بيان إجمالي ولا تفصيلي
، ثم يبين جبريل ، ثم يبين الرسول بتدرج .

وكذلك : ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ، أوجب الزكاة ثم يبين تفاصيل الجنس
والنصاب بتدرج .

وكذلك قال : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾^(٣) ، فأوجب

(١) رواه البخاري عن أبي قتادة ، كتاب فرض الخمس - باب من لم يخمس الأسلاب (٥٧/٤) ،
ومسلم في كتاب الجهاد - باب استحقاق سلب القتل (١٣٧٠/٣) .

(٢) مذهب الشافعي رحمه الله ، أن سلب المقتول يصبح ملكاً للقاتل بوضع اليد فقط ، وأما
الحنفية والإمام مالك فلا يتحقق ذلك إلا بإذن الإمام . انظر المدونة (٢٩/٢) ، الأم (٣٥٣/٧) ،
الاختيار لتعليل المختار (١٣٣/٤) .

(٣) المائدة آية (٣٨) .

حدّ السرقة ، ثم بيّن اشتراط النصاب والحرز بتدريج ، والجميع مما له ظاهر وأريد خلافه .

ولنا أيضاً : ما في الصحيح ، أن جبريل عليه السلام في ابتداء الوحي قال للنبي عليه السلام : «اقرأ»^(١) ، فقال عليه السلام : ما أنا بقارئ» ، ثم كرر ثلاثاً والنبي عليه السلام يقول مثل ذلك^(٢) ، ثم قال جبريل : ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾^(٣) ، فأخر بيان ما أمره به أولاً إلى ما بعد الثلاث .

واعترض هذا الدليل الذي ادعيتم تأخير بيانه : فإنه متروك الظاهر ، وما كان كذلك لا يصح التمسك به اتفاقاً ، أما الصغرى : فلا يلزم لو حمل على ظاهره من تأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ لأن الأمر إن كان على الفور فلا يجوز تأخيره ، لأنه تأخير عن وقت الحاجة ، وإن كان على التراخي فإن

(١) أخرجه البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها .

(٢) انظر صحيح البخاري ، كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (٤١/١) ، قالت : «أول ما بدئ برسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى الرؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ثم حجب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ويتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء ، فجاءه الملك فقال : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ ، قال : فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ ، قلت : ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني ثم الثالثة ثم أرسلني فقال : ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها ، فقال : زملوني زملوني ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي ، فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبداً ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق ... إلى آخر الحديث» .

(٣) العلق آية (١) .

الوجوب يتراخى دون الجواز ؛ إذ جواز الفعل ثابت على الفور ، لأنه لم يقلل أحد بوجوب التأخير ، والجواز أيضاً حكم يحتاج إلى البيان ، كما يحتاج إليه الوجوب ، فيمتنع تأخيره لأنه تأخير عن وقت الحاجة ، فترك الظاهر لازم لنا ولكم ، هكذا جعله الآمدي خاصاً بهذا الأخير^(١) .

والشراح جعلوه اعتراضاً عليها كلها ، ولا يصح ؛ لأن الجواب يأتي ذلك ، لذكر متعلق الأمر ظاهراً ، فلو لم يرد بعد ذلك اشترط / النصاب [٣٨١/١] والحرز لقطعنا ، وكذلك فيما ذكر معه ، بخلاف «اقرأ» .

ثم أجاب^(٢) : بمنع كون الأمر قبل البيان على الفور أو على التراخي ، بل هو قبل البيان لا يجب به شيء أصلاً ، ثم قال : وذلك كثير ، أي الصور التي أحرّ فيها البيان مثل «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا»^(٣) ثم بيّن أن المحسن يرجم وكذلك قوله تعالى «وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ»^(٤) ثم نزل المخصص .

قال الآمدي : «إلى غيره من العمومات التي لم يبين تفاصيلها إلا بعد مدة»

[لا كما قال الشراح]^(٥) : الأمر الذي لا يجب به شيء كثير .

قال : (واستدل : بقوله تعالى : « أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً » وكانت معينة ، بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخراً ، وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد ، وبدليل المطابقة لما ذبح .

(١) الإحكام (٤٢/٣) .

(٢) أي الآمدي رحمه الله . انظر الإحكام (٤٣/٣) .

(٣) النور آية (٢) .

(٤) التوبة آية (٤١) .

(٥) لعل الصواب : «كما قال الشراح» ، كالعضد رحمه الله (١٦٤/٢) .

وأجيب : بمعنى التعيين ، فلم يتأخر بيان ، بدليل : بقرة ، وهو ظاهر
وبدليل قول ابن عباس : لو ذبحوا بقرةً مَّا لأجزأتهم ، وبدليل : ﴿ وَمَا
كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ .

واستدل : بقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ ، فقال ابن الزبيري :
فقد عبدت الملائكة والمسيح ، فنزل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ ﴾ .
وأجيب : بأن «ما» لما لا يعقل ، ونزول ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ ﴾ زيادة
بيان لجهل المعترض ، مع كونه خبيراً .

واستدل : لو كان ممتنعاً ، لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظر ، وهما
منتفیان .

وعورض : لو كان جائزاً ... إلى آخره) .

أقول : هذه دلائل استدل بها للمذهب المختار ، كلها مزيفة عند
المصنف^(١) .

الأول : احتجوا بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾^(٢) ،
وجه التمسك بها أن البقرة المأمور بذبحها بقرة معينة لا أي بقرة كانت
كما هو الظاهر ، فقد أريد خلاف الظاهر ، وإنما قلنا : إنها كانت معينة ،
لأن عود هذه الكلمات وإجراء تلك الصفات على بقرة يدل على أنها معينة ،
عينها الله بسؤالهم بعد ، فقال : ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ ... ﴾ إلى آخره ، والضمير في

(١) انظر أدلة المذهب في التبصرة (ص ٢٠٧) ، البرهان (١/١٦٦) ، إحكام الفصول (ص ٢١٨)
المستصفي (١/٣٦٨) ، كشف الأسرار (٣/١٠٨) ، العدة (٣/٧٢٥) .
(٢) البقرة آية (٦٧) .

السؤال ضمير المأمور بها ، فكذا في الجواب .

ويدل أيضاً على أنها معينة : أنهم لم يؤمروا بمتجدد ، ولو كانت بقرة ما لكان الأمر بالمعين أمراً بمتجدد .

وأيضاً : لما ذُبح ذلك المعين ، طابق الأمر بذبح المعين ، ويُعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر ، فعلم أن المأمور بها معينة .

الجواب : منع كونها معينة بل بقرة ما ، فلا يحتاج إلى بيان ، بدليل : ﴿يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبِحُوا بَقْرَةً﴾^(١) وهو ظاهر في بقرة غير معينة ، وبدليل قول ابن عباس : «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشد الله عليهم»^(٢) وبدليل : ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٣) دلّ على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً ، فلو كانت معينة ما عنفهم .
والحق : أن هذه الأجوبة ضعيفة .

قوله : (بدليل بقرة) هو كما قال ظاهر في أي بقرة كانت لكن أريد خلافه ، بدليل تعيينها بسؤالهم ، وإلا لزم النسخ قبل التمكن ، فإن التعيين إبطال للتخيير / الثابت بالنص ، وهو إن كان جائزاً عندنا لكن محذوره أشد [٣٨٢/أ] من محذور تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، وأما الذم فقد يكون للتواني بعد البيان ، وقول ابن عباس لا يكون حجة في مثله^(٤) .

الثاني : استدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

(١) البقرة آية (٦٧) .

(٢) تفسير ابن كثير (١/١٦٣) .

(٣) البقرة آية (٧١) .

(٤) روى قول ابن عباس رضي الله عنهما . الطبري في تفسيره (٢/٢٠٦) .

حَصَبُ جَهَنَّمَ»^(١) ، وهو عام أريد به الخصوص وتأخّر البيان ؛ لأنها لما نزلت ، قال عبد الله بن الزبيري^(٢) : «فقد عُبدت الملائكة والمسيح» ، فنزل : ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾^(٣) .

الجواب : أن «ما» لما لا يعقل ، ونزول ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾ زيادة بيان ، وإلا فقد ظهر عدم تناوله للملائكة والمسيح ، أو مخصوص بدليل العقل ، واحتيج إلى زيادة البيان لجهل المعترض .

لا يقال : «ما» تستعمل لما يعقل والمختلط بمن يعقل .

لأننا نقول : لا نزاع في الاستعمال ، إنما النزاع في الظهور ، وهي ظاهرة فيما لا يعقل وإلا لزم الاشتراك ، قال المصنف : «هذا مع كونه خيراً» .

قال البيضاوي^(٤) : ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾ خير مستأنف لا إشعار فيه أنه مخصص .

وقال بعض الشراح^(٥) : النزاع في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ، ولذلك عقدنا المسألة في تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، والآية خير .

(١) الأنبياء آية (٩٨) .

(٢) هو عبد الله بن قيس بن عدي بن سعيد القرشي ، كان شاعر قريش ، وكان لسانه على الإسلام والمسلمين ، وأسلم بعد الفتح وحسن إسلامه . انظر الإصابة (٢/٢٠٠) .

(٣) الأنبياء آية (١٠١) .

(٤) البيضاوي هو : عبيد الله بن عمر البيضاوي ، نسبة إلى مدينة بيضاء بفارس ، كان إماماً في التفسير والفقه والمنطق والكلام مع زهد وتجرد ، ولقيت مصنفاته اهتماماً بالغاً عند العلماء ، توفي سنة (٦٨٥هـ) . انظر طبقات الشافعية (٨/١٥٧) ، شذرات الذهب (٥/٣٩٢) ، وانظر تفسير البيضاوي .

(٥) العضد علي ابن الحاجب (٢/١٦٥) .

وفيه نظر ؛ لأن جماعة^(١) جوزوا تأخير بيان الأمر دون الخبر ، ولا نعرف من عكس .

وقال معظم الشراح^(٢) : المراد أنه خبر آحاد ، فلا يعول عليه في المسألة العلمية ، هذا بعد صحته .

واستدل أيضاً : لو كان تأخير البيان عن وقت الخطاب ممتنعاً ، لكان امتناعه لذاته أو لغيره ، ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وهما منتفیان ، أما الضرورة فبالضرورة ، ولأنه لا تسمع دعوى الضرورة في محال الخلاف ، وأما بالنظر ؛ فلأنه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه ، لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك ، وأنه لا يصلح مانعاً .

الجواب : المعارضة بالمثل ، أي لو كان جائزاً لعرف جوازه ضرورة أو نظراً وكلاهما منتف ، أما الضرورة فللخلاف فيه ، وأما النظر ؛ فلو جاز فلعدم المانع ولا جزم به ، غاية عدم الوجدان .

قال : (المانع بيان الظاهر : لو جاز لكان إلى مدة معينة ، وهو تحكم مانعي البيان) ولم يقل به .

أو إلى الأبد ، فيلزم المحذور .

وأجيب : إلى معينة عند الله ، وهو وقت التكليف .

قالوا : لو جاز لكان مفهماً ؛ لأنه مخاطب فتلزمه .

(١) انظر هذا المذهب في التبصرة للشيرازي ، وذكر أن هناك من قال بعكس هذا المذهب . انظر

التبصرة (ص ٢٠٨) .

(٢) كالأصفهاني . انظر بيان المختصر (٢/٤٠٢) .

وظاهره جهالة ، والباطن متعذر .

وأجيب : بجره في النسخ ، لظهوره في الدوام .

وبأنه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة ، فلا جهالة ولا إحالة .

عبد الجبار : تأخر بيان الجمل يخل بفعل العبادة في وقتها ؛ للجهل بصفتها بخلاف النسخ .

وأجيب : بأن وقتها وقت بيانها .

قالوا : لو جاز تأخير بيان الجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده .

وأجيب : بأنه يفيد أنه مخاطب بأحد مدلولاته ، فيطع ويعصي بالعزم بخلاف الآخر .

وقال : تأخير بيان التخصيص يوجب / الشك في كل شخص ، بخلاف النسخ . [٣٨٣/١]

وأجيب : بأن ذلك على البدل ، وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان أجدر) .

أقول : احتج المانعون^(١) من جواز تأخير بيان الظاهر : بأنه لو جاز التأخير فإنما إلى مدة معينة أو إلى الأبد ، وكلاهما باطل .

أما إلى مدة معينة فلأنه تحكم ؛ لأن العام نسبه إلى الأزمنة كلها على السواء ، ولأنه لم يقل به أحد .

(١) انظر حجج مانعي تأخير بيان الظاهر في أصول الجصاص (٤٩/٢) ، المعتمد (٣١٦/١) ، الملخص (٦٤٨/٢) ، إحكام الفصول (ص ٢٢٠) .

وأما إلى الأبد ؛ فلأنه يلزم المحذور ، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم تكليف ما يطاق .

الجواب : نختار إلى مدة معينة عند الله تعالى ، وهو الوقت الذي يعلم أنه مكلف به فيه ، ونسبة البيان إلى وقت التكليف أولى ، لاحتياج المكلف في هذا الوقت إلى الامتثال بخلاف غيره فلا تحكم ، ونحن قائلون به .

قالوا ثانياً : لو جاز تأخير بيانه ، لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصداً به التفهيم ، أما الملازمة ؛ فلأنه مخاطب والمخاطب يستلزم التفهيم ، لأن حقيقته توجب الكلام إلى المخاطب لأجل التفهيم ، ولذلك لا يصح خطاب الزنجي بالعربي .

وأما بطلان اللازم ؛ فلأنه لو قصد التفهيم ، فإما لظاهره وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة ، ولا يصح مقصود الشارع .

وإما لباطنه وهو متعذر ، ويلزم القصد إلى ما يمتنع حصوله .

الجواب أولاً : النقص بالنسخ ؛ لأنه ظاهر في الدوام مع أنه غير مراد ، فيجيء فيه ما ذكرتم بعينه .

وثانياً : أنه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة ، فلا جهالة ، إذ لم يعتقد عدم التخصيص وأن الظاهر مراد قطعاً ، ولا إحالة ، إذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلاً .

نعم ، لو كان مفهماً لنفس الظاهر من كلامه فقط ، أو لنفس ما هو مراده من كلامه ، لزمته الجهالة أو الإحالة .

ثم احتج المصنف للمانع في غير النسخ ، ولم يتقدم ذكر عبد الجبار ، لكنه

يوافق الجبائي^(١) ، فأفاد هنا مذهبه وأن هذا الدليل من تصرفه ، ولذلك لم يقل : «قالوا» .

ولما شاركهم في الدليل الثاني ، قال المصنف : «قالوا» ، ولما اختص بالآخر قال : «قال» .

احتج أولاً على منع تأخير بيان المجهول : بأن تأخير بيانه يوجب الجهل بصفة العبادة ، والجهل بصفة الشيء يخل بفعله في وقته فامتنع ، بخلاف النسخ فإنه لا يخل بذلك فجاز .

الجواب : وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبل ذلك ، فلا يخل التأخير بفعالها في وقتها .

قال هو وأصحابه^(٢) : لو جاز تأخير بيان المجهول ، لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبيّن مراده ، أما الملازمة / ؛ فلأن عدم الإفهام لا يصلح مانعاً ، وإلا لما جاز بالمجهول . [٣٨٤/أ]

الجواب : الفرق أن المجهول يعلم أن المراد أحد مدلولاته ؛ فيطبع ويعصي بالعزم على فعله إذا تبين ، بخلاف المهمل ، فإنه لا يفهم منه شيء .

احتج عبد الجبار في المقام الثاني ، ولهذا أخره المصنف ، وفصل بين دليليه بالدليل المشترك ، قال : تأخير بيان الظاهر سوى النسخ ، وفرض الكلام في التخصيص ؛ فقال : تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من أفراد العام ، هل هو مراد للمتكلم أم لا ، فلا يعلم منه تكليف أحد

(١) انظر مذهبه في المعتمد (٣١٥/١) .

(٢) أي القاضي عبد الجبار . انظر المعتمد (٣١٥/١) .

بعينه ، فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب ، بخلاف النسخ فإن الكل داخلون إلى أن ينسخ .

الجواب : أن ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد على البدل ، وفي النسخ يوجب الشك في الجميع ؛ إذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف ، فكان النسخ أجدر بأن يمنع من التخصيص فتجويزه في النسخ دون التخصيص باطل .

فإن قيل : في النسخ كلف الجميع إلى وقت ورود الناسخ ، فلا شك في الحال ، إنما الشك في الاستمرار ، وفي التخصيص إنما كلف البعض فقط ، فالشك في كل واحد واحد في الحال .

قلنا : الشك قبل وقت العمل لا يضر .

قال : (مسألة^(١)) : المختار على المنع ، جواز تأخير إسماع المخصص
[يجوز عدم إسماع العام دون مخصصه مع وجوده] الموجود .

لنا : أنه أقرب من تأخيره مع العدم .

وأيضاً : فإن فاطمة سمعت : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ ﴾ ، ولم تسمع : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » .

وسمعوا : ﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ، ولم يسمع الأكثر : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، إلا بعد حين .

أقول : المانعون من تأخير البيان إلى وقت الحاجة اختلفوا في جواز إسماع

(١) هذه المسألة متأخرة عن المسألة التالية عند العضد ، ومتفقة مع ترتيب الأصفهاني . انظر العضد (١٦٧/٢) ، بيان المختصر (٤٠٧/٢) .

العام [للداخل تحته ، مع عدم إسماع المخصص له إلى وقت الحاجة]^(١) .
 فذهب أبو الحسين منهم إلى الجواز واختاره المصنف تنزيلاً على المنع^(٢) .
 لنا : أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه ، والدال
 على منع الأبعد لا يدل على منع الأقرب ، والأصل عدم دليل منع هذا
 بخصوصه .

وأيضاً : لو لم يجوز لم يقع ، وقد وقع ، فإن فاطمة سمعت ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ
 فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾^(٣) وهو عام ، [ولم تسمع مخصصه وهو : «إنا معاشر الأنبياء
 لا نورث»^(٤)] .

وسمع الصحابة ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ولم يسمع أكثرهم^(٥) مخصصه ،
 وهو قوله عليه السلام في الجوس : «سئوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٦) ، إلا بعد
 حين ، ولو ادعى الضرورة ما أبعد ؛ إذ ليس كلما سمعوا العام سمع جميعهم
 الخاص .

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) . ومنع ذلك عامة الحنفية والمعتزلة . انظر المتعمد
 (٣٣١/١) ، كشف الأسرار (١٠٩/٣) ، فواتح الرحموت (٥١/٢) ، وذهب الجمهور وأبو
 الحسين البصري من المعتزلة إلى الجواز . انظر المتعمد (٣٣١/١) ، الملخص (٦٠٦/٢) ، المستصفي
 (١٥٢/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣٠٧/٢) ، الإحكام (٤٩/٣) .

(٢) المتعمد (٣٣١/١) .

(٣) النساء آية (١١) .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٦) أخرجه مالك في الموطأ ، كتاب الزكاة - باب جزية أهل الكتاب (٢٧٨/١) ، وأخرجه
 البيهقي في السنن الكبرى ، كتاب الجزية - باب الجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم (١٨٩/٩) .

قال : (مسألة : المختار على المنع ، جواز تأخيره عليه السلام تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة ، للقطع بأنه لا يلزم منه محال ، ولعل فيه مصلحة . قالوا : ﴿ بَلَّغْ ﴾ .

وأجيب : بعد كونه للوجوب ، والفور أنه للقرآن) .

أقول : المانعون من تأخير البيان إلى وقت الحاجة اختلفوا في جواز تأخير النبي عليه السلام تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة^(١) .

والمختار : جوازه ؛ للقطع بأنه لا يلزم منه محال لذاته ، والاستحالة بالغير منفية ؛ لأن الأصل عدم الغير .

وأيضاً : يجوز أن يكون في التأخير مصلحة ، قالوا : قال تعالى / : ﴿ بَلَّغْ^[٣٨٥] مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ﴾^(٢) ، والأمر للوجوب وللفور وإلا لم يفد فائدة زائدة ؛ لأن وجوب التبليغ يقضي به العقل .

الجواب بعد تسليم أن الأمر للوجوب وأنه على الفور : أن هذا الأمر ظاهر في تبليغ لفظ القرآن ، لا في كل الأحكام .

قال : (مسألة : المختار على التجويز : جواز بعض دون بعض .

لنا : أن المشركين فيه الذمي ، ثم العبد ، ثم المرأة بالتدريج ، وآية الميراث بين ميراثه عليه السلام ، والقاتل والكافر بتدريج .

قالوا : يوهم الوجوب في الباقي ، وهو تجهيل .

ولنا : إذا جاز إيهام الجميع ، فالبعض أولى) .

(١) المعتمد (١/٣١٤) .

(٢) المائدة آية (٦٧) .

أقول : المجوزون لتأخير البيان إلى وقت الحاجة ، اختلفوا في جواز التدرج ، أو لا بد أن يبين جميع ما خص^(١) من العام جملة ، ولا يجوز أن يبين شيئاً فشيئاً ، والمختار الجواز^(٢) .

لنا : قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^(٣) ، ثم يبين فيه إخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بتدرج ، والذي في الإحكام^(٤) بدل العبد : العسيف^(٥) ولم يثبت أن النبي عليه السلام خصّ عنه العبد ، ولم يثبت التدرج .

والثابت أنه عليه السلام قال : «ألحق خالدًا - حين رأى امرأة مقتولة - فقل له : لا تقتل امرأة ، ولا ذرية ، ولا عسيفاً»^(٦) .

وآية الميراث وهي : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ ﴾^(٧) ، يبين عليه السلام إخراج نفسه بقوله : «لا نورث» ، وإخراج القاتل وإخراج الكافر بتدرج .

قالوا : تخصيص البعض يوهم إرادة الباقي وأنه تجهيل فإنه يمتنع من الشارع .

(١) وهم الجمهور . انظر المستصفى (٣٨١/١) ، الإحكام (٤٩/٣) ، الملخص (٦٥٦/٢) .

(٢) انظر المصادر السابق .

(٣) التوبة آية (٥) .

(٤) الإحكام (٥٠/٣) .

(٥) العسيف : الأجير .

(٦) أخرجه أبو داود عن رباح بن ربيع قال : كنا مع رسول الله في غزوة ، فرأى الناس مجتمعين على شيء ، فبعث رجلاً فقال : «انظر علام اجتمع هؤلاء» ، فجاء فقال : على امرأة قتيل ، فقال : «ما كانت هذه لتقاتل» ، قال : وعلى المقدمة خالد بن الوليد ، فبعث رجلاً فقال : «قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفاً» . أبو داود ، كتاب الجهاد - باب قتل الناس (٥٣/٣) .

(٧) النساء آية (١١) .

الجواب : أن العموم مع تأخير البيان يوهم إرادة جميع ما خرج ، وإذا جاز إيهاهم الجميع ، فإيهاهم البعض أولى .

[ذكر مذاهب
العلماء في
العمل بالعام
قبل معرفة
المخصص]

قال : (مسألة : يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعاً .

والأكثر : يكفي بحث يغلب على الظن انتفاؤه .

وقال القاضي : لا بد من القطع بانتفائه ، وكذلك كل دليل مع معارضه .

لنا : لو اشترط لبطل العمل بأكثر العمومات .

قالوا : ما كثر البحث فيه فالعادة تفيد القطع ، وإلا فبحث المجتهد يفيدته ؛ لأنه لو أريد لاطلاع عليه ومنعه ، وأسند بأنه قد يجد ما يرجع به .
أقول : قال الغزالي : «لا خلاف في منع المبادرة إلى العمل بموجب العام قبل البحث عن المخصص»^(١) .

قلت : لأن إمكان وجود المخصص مانع من اعتقاد ظن العموم ؛ لأن أكثر العمومات مخصوص .

قيل : حكى صاحب المحصول عن الصيرفي أنه تمسك بالعام ابتداءً^(٢) .

(١) انظر العدة لأبي يعلى (٥٢٥/٢) ، الملخص (٦٠٨/٢) ، المستصفى (١٥٧/٢) ، البرهان (٤٠٨/١) ، فواتح الرحموت (٢٦٧/٢) ، تيسير التحرير (٢٣٠/١) ، شرح اللمع (٣٢٦/١) . وهي إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل ، كما نقل ذلك أبو يعلى (٥٢٥/٢) ، ودعوى انتفاء الخلاف فيها نظر ، فقد نقل غير واحد أن في المسألة خلافاً كما ذكر صاحب الملخص وأبو يعلى والشيرازي . انظر المصادر السابقة .

(٢) وهو رواية عن الإمام أحمد . وانظر مذهب الصيرفي في الملخص (٦٠٨/٢) ، المحصول

وقال غير الصيرفي : إنما يجوز إذا طلب المخصص فلم يجده ، فما حكي
عن الصيرفي يدفع الإجماع^(١) .

قلت : قال الإمام^(٢) في البرهان : إذا ورد لفظ عام بعبادة قبل دخول
[٣٨٦/أ] وقت العمل به ، قال الصيرفي : يجب اعتقاد عمومه / جزماً قبل ظهور
المخصص ، فإذا ظهر ذلك المخصص يغير ذلك الاعتقاد .

وذكر الآمدي عن الصيرفي مثله^(٣) .

وخطأه الإمام وقال : إنه غير معدود في مباحث العقلاء ، وإنه قول صدر
عن غباوة واستمرار في عناد^(٤) .

وخطأه الآمدي أيضاً^(٥) وقال : احتمال إرادة الخصوص قائم ، ولهذا لو
ظهر المخصص لما كان ذلك ممتنعاً ووجب اعتقاد الخصوص ، وما هذا شأنه
فاعتقاد عمومه جزماً قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به
على وجه تركز النفس إلى عدمه ، يكون ممتنعاً .

فإذن لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه ،
ومع ذلك لا نعرف خلافاً بين الأصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام



(٢٩/٣) ، شرح اللمع (٣٢٦/١) ، العدة لأبي يعلى (٥٢٥/٢) .

(١) ذكر ذلك صاحب الملخص عن الإمام ابن سريج رحمه الله . انظر الملخص (٦٠٩/٢) .

(٢) أي إمام الحرمين . انظر البرهان (٤٠٦/١) .

(٣) الإحكام (٥٠/٣) .

(٤) البرهان (٤٠٦/١) .

(٥) الإحكام للآمدي (٥٠/٣) .

قبل البحث عن المخصص^(١) ، وكأن قوله مع ذلك من تمام الردّ عليه ؛ لأنه إذا اعتقد عمومه أوجب العمل به قبل البحث ، فكان محجوجاً بإجماعهم .
وأما على ما حكاه صاحب المحصول^(٢) ، فلا يلزم من التمسك به العمل لأنه قد يتمسك به ليرى هل عند المناظر مخصص أو لا ، فيعمل به لغلبة الظن بعدم المخصص بعد مناظرتهما .

ولا يتوقف الاستدلال به على طلب المخصص ، كما لا يتوقف على طلب المجاز . بيس

وقال القرطبي^(٣) في شرح مسلم : «اختلفوا في العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ، وإذا قلنا : إنه يمتنع العمل به قبل البحث عن المخصص ، فقال الأكثرون : يكفي بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص» .
وقال القاضي : «لابد من القطع بانتفائه ، وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسألة ، بل كل دليل مع معارضه كذلك»^(٤) .

لنا : لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها ، إذ القطع لا سبيل إليه ، والغاية عدم الوجدان .

(١) وهو قول عامة أهل الأصول ، إلا ما ذكر من رواية عن الإمام أحمد والصريري رحمهما الله .
انظر أصول الجصاص (١/١٠٣) ، إحكام الفصول (ص١٤٣) ، العدة (٢/٥٢٦) ، الملخص (٢/٦٠٨) ، شرح اللمع (١/٣٢٦) .

(٢) المحصول (٣/٩٢) .

(٣) هو ضياء الدين أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي المعروف بابن المزين ، ألف شرح صحيح مسلم وسماه : «المفهم» ، أحسن فيه وأجاد ، توفي بالأسكندرية سنة (٦٥٦هـ) .
انظر شجرة النور (ص١٩٤) .

(٤) الملخص (١/٦١٠) .

قيل : نمنع الملازمة ، إذ قد ينضم إلى ذلك قرائن توجب القطع ، أو عند النظر في الأدلة يفيض الله عليهم الجزم بموجبه .

قالوا^(١) : إن كانت المسألة مما كثر البحث فيها ولم يطلع على تخصيص ، فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه ، إذ لو كان لوُجد مع كثرة البحث قطعاً ، وإن لم يكن مما كثر البحث فيه ، فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه ، لأنه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه ، لاستحالة ألا يُنصَّب عليه دليلاً ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ، وألا يبلغه إلى المكلف وإلا كان نصب الدليل عليه عبثاً إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعاً .

الجواب : منع المقدمتين ، وهو العلم عادة عند كثرة البحث ، والعلم عند بحث المجتهد ، وأسند بأنه كثير ما يبحث / فيحكم ، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه ، ولو حصل القطع لما رجع .

[٣٨٧/أ]

قال : (الظاهر والمؤول .

[بيان الظاهر

الظاهر : الواضح .

والمؤول]

وفي الاصطلاح : ما دلّ دلالة ظنية ، إما بالوضع كالأسد ، أو بالعرف كالغائط .

والتأويل : من آل يؤول ، أي رجع .

وفي الاصطلاح : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح .

وإن أردت الصحيح زدت : بدليل يصيره راجحاً .

الغزالي : احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر .

(١) وهم المرجيون العمل بالعام قبل الوقوف على المخصص .

ويرد : أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط ، وعلى عكسه : التأويل المقطوع به) .

أقول : من أقسام المتن : الظاهر ، والمؤول^(١) .

والظاهر لغة : الواضح ، ومنه الظهور .

وفي الاصطلاح : ما دلّ دلالة ظنية ، فيخرج النص لأن دلالاته قطعية ، ويخرج المحمل والمؤول ، إذ لا ظن في المحمل ، ودلالة المؤول موهومة .

ثم الدلالة الظنية إما بالوضع كالأسد للحيوان المفترس ، وإما بالعرف كالغائط للخارج المستقذر ، إذ غلب فيه بعد أن كان للمكان المطمأن من الأرض ، فيكون الترديد في أنواع المحدود ، فيخرج المجاز مع القرينة لأنه وإن دلّ دلالة ظنية ، لكن لا بالوضع ولا بالعرف فليس بظاهر .

وقد يقال : المراد ما دل بنفسه ، فلا يكون المجاز مع القرينة داخلاً ،

فينتهي الحدّ عند دلالة ظنية .

ثم المشترك بين النص والظاهر هو المحكم ، لاستغنائهما عن البيان .

والتأويل : من آل الأمر إلى كذا أي رجع ، ومآل الأمر مرجعه .

وفي الاصطلاح : حمل الظاهر على المعنى المحتمل المرجوح ، فيتناول

التأويل الصحيح والفساد ، فإن أردت الصحيح فقط ، زدت في الحدّ : بدليل

يصيره راجحاً ، فما كان لا بدليل ، أو بدليل يصيره مساوياً ، لا يكون

تأويلاً صحيحاً ، وسواء كان الدليل قعطعياً أو ظنياً ، فالمؤول على هذا

(١) انظر في تعريف الظاهر والمؤول البرهان (٤١٦/١) ، العدة (١٤٠/١) ، أصول السرخسي

(١٦٣/١) ، الحدود للباغي (ص٤٣) ، المستصفى (٣٨٤/١) .

الظاهر : المحمول على المعنى المحتمل المرجوح .

وعرّف الغزالي التأويل بأنه : احتمال يعضده دليل يصير به أغلب عن الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر^(١) .

ويرد عليه : أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط خارج والتأويل الحمل .
ويرد على عكسه : التأويل المقطوع به ، فإنه يعضده دليل يفيد القطع ،
وهو ضد الظن .

ولما كان الظاهر أكثر استعمالاً من الظهور ، والتأويل أكثر استعمالاً من المؤول ، تعرض المصنف لهما فقط .

والمشترك بين الحمل والمؤول المتشابه ، لاحتياجهما إلى البيان ، لأن كلاً

[٣٨٨/١] منهما غير / راجح الدلالة ، لكن المؤول دلالاته مرجوحة .

قال : (يكون قريباً ، فيترجح بأدنى مرجح .

[أقسام

التأويل]

وقد يكون بعيداً ، فيحتاج إلى الأقوى .

وقد يكون متعذراً فيُرد .

فمن البعيدة : تأويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد أسلم على عشرة نسوة : «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» ، أي ابتدئ النكاح ، أو أمسك الأوائل ، فإنه يبعد أن يخاطب بمثله [يتجدد]^(٢) في الإسلام من غير تحديد بيان ، ومع أنه لم ينقل تحديد قط .

وأما تأويلهم قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين :

(١) المستصفى (٣٨٧/١) .

(٢) في المطبوع : متجدد .

«أمسك أيتهما شئت» ، فأبعد لقوله : أيتهما) .

أقول : التأويل على ثلاثة أقسام : قريب ، وبعيد ، ومتعذر .

فالقريب : يترجح الطرف المرجوح بأدنى مرجح لقربه ، مثل : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ ^(١) أي إذا أردتم .

والبعيد : ما احتاج الطرف المرجوح في ترجيحه على المعنى الراجح - لولا الدليل - إلى دليل أقوى .

والمتعذر : ما لا يحتمله اللفظ ، فيجب رده .

وعدّ المصنف تأويلات وحكم ببعدها ، وحكم الغزالي بردّها أكثرها ^(٢) .

فمن ذلك : تأويل ما أخرجه الترمذي ، أن غيلان - لا كما قال المصنف ابن غيلان - أسلم على عشرة نسوة ، فأمره عليه السلام أن يتخير أربعاً منهن .

هذا لفظ الترمذي ، ورواه الشافعي بلفظ : «أمسك أربعاً وفارق

سائرهن» ^(٣) .

قال الحنفية : مؤول إما في «أمسك» أي ابتدئ نكاح أربع ، «وفارق

سائرهن» أي اتركهن ، وإما في «أربع» أي الأوائل من العشر ، «وفارق

سائرهن» أي اترك الأواخر ، ولذلك يرون وجوب تحديد النكاح إن تزوجهن

(١) المائدة آية (٦) .

(٢) المستصفى (٣٩٠/١) .

(٣) أخرجه الترمذي عن سالم ، عن أبيه ، أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشرة نسوة في الجاهلية فأسلمن معه ، فأمره النبي ﷺ أن يتخير أربعاً منهن . انظر سنن الترمذي ، كتاب النكاح - باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة . وغيلان هو غيلان بن سلمة بن مالك ، صحابي أسلم بعد فتح الطائف وحسن إسلامه . انظر الأم (٢٦٥/٤) ، أسد الغابة (٣٤٣/٤) .

معاً ، وإمساك الأرباع الأوائل إن تزوجهن متربات .
ووجه بعده : أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئاً من الأحكام
فكيف يخاطب بأمسك ويكون المراد به ابتداء النكاح ؟ .

ولا شك أنه يبعد خطاب متجدد في الإسلام بمثله ، مع أنه لم ينقل بتحديد
قط لا منه ولا من غيره ، مع كثرة إسلام المتزوجين ، ولو كان لنقل قطعاً .
ومنها : تأويلهم ما خرجه الترمذي ، أن فيروز الديلمي أسلم على
أختين ، فقال له عليه السلام : «اختر أيتهما شئت»^(١) ، تألوله بمثل ما مرّ ،
وهو أبعد مما تقدم ، إذ فيه ما تقدم ، ويختص بأن فيه التصريح بقوله : «أيتهما
شئت» ، فدل على أن الترتيب غير معتبر .

قال : (ومنها : قولهم في ﴿ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ ، أي إطعام طعام
ستين مسكيناً ، لأن المقصود دفع الحاجة ، وحاجة ستين كحاجة واحدة في
ستين يوماً ، فجعلوا المذكور معدوماً والمعدوم مذكوراً ، مع إمكان قصده
لفضل الجماعة وبركتهم ، وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن .
ومنها : قولهم في أربعين شاة شاة ، أن قيمة الشاة ، لما تقدم .

وهو أبعد ، إذ يلزم منه / : أن لا تجب الشاة . [٣٨٩/١]

وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله ، باطل) .

(١) عن ابن فيروز ، عن أبيه قال : قلت يا رسول الله ! إني أسلمت وتحتي أختان ، فقال عليه
السلام : «اختر أيتهما شئت» . رواه الترمذي ، كتاب النكاح - باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده
أختان (٤٣٦/٣) . وفيروز الديلمي صحابي جليل أمير قومه فارسي الأصل ومن سكن اليمن ، وفد
على النبي ﷺ فرؤى عنه ، ثم عاد إلى اليمن فأعان على قتل الأسود العنسي ، توفي في عهد معاوية .
انظر الإصابة (٢١٠/٣) ، تقريب التهذيب (١١٤/٢) .

أقول : ومن تأويلهم البعيد قوله تعالى : ﴿ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ (١) ، قالوا : المراد إطعام طعام ستين مسكيناً ؛ لأن المقصود دفع الحاجة ، وحاجة ستين شخصاً كحاجة واحد في ستين يوماً ، لا فرق بينهما عقلاً (٢) . ووجه بعده : أنه جعل المعدوم - وهو طعام ستين - مذكوراً بحسب الإرادة ، [والموجود - وهو ستين - معدوماً بحسب الإرادة] (٣) ، حيث لم يجعلوه مفعولاً للطعام مع رجحان أن المذكور هو المراد ؛ لأنه يقصد إطعام ستين عيناً ولا يخير فيه في واحد في ستين يوماً ، لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ، فيكون إلى الإجابة أقرب .

ومنها : تأويلهم ما خرّجه أبو داود ، أنه عليه السلام قال : «من أربعين شاة شاة» (٤) . قالوا (٥) : المراد قيمة الشاة ، لما تقدم أن المقصود دفع الحاجة ، والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إليها ، قال : وهو أبعد من الذي قبله ؛ لأنه إذا وجبت قيمة الشاة لا تجب الشاة بخلاف الأول ، إذ لا منافاة بين إيجاب إطعام طعام ستين مسكيناً وبين إطعام ستين مسكيناً ، فيرجع المعنى - المستنبط من الحكم - وهو دفع الحاجة المستنبطة من إيجاب الشاة على الحكم وهو

(١) المجادلة آية (٤) .

(٢) انظر أصول السرخسي (٢٣٩/١) ، تيسير التحرير (١٤٦/١) .

(٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٤) أخرجه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما ، من حديث طويل - باب في زكاة السائمة (٢٢٤/٢) ، ورواه البخاري عن أنس بلفظ : «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم (١٢٣/٢) .

(٥) أي الخفية . انظر أصول السرخسي (٢٤٠/١) ، تيسير التحرير (١٤٦/١) .

وجوب الشاة بالإبطال ، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله فهو باطل ؛ لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه ، فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وأنه محال ، فتنتفي صحته فيكون باطلاً .

والثابت عن الحنفية أنهم قالوا : أو قيمة الشاة^(١) ، وكذا قال جماعة من أصحابنا^(٢) ، فلا يلزمهم شيء مما ألزمهم ، ولا يكون تأويلاً بعيداً .

قال : (ومنها : حمل «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل باطل باطل» على الصغيرة ، والأمة ، والمكاتبه .

وباطل : أي يؤول إليه غالباً لاعتراض الأولياء ؛ لأنها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة ، واعتراض الأولياء لدفع نقيصة - إن كانت - فأبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور «أي» مؤكدة بـ «ما» ، وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كاللغز ، مع إمكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات) .

أقول : ومنها : تأويلهم ما خرّجه أبو داود عنه عليه السلام ، أنه قال : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل»^(٣) .

(١) قال في الاختيار لتعليل المختار : «ثم الخيار لصاحب المال ، أي في زكاة المواشي وهو الصحيح ، إن شاء أدى القيمة ، وإن شاء أدى الناقص وفضل القيمة» . انظر الاختيار (١/١٠٠) . وقال في الجوهرة النيرة : «ويجوز دفع القيمة في الزكاة ، وكذا في العشر ، والخراج ، والفطر ، والنذر ، والكفارة» . الجوهرة (١/١٥٤) .

(٢) ذكر في المدونة أن إخراج القيمة قد يجزئه . المدونة (١/٢٠٦) ، وانظر عارضة الأحوذى (٢/١٣٧) .

(٣) رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها ، بلفظ : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل» سنن أبي داود ، كتاب النكاح - باب في الولي (٢/٢٢٩) .

فتارة تأولوا «أَيما» فحملوه على الصغيرة والأمة والمكاتبه ، وأجروا لفظ «باطل» على ظاهره ، وتارة أولوا لفظ «باطل» أي يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي إذا تزوجت بغير كفاء ، وحملوا «أَيما امرأة» على غير المذكورات^(١) ، وإنما أولوه بما ذكر لأن المرأة - غير من ذكر - مالكة لبضعها فرضاها / هو المعتبر ، فيصح نكاحها كبيع سلعة تملكها .

[٣٩٠/١]

فإن قيل : فكان ينبغي ألا يجوز للولي الاعتراض كما في بيع سلعتها ؟ .
قلنا : اعتراض الأولياء لدفع نقيصة - إن كانت - فإن الشهوة مع قصور النظر مظنة الوقوع فيها ، فإذا عدتها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ، ولا يتأتى مثله في السلعة .

ووجه بعده : أنه أبطل ظهور قصد النبي عليه السلام التعميم في كل امرأة ، بتمهيد أصل من الأصول ، فإنّ واضعي القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم ، وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم ، فكيف واللفظ صريح في العموم ، وهو «أي» لأنها من صيغ العموم ، لا سيما مؤكدة بـ «ما» ، فحمله على نادر - وهي الصغيرة والأمة والمكاتبه - ثمّ حمل باطل ، مع تكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيداً يؤتى به نفيّاً لاحتمال السهو ، والتجاوز على نادر أيضاً وهو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة - إن كانت - لا شك أنه بعيد يتنزل منزلة اللغز ، هذا مع إمكان قصده منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها [بما لا

←
ورواه الترمذي .

(١) انظر تيسير التحرير (١/١٤٧) ، الجوهرة النيرة (٢/٨) .

يليق بمحاسن العادات ، فهو خاص به بنفسها [^(١)] ، ولا شك أن نكاحها بنفسها من هذا القبيل ، يشهد به العرف ولا يمكن إنكاره .

وجعل بعض الشراح (بتمهيد أصل) ^(٢) يتعلق بقوله : (فأبطل) ^(٣) أي أبطل ظهور قصد التعميم بسبب تمهيد أصل ، وهو العلة المذكورة لتأويلهم .

قال : (ومنها : حملهم « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » على القضاء والنذر ، لما ثبت عندهم من صحة الصوم بنيته من النهار ، وجعلوه كالغز ، فإن صح المانع من الظهور فليطلب أقرب التأويل .

ومنها : حملهم القربى على الفقراء منهم ؛ لأن المقصود سد الخلة ، ولا خلة مع الغنى ، فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب للاستحقاق مع الغنى) .

أقول : ومنها : تأويلهم ما رواه النسائي عنه عليه السلام أنه قال : « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » ^(٤) ، قالوا : يحمل على قضاء الصوم ونذره ، وإنما حملوه على ذلك لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ^(٥) .

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

(٢) وهو كلام ابن الحاجب .

(٣) وهو كلام ابن الحاجب أيضاً .

(٤) أخرجه النسائي عن ابن عمر بهذا اللفظ ، كتاب الصيام (١٩٧/٤) ، وأخرجه أبو داود بلفظ : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » ، كتاب الصوم - باب النية في الصوم (٨٢٣/٢) .

(٥) انظر كشف الأسرار (١/٢٤٣ ، ٢/٢١٣) .

ووجه بُعده : أنهم حملوه على صورة نادرة بالنسبة إلى الصوم ، مع ظهور العموم بالنكرة في سياق النفي ، فصار كاللغز ، فإن صح المانع من حمله على العموم كما هو مذهب الشافعي القائل بصحة صوم التطوع بنية من النهار^(١) ، فيصار إلى الأقرب إليه وهو القضاء ، والنذر ، والواجب .
وإن لم يصح - كما هو مذهب مالك^(٢) - حُمل على عمومه .
وإنما قال : (إن صح المانع من الظهور) مع أن الحقيقة منتفية إجماعاً ببناء على / ما قدم من أن العرف في مثله نفي الفائدة ، فهو ظاهر عنده في العرفية . [٣٩١/١]
ومنها : حملهم قوله تعالى : ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾^(٣) على الفقراء منهم ، قالوا : لأن المقصود سد الخلة ، ولا خلة مع الغنى^(٤) .
ووجه بُعده : أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب مناسب للاستحقاق ، وكان تعطياً للعام لذكر المساكين بعد ، لا كما قال بعض الشراح^(٥) : إنه تخصيص للعام فلا بُعد .
وعدّ بعض الشافعية حمل مالك آية الزكاة على أن اللام لبيان المصرف ، لا أنها للتشريك ، من التأويلات البعيدة .

(١) الأم (٢/٩٥) .

(٢) انظر المدونة (١/٢٠٦) ، بداية المجتهد (١/٢١٤) .

(٣) الأنفال آية (٤١) .

(٤) انظر تيسير التحرير (١/١٤٨) ، فواتح الرحموت (٢/٢٨) ، كشف الأسرار للنسفي (١/٣٧٧) .

(٥) يعني بذلك البابرتي صاحب «النقود والردود على مختصر ابن الحاجب» . انظر النقود والردود (٣٤٧) .

ورده الغزالي وقال : اللام لا تتعين للتملك ، والواو لا تتعين للتشريك ، قال : لأن سياق الآية يدل على ذلك^(١) ، كأنه قال : ليس لهؤلاء تُصرف الصدقة ، وإنما تُصرف لهؤلاء ، فاللفظ ليس بظاهر فيما ادعوه حتى يمتنع صرف اللفظ إلى ما ذكر ، بل هذه الجهة يعينها السياق .

قال المصنف : سياق الآية^(٢) ، وهو الرد على لمزهم ورضاهم عن المعطين إذا أعطوهم وسخطهم عليهم إذا منعوهم ، اقتضى بيان المصرف ، لئلا يتوهم في المعطين أنهم مختارون في الإعطاء والمنع .

قال : (المفهوم والمنطوق : ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق ، والمفهوم [بيان المنطوق والمفهوم] بخلافه ، أي لا في محل النطق .

والأول صريح ، وهو ما وضع اللفظ له .

وغير الصريح بخلافه ، وهو ما يلزم عنه ، فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية بدلالة اقتضاء ، مثل : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ، و «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» ، و «أعتق عبدك عني على ألف» ، لاستدعائه تقدم الملك ، لتوقف العتق عليه .

وإن لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليقه لكان بعيداً ، فتنبيه وإيماء كما سيأتي .

وإن لي يقصد ، فدلالة إشارة ، مثل : «النساء ناقصات عقل ودين» ،

(١) انظر المستصفي (٤٠٨/١) .

(٢) أي آية : « وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ » . [التوبة ٥٨] .

قال : وما نقصان دينهنّ ؟ قال : تمكث إحداهنّ شطر دهرها لا تصلي .
فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ، ولكنه لزم من أن
المبالغة تقتضي ذكر ذلك .

وكذلك : « أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ » ، يلزم منه جواز
الإصباح جُنْباً ، ومثله : « فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ » إلى « حَتَّى يَتَيَّنَ لَكُمْ » .
أقول : لما فرغ مما دلّ بمنطوقه ، شرع الآن فيما دلّ لا بمنطوقه .

قال الآمدي^(١) : اللفظ إذا اعتبر بحسب دلالاته ، فقد تكون دلالاته
بصريح صيغته ووضعه وهو المنطوق ، وقد تكون دلالاته لا بصريح صيغته
ووضعه وهو غير المنطوق .

وهو أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون مدلوله مقصوداً أو لا ، والثاني / [٣٩٢/١]
دلالة الإشارة ، والأول إما أن يتوقف الصدق أو الصحة عليه أو لا ، والأول
دلالة الاقتضاء ، والثاني إما أن يكون مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً أو
لا ، والأول دلالة التنبيه والإيماء ، والثاني دلالة المفهوم .

وعرّف المصنف هنا المنطوق وإن كان إنما صدرّ بالمفهوم ، للعلة التي ذكر
الآمدي من أن المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل للمفهوم ، فلا بد من
تعريف المنطوق أولاً^(٢) .

وعرّفه المصنف بأنه : ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق ، وأراد بمحل
النطق مورد الكلام ، أعني ما أورد الكلام لأجله ، كما تقول : محل كلامك

(١) الإحكام (٦٦/٣) .

(٢) المصدر نفسه .

كذا ، وعلى هذا ففي تناوله لدلالة الإشارة نظر .
 قال الآمدي : قال بعضهم : المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق^(١) ،
 وليس بصحيح ، فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في
 محل النطق ، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ .
 فالواجب أن يقال : المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق ،
 كوجوب الزكاة المفهوم من قوله : « في الغنم السائمة الزكاة »^(٢) ، وتحريم
 التأيف من قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ ﴾^(٣) .

فغير الصريح - عند المصنف - من المنطوق ، وليس منه عند الآمدي .
 ثم قال : (المفهوم بخلافه) أي ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق ،
 خلافاً لقوله أول الكتاب : (وغير اللفظية التزام) .
 قال الآمدي : والمنطوق وإن كان مفهوماً من اللفظ ، غير أنه لما كان
 مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً ، حُصِرَ باسم المنطوق ، وبقي ما وراءه معرفاً
 بالمعنى العام المشترك ، تمييزاً بين الأمرين^(٤) .
 ثم المنطوق ينقسم إلى : صريح ، وغير صريح .
 فالصريح ما وضع له اللفظ ، فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن .

(١) الإحكام (٦٦/٣) .

(٢) رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه ، كتاب الزكاة بلفظ : « وفي صدقة الغنم في سائمتها
 إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » . (٢٥٣/١) .

(٣) الإسراء آية (٢٣) .

(٤) انظر الإحكام (٦٦/٣) ، وانظر تعريف الأصوليين للمنطوق في إحكام الفصول (ص ٤٣٨)
 الإبهاج (٣٦٤/١) ، تيسير التحرير (٩١/١) .

وغير الصريح بخلافه ، وهو دلالة اللفظ على ما يلزم عن ما وضع له -
يعني في محل النطق - لتمييز عن المفهوم فإنه أيضاً دلالة اللفظ على ما يلزم عما
وضع له ولكن [لا]^(١) في محل النطق ، والدلالة فيهما معاً التزام .
قيل : لا حاجة إليه لأن «ما» في قوله : «ما يلزم» كناية عن المنطوق .
ولا يصح ؛ لأن المنطوق غير الصريح مأخوذ في الحدود لا في الحد ، نعم
تركه لظهوره .

ثم غير الصريح ، وهو عند الإمام فخر الدين^(٢) من قبيل المفهوم ، ينقسم
إلى ثلاثة أقسام ، لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا ، والأول بحكم
الاستقراء قسمان :

أحدهما : أن يتوقف الصدق أو صحة الملفوظ العقلية أو الشرعية عليه ،
ويُسَمَّى دلالة الاقتضاء ، أما توقف الصدق نحو : «رفع عن أمتي الخطأ
والنيسان»^(٣) ، لو لم يقدر المؤاخذة ونحوها كان كذباً ، لأنهما لم يرفعا .
وأما الصحة العقلية فنحو / : ﴿ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ﴾^(٤) ، إذ لو لم يُقَدَّر لم [٣٩٣/١]
يصح عقلاً ، لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً .
وأما الصحة الشرعية فنحو قول السائل : «أعتق عبدك عني ألف» ،
لأنه يستدعي تقدير الملك ، أي مملكاً على ألف ، لأن العتق بدون الملك لا
يصح شرعاً .

(١) لا توجد في (أ) ، والصحيح إثباتها .

(٢) المحصول (٨٢/١) .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) يوسف آية (٨٢) .

وثانيهما : أن يقترن المقصود اللازم عما وضع اللفظ له بحكم ، لو لم يكن اللازم لتعليل الحكم كان الإتيان بالحكم مقترناً به بعيداً من الشارع ، فيهم منه التعليل وإن لم يصرح به ، ويُسمّى تنبيهاً وإيماءً ، كقول الأعرابي : «واقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال عليه السلام : «أعتق رقبة»^(١) ، فإن السؤال مقدر في الجواب ، وسيأتي بأقسامه .

وظاهر كلامه عدم انحصار غير الصريح في الثلاثة ؛ لأن الذي لا يتوقف عليه لا يقترن بحكم كذلك ، وهو مقصود يخرج عن التنبيه ولا يدخل تحت شيء من الأقسام الثلاثة ، وعند الآمدي وفي المنتهى^(٢) : أن المفهوم من المقصود ولم يتعرض له هنا .

أما لو لم يكن مقصوداً للمتكلم ، فهو المسمى بدلالة الإشارة ، وضرب له أمثلة منها : قوله عليه السلام في النساء : «ناقصات عقل ودين» ، ف قيل : يا رسول الله ! فما نقصان دينهن ؟ فقال : «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي»^(٣) دلّ على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً ، وبيان ذلك غير

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة ، كتاب الصوم - باب إذا جامع في رمضان (٩٣/٣) ، ومسلم

كتاب الصوم - باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان (٧٨١/٢) .

(٢) انظر الإحكام (٦٧/٣) ، المنتهى لابن الحاجب (ص١٤٧) .

(٣) رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله ﷺ خرج ضحى أو في فطر إلى المصلى

فمر على النساء فقال : «يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار ... إلى أن قال : ما

رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ، قلن : وما نقصان ديننا

وعقلنا يا رسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى ، قال :

فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى ، قال : فذلك من نقصان

دينها» . وقال ابن كثير في تحفة الطالب : «وأما الحديث الذي أورده - أي ابن الحاجب - وهو :

مقصود ، ولكن لزم من حيث إنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن ، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض ، فلو كان زمان ترك الصلاة - أي وقت الحيض - أكثر من ذلك لذكره .

والحديث لم يرد بهذا اللفظ ، ولفظه عند مسلم : «تمكث الليالي ما تصلي»^(١) ، فلا يكون مثلاً لدلالة الإشارة .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾^(٢) ، مع قوله : ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾^(٣) ، يعلم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، وليس بيان ذلك بمقصود في شيء من الآيتين ، إذ المقصود في الأولى بيان حق الولادة وما تعانيه من المشقة في الحمل والفصال ، وفي الثانية بيان مدة أكثر الفصال ، ولكن لزم منه ذلك .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾^(٤) يلزم منه جواز الإصباح جنباً ، وهو غير مقصود الآية ، ولكن لزم منه استغراق الليل بالرفث ، ومثله : ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ﴾ إلى ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ﴾ ، يلزم منه جواز الإصباح جنباً قطعاً .

«تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي» ، لم أره في الكتب الستة ولا غيرها . انظر تحفة الطالب (ص ٣٦١) ، وانظر الحديث في صحيح البخاري ، كتاب الحيض - باب ترك الحائض الصوم (٧٨/١) .

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان - باب نقصان الإيمان بنقصان الطاعات (٨٦/١) .

(٢) الأحقاف آية (١٥) .

(٣) لقمان آية (١٤) .

(٤) البقرة آية (١٨٧) .

قال : [ثم المفهوم : مفهوم موافقة ، ومخالفة .

فالأول : أن يكون المسكوت موافقاً في الحكم ، ويسمى فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب ، كتحریم الضرب من قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ ﴾ ، وكالجزء بما فوق المثقال من قوله : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةَ ﴾ ، وكتأدية ما دون القنطار من ﴿ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ ، وعدم الأجر من ﴿ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ .

وهو تنبيه بالأدنى ، فلذلك كان في غيره أولى .

ويعرف بمعرفة المعنى ، وأنه أشد مناسبة في المسكوت .

ومن ثمة قال قوم : هو قياس جلي .

لنا : القطع بذلك لغة قبل شرع القياس .

وأيضاً : فأصل هذا قد يندرج في الفرع ، مثل : «لا تعطه ذرة» فإنها

مندرجة في الذرتين .

قالوا : لولا المعنى لما حكم .

وأجيب : بأنه شرطه لغة .

ومن ثم قال به النافي للقياس [(١)] .

أقول : ينقسم المفهوم إلى : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ؛ لأن حكم

غير المذكور إما موافق لحكم المذكور نفيًا وإثباتًا أو لا .

والأول : مفهوم الموافقة ، وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه

(١) نص هذه المسألة غير موجود في النسختين ، ولعله خطأ من الناسخ ، وقمت بإثباتهما من

غير محل النطق ، موافقاً في الحكم المذكور وهو ما سماه محل النطق ، وهذا يسمى : فحوى الخطاب ولحن الخطاب / ، أما تسميته بالأول فلأن فحوى [٣٩٤/١] الكلام ما يفهم منه على طريق الجزم وهذا كذلك ، وأما الثاني فلأن لحن الخطاب عبارة عن معنى الخطاب .

ولما كان هذا النوع من المفهوم مما سبق فهمه إلى الذهن ، سمي بهذا الاسم إشعاراً بأنه كان معناه ، كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ ^(١) ، علم من حال التأفيف وهو محل النطق ، [حال الضرب وهو غير محل النطق] ^(٢) ، مع الاتفاق وهو إثبات الحرمة فيهما .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ ^(٣) ، المذكور مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ، والمسكوت ما فوقه ، والحكم متحد وهو الجزاء بهما ، و ﴿ يَرَهُ ﴾ كناية عن الجزاء .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ ^(٤) ، يعلم منه تأدية ما دون القنطار ، وقوله : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ ^(٥) ، يعلم منه عدم تأدية ما فوق الدينار .

ومفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى ، فلذلك كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور ، فالجزاء بأكثر من المِثْقَالَ أَشَدَّ مناسبة منه

(١) الإسراء آية (٢٣) .

(٢) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) .

(٣) الزلزلة آية (٧) .

(٤) آل عمران آية (٧٥) .

(٥) آل عمران آية (٧٥) .

بالمثقال ، وتأدية الدينار أشدّ مناسبة من تأدية القنطار ، وعدم تأدية القنطار أنسب من عدم تأدية الدينار .

ولا يعرف كون الحكم في غير المذكور أشدّ مناسبة منه في الحكم المذكور إلا بعد معرفة المعنى المناسب المقصود من الحكم ، كالإكرام في منع التأفيف ، وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء ، والأمانة في أداء القنطار ، وعدمها في عدم أداء الدينار .

قال : (وهو تنبيه بالأدنى) وهو الأقل مناسبة ، على الأعلى وهو الأكثر مناسبة .

وفي المنتهى : « وهو تنبيه بالأدنى على الأعلى ، وبالأعلى على الأدنى »^(١) فالأولان والرابع تنبيه بالأدنى ، وفي الثالث تنبيه بالأعلى .

ومن أجل توقف معرفة الحكم في المسكوت على معرفة المعنى في محل النطق ، وكونه أشدّ مناسبة للحكم المسكوت ، قال قوم^(٢) : هو قياس جلي .

لنا : القطع بإفادة هذه الصيغ لهذه المعاني لغة قبل شرع القياس . وقد يقال : القياس كان ثابتاً قبل الشرع ، وكانوا يسمونه تمثيلاً ، فما ثبت بالفحوى وإنما ثبت بقياس ، لا فارق .

احتج أيضاً : بأن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع إجماعاً ،

(١) المنتهى (ص ١٤٨) .

(٢) وهو قول أبي إسحاق الشيرازي ، وأبي زيد الدبوسي من الحنفية . انظر شرح اللمع

(٤٢٥/١) ، ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي .

وهنا قد يكون مندرجاً ، مثل : «لا تعطه ذرة» يدل على عدم إعطاء الأكثر ،
والذرة داخلة في الأكثر .

قالوا : لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن
كونه أكد^(١) في الفرع ، لما حكم به ، ولا معنى للقياس إلا ذلك .

الجواب : أن ذلك شرط لتناوله لغة ، فلا يدل اللفظ / على ذلك إلا إذا [٣٩٥/أ]
اتصف بالشرائط المذكورة ، فحينئذ يكون المعنى مدلولاً عليه بالفحوى ،
والقياس الدلالة فيه على الفرع من حيث المعقول لا من اللفظ وفحواه ، فليس
المثبت للحكم هو الوصف حتى يكون قياساً ، ولكونه ليس بقياس قال به من
لا يقول بالقياس .

وقد يقال : القائل به لم ينكر القياس الجلي ، ثم مفهوم الموافقة قد يكون
قطعيّاً وهو ما لا يتطرق إليه إنكار كالأمثلة المذكورة ، لكون المعنى أشد
مناسبة في المسكوت قطعاً ، وقد يكون ظنياً كقول الشافعية^(٢) : قتل الخطأ
يوجب الكفارة فالعمد أولى ، وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة
فالغموس أولى ، وهو ظني لجواز ألا يكون المعنى ثم الزجر الذي هو أشد
مناسبة ، بل التدارك والتلاقي ، فلا يلزم من رفع الكفارة لأدنى الجنايتين
رفعهما لأعلاهما .

قلت : والحق أن من أثبت ذلك فبالقياس لا بالفحوى ؛ لأنه سبق أن
الفحوى ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع ، وحيث لا قطع فلا فحوى .

(١) في (أ) : أكثر .

(٢) انظر نهاية المحتاج (٣٨٤/٧) ، حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب (٣٦١/٢) .

وأيضاً استدلل المصنف على أن الفحوى ليس بقياس : فإننا نقطع بذلك
لغة قبل شرع القياس ، فلا ينهض فيما لا قطع فيه أنه ليس قياس .
ففي كلام المصنف وحكمه أنه يكون ظنياً نظر .
قال : (مفهوم المخالفة : أن يكون المسكوت مخالفاً ، ويُسمى دليل
الخطاب ، وهو أقسام :

مفهوم الصفة .

ومفهوم الشرط ، مثل : ﴿ وَإِنْ كُنَّ ﴾ .

ومفهوم الغاية ، ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ ﴾ .

والعدد الخاص ، مثل : ﴿ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ .

وشرطه ألا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة ،
وإلا خرج مخرج الغالب ، مثل : ﴿ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ
خِفْتُمْ ﴾ ، «أيا امرأة نكحت» ، ولا لسؤال أو حادثة ، ولا تقدير جهالة
أو خوف ، أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر) .

أقول : لما فرغ من مفهوم الموافقة ، شرع في مفهوم المخالفة وهو : ما
كان المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً ، ويُسمى دليل
الخطاب ، وهو أقسام^(١) ، وذكر المصنف أقواها .

الأول مفهوم الصفة : مثل «في الغنم السائمة زكاة»^(٢) ، يفهم منه أنه

(١) انظر تعريف الأصوليين لمفهوم المخالفة في الحدود للباي (ص ٥٠) ، العدة (١/١٥٤) ،
البرهان (١/٤٤٩) ، المستصفي (٢/١٩١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٥٣) .
(٢) سبق تحريجه (ص ٣٢) .

لا زكاة في المعلوفة .

الثاني مفهوم الشرط : مثل ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾^(١) ، مفهومه لا تجب النفقة على غير الحامل .

الثالث مفهوم الغاية : مثل ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾^(٢) ، مفهومه أنها إذا نكحت زوجاً غيره حلت .

الرابع مفهوم العدد الخاص : مثل ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾^(٣) ، يفهم منه أن الزائد غير واجب .

وشرط مفهوم المخالفة بأقسامه ، ألا تظهر أولوية المسكوت / عنه ، أو [٣٩٦/١] شروط العمل [مساواته]^(٤) فيه ، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه كذلك ، بالمفهوم] وكان موافقة لا مخالفة ، ويعني موافقة في الحكم .

ففي الأول يكون مفهوم موافقة ، وفي الثاني يكون موافقة في الحكم بطريق القياس ، وإنما قلنا ذلك لأن مفهوم الموافقة - كما سبق - تنبيه بالأدنى وأنه في غيره أولى ، وأنه أشد مناسبة في المسكوت ، فلا يكون المساوي مفهوم موافقة .

وشرط مفهوم المخالفة أيضاً : ألا يكون خرج مخرج الغالب المعتاد ، مثل ﴿ وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾^(٥) ، فإن الغالب كون الربائب في

(١) الطلاق آية (٦) .

(٢) البقرة آية (٢٣٠) .

(٣) النور آية (٤) .

(٤) في (أ) : المساواة .

(٥) النساء آية (٢٣) .

الحجور ، فقيد به لذلك ، لا لأن حكم اللاتي في غير الحجور بخلافه .
ومثل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾^(١) ، لأن الخلع غالباً إنما يكون عند الخوف من عدم قيام كل واحد من الزوجين بما أمره الله به ، فلا يفهم منه أن عدم الخوف لا يُجَوِّز الخلع .

ومثله قوله عليه السلام : «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا»^(٢) ، فإن الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاح نفسها عند عضل الولي ، فلا يفهم منه أنها إذا نكحت نفسها بإذن وليها لم يكن باطلاً .

ويشترط أيضاً : ألا يكون لسؤال سائل عن المذكور ، كما لو سأل : هل في الغنم السائمة زكاة ؟ فقال عليه السلام : «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»^(٣) .
وألا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه ، وإلا فقد يكون ترك التعرض له لعدم العلم بحاله .

وألا يكون لحادثة ، كما لو قيل بحضرته : لفلان غنم سائمة ، فقال عليه السلام : «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» .

وألا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه ، أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ، لأن الباعث على التخصيص ثابت ، فانتفاء العموم لانتفاء شرطه .

(١) البقرة آية (٢٢٩) .

(٢) سبق تخريجه (ص ٣١٤) .

(٣) سبق تخريجه (ص ٣٢٠) .

وقيل^(١) : المراد في تقدير جهالة أو خوف راجع إلى المخاطب ، ألا يعلم وجوب الزكاة مثلاً في السائمة ، ويكون علماً بوجوبها في المعلوفة ، فيقول عليه السلام : « في الغنم السائمة زكاة » ، وكذلك إذا كان المقيد بالوصف يخاف منه ، فذكر له ذلك الموصوف ونفى عنه الخوف بسببه ، فلا يدل على أن ما عده ليس كذلك .

قال : (فأما مفهوم الصفة ، فقال به الشافعي ، وأحمد ، والإمام [مفهوم
الصفة] وكثير . ونفاه أبو حنيفة ، والقاضي ، والغزالي ، والمعتزلة .
البصري : إن كان لبيان كالسائمة ، أو لتعليم كالتحالف ، أو كان ما
عده الصفة داخلياً تحتها كالحكم بالشاهدين ، وإلا فلا) .
أقول : أما مفهوم الصفة ، فقال به مالك ، والشافعي ، وأحمد ،
والأشعري .

ونفاه أبو حنيفة ، والقاضي منا ، وابن سريج / وإمام الحرمين على ما [٣٩٧/أ]
حكاه الإمام فخر الدين ، ونفاه الغزالي ، والمعتزلة^(٢) .

(١) وقد مثل لهذا الأصفهاني : « إذا قيل للخائف عن ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت : جاز ترك الصلاة في أول الوقت ، فليس مفهومه أنه لا يجوز ترك الصلاة في آخر الوقت » . انظر بيان المختصر (٤٤٧/٢) .

(٢) لا يوجد نقل صريح عن الإمام مالك رحمه الله في الأخذ بمفهوم الصفة ، إلا نقل بعض المتقدمين أنه أخذ بمفهوم الصفة ، حيث ذكر ذلك ابن القصار في مقدمته (ص ٢٣) ، وفي التلخيص أيضاً (٢/٦٢٥) ، وذكر في التلخيص أن معظم أصحاب مالك على ذلك ، وانظر مذهب الشافعي في الأم (٢/٢٣٥) ، وأحمد في العدة لأبي يعلى (٢/٤٤٨) ، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٠٧) ، وانظر رأي الإمام أبي الحسن في التلخيص (٢/٦٢٥) ، وانظر مذهب الإمام أبي حنيفة في أصول السرخسي (١/٢٥٥) ، كشف الأسرار للبيزدوي (٢/٢٥٦) ، وانظر مذهب القاضي الباقلاني في

والمصنف حكى عن الإمام أنه يقول به ، فإن أراد بالإمام فخر الدين^(١) صح النقلان ، على أنه إذا أطلق الإمام لا يريد إلا إمام الحرمين . والأظهر ما حكاه المصنف ، وهو ظاهر البرهان ، وقد أورد له دليلاً حيث قال الإمام^(٢) : «لو لم يفد الحصر» .

وفصل أبو عبد الله البصري فقال^(٣) : إن كان للبيان كقوله تعالى : ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤) ثم يقول عليه السلام بياناً له : «في الغنم السائمة زكاة» . أو كان للتعليم وتمهيد القاعدة ، كخبر التحالف وهو قوله عليه السلام : «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا»^(٥) ، فإنه بمعنى : إذا اختلف متبايعا سلعة قائمة تحالفا .

أو يكون ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين ، فإنه يدل على

الفلخيص (٢/٦٢٦) ، وابن سريج في التبصرة (ص ٢١٨) ، أما إمام الحرمين فله تفصيل حاصله : أن الوصف إن كان وضع الكلام يشعر بأنه ذكر على سبيل التعليل فإنه يأخذ به ، وإلا فلا . انظر البرهان (١/٤٦٧) ، وانظر مذهب الغزالي في المستصفى (٢/١٩٢) ، والمعتزلة في المعتمد (١/١٥٩) .

(١) انظر مذهب الإمام فخر الدين في المحصول (٢/٢٤٦) .

(٢) البرهان (١/٤٧٢) .

(٣) المعتمد (١/٢٣٩) .

(٤) البقرة آية (٤٣) .

(٥) لم أقف عليه فيما تيسر لي من كتب الحديث بهذا اللفظ ، والذي هو قريب منه أخرجه النسائي ، والدارقطني ، والإمام أحمد في مسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه ، قال رسول الله ﷺ : «إذا اختلف البيعان ولا شهادة بينهما استحلف البائع ، ثم كان المبتاع بالخيار ، إن شاء أخذ وإن شاء ترك» . انظر سنن النسائي (٧/٢٢٦) ، سنن الدارقطني (٣/١٨) ، سنن البيهقي (٥/٣٣٣) ، مسند أحمد (١/٤٦٦) .

نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ، ولا يدل على النفي فيما عدا هذه الصور الثلاثة .

قال : (المثبتون : قال أبو عبيد في «لي الواجد يحل عقوبته وعرضه» : [إثبات المفهوم بأقوال أئمة اللغة] يدل على أن لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه . وفي «مطل الغني ظلم» ، مثله .

وقيل له في قوله «لأن يمتلي جوف أحدكم ناراً خير له من أن يمتلي شعراً» : المراد الهجاء ، أو هجاء الرسول عليه السلام ؟ . فقال : لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى ؛ لأن قليله كذلك فالتزم من تقديره الصفة المفهوم .

وقال الشافعي : هما عالمان بلغة العرب ، فالظاهر فهمهما ذلك لغة . قالوا : بنيا على اجتهادهما .

أجيب : بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة ، ولا يقدر فيها التجويز .

وعورض : بمذهب الأخفش . وأجيب : بأنه لم يثبت كذلك ، ولو سلم فمن ذكرناه أرجح ، ولو سلم فالمثبت أولى .

وأيضاً : لو لم يدل على المخالفة ، لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة ، وتخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع ، فالشارع أجدر . اعترض : لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة .

أجيب : بأنه يعلم بالاستقراء ، إذ لم يكن للفظ فائدة سوى واحدة

تعيّن .

وأيضاً : تثبت دلالة التنييه بالاستبعاد اتفاقاً ، فهو أولى .

واعترض : بمفهوم اللقب .

وأجيب : بأنه لو أسقط لاختل الكلام ، فلا مقتضى للمفهوم فيه .

واعترض : بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيصه .

وأجيب : بأن ذلك فرع العموم ، ولا قائل به ، وإن سلّم في بعضها

خرج ، فإن الفرض أنه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة .

واعترض : بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس / فيه . [٣٩٨/١]

وأجيب : بتقدير المساواة يخرج ، وإلا اندرج فيه .

أقول : احتج المثبت : بأن أهل اللغة فهموا ذلك ؛ لأن أبا عبيد^(١) لما

سمع قوله عليه السلام : «لِيّ الواجد يحل عقوبته وعرضه»^(٢) قال : «هذا يدل

على أن ليّ غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ، والليّ : المطل ، والواجد :

الغني ، والعقوبة : الحبس ، وحلّ العرض : أن يقول له ظلمتني»^(٣) .

(١) هو أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي ، إمام عصره بلا منازع في علوم العربية ، أخذ عن الأصمعي وابن الأعرابي والكسائي والفراء ، كان حسن التأليف والتصنيف ، له كتاب «الناسخ والمنسوخ» ، و «غريب القرآن» ، و «غريب الحديث» ، توفي سنة (٢٢٤هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (٤٩٠/١٠) ، إنباه الرواة (٦٣/٣) .

(٢) الحديث رواه أبو داود عن ابن الشريد ، عن أبيه ، عن النبي ﷺ قال : «لِيّ الواجد يحل عقوبته وعرضه» ، كتاب الأفضية - باب الحبس في الدين وغيره (٥٤/٤) ، ورواه ابن ماجه ، كتاب الصدقات - باب الحبس في الدين (٨١١/٢) ، وأحمد في مسنده (٣٨٨/٤) ، ورواه البخاري تعليقاً - باب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس (٨٥/٣) .

(٣) انظر قوله في غريب الحديث (١٧٥/٢) .

وقال وكيع^(١) : «عرضه شكايته» ، وهذا الحديث خرّجه أبو داود ، وفي البخاري في باب لصاحب الحق مقال ، قال : يذكر عن النبي ﷺ «لِي الْوَاجِدِ يَجِلُّ عَقُوبَتُهُ وَعَرْضُهُ» ، وفي الصحيحين : «مطل الغني ظلم»^(٢) ، قال أبو عبيد أيضاً : «يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم» .

وقيل في قوله عليه السلام «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً»^(٣) : المراد بالشعر الهجاء مطلقاً ، أو هجاء الرسول عليه السلام فسمع ذلك أبو عبيد فقال : «لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى ؛ لأن قليله وكثيره سواء فيه» ، فجعل الامتلاء من الهجو في قوة الهجو الكثير يوجب ذلك ، ففهم منه أن غير الكثير ليس كذلك ، فاحتج به ، فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم ، فكيف من التصريح بها ؟ والحديث في الصحيح ، وهذا كله حكاية الإمام في البرهان^(٤) عن أبي عبيدة معمر بن المثنى^(٥) ،

(١) وكيع هو : وكيع بن الجراح بن الحارث ، الإمام الحافظ ، محدث العراق ومسندها ، كان أحد أوعية العلم ، حدث عنه أحمد وخلق كثير ، توفي سنة (١٩٦هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١٤٠/٩) .

(٢) الحديث رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : «مطل الغني ظلم ، فإذا أتبع أحدكم على ملئ فليتبّع» . البخاري ، كتاب الحوالات - باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة (٥٥/٣) . ومسلم ، كتاب المساقاة - باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة واستحباب قبولها إذا أحيل على ملئ (١١٩٧/٣) .

(٣) رواه البخاري عن سعد بن أبي وقاص ، كتاب الأدب - باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر (٥٤٨/١٠) . ومسلم ، كتاب الشعر (١٧٦٩/٤) .

(٤) البرهان (٤٥٥/١) .

(٥) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي ولاء ، من أئمة اللغة والتفسير ، واشتهر بكثرة التصنيف

وقال : هو إمام غير مدافع ، وإذا ساغ الاحتجاج بقول أعرابي جلف ، فالاحتجاج بقول أبي عبيدة أولى .

والآمدي نقل ذلك عن أبي عبيد القاسم بن سلام^(١) .

وذكر السهيلي في الروض الأنف : أن عائشة أم المؤمنين تأولت قوله عليه السلام : «لأن يمتلئ جوف أحدكم» ، على الأشعار التي هجي بها عليه السلام ، وأنكرت حمله على العموم^(٢) .

قال : وأنكر أبو عبيد هذا التأويل ، وقال : رواية نصف بيت من ذلك حرام^(٣) ، قال السهيلي : وعائشة أعلم بأن البيت والبيتين من تلك الأشعار على طريق الحكاية بمنزلة الكلام المثور الذي ذموا فيه رسول الله ، بخلاف تتبعها والخوض فيها ، قال : ذكر ذلك عن عائشة ابن وهب في جامعه .

فالسهيلي وافق الآمدي .

وقال الشافعي^(٤) بمفهوم الصفة ، وهو وأبو عبيد عالمان بلغة العرب ، فالظاهر فهمهما ذلك لغة ، ولو لم يفده لغة لما فهماه منه ، فظهر إفادته لغة وهو المطلوب .

اعترض : بأننا لا نسلم أنهما فهما النفي عن غيره من اللفظ لغة ، لجواز أن يكون عن نظر واستنباط ؛ لأن العالم قد يحكم على اللسان عن نظر

←
وقرأ للرشيد ، توفي سنة (٢٠٩هـ) . انظر تاريخ بغداد (٢٥٢/١٣) ، شذرات الذهب (٢٤/٢) .

(١) الإحكام (٧٣/٣) .

(٢) انظر الروض الأنف (٢٧/٣) .

(٣) غريب الحديث لأبي عبيد (٣٦/١) .

(٤) انظر مذهب الشافعية في التبصرة (ص٢١٨) ، البرهان (٤٦٢/١) ، الإحكام (٧٣/٣) .

واستنباط ، وهو في مسلكه - في محل النزاع - مطالب بالدليل ، بخلاف الأعرابي منطقته طبعه فيتمسك به ، وهذا ذكره الإمام^(١) في البرهان تضعيفاً لهذا المسلك .

الجواب : أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة : معنى كذا كذا ، وهذا التجويز قائم فيه ، مع أنه لا يقدرح / في إفادته الظن ، ولو كان قادحاً لم يثبت [٣٩٩/١] مفهوم لأكثر الموضوعات .

قيل : هذا الجواب مع كونه على [المسند]^(٢) ضعيف ؛ لأن اللغة إنما تثبت بما نقلنا ، وليس في كلامهما ما يدل على أنهما نقلنا .

قلت : الظاهر أن ذلك عن نقل ، والمستند إذا انحصر فيما جعل مستنداً كان ملزوماً مساوياً للمنع ، فإذا اندفع اندفع اللازم ، وهو هنا كذلك . وعورض هذا الدليل أيضاً : بمذهب الأخفش^(٣) ، فإنه نفاه مع كونه من علماء العربية ، فدل على أنه غير مفهوم من اللغة .

الجواب : أنه لم يثبت ذلك عن الأخفش ، كما تكرر وشاع نفي ذلك عن الآخرين ، ولو سلّم ، فمن ذكرناه أرجح ، لأنهما اثنان وهو واحد ، وهما - أيضاً - أعلم ، ولو سلّم ، فهما مثبتان وهو نافي والمثبت مقدم ؛ لأن

(١) البرهان (٤٥٥/١) .

(٢) في نسخة (ب) : المستند .

(٣) الأخفش هو : سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش الأوسط ، مولى بني مجاشع ، إمام اللغة بلا منازع ، كان على مذهب الاعتزال ، له مصنفات كثيرة في النحو منها : «معاني القرآن» ، و «المقاييس في النحو» ، مات سنة (٢١٠هـ) . انظر بغية الوعاة (٥٩٠/١) ، شذرات الذهب (٣٦/٢) .

النافي إنما ينفي لعدم الوجدان ، ولا يدل على عدم الوجود إلا ظناً ، والمثبت
يثبت الوجدان وهو يدل على الوجود قطعاً .

ولنا أيضاً : لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت للمذكور في الحكم ،
لم يكن لتخصيص المذكور بالذكر فائدة ؛ لأن الفرض ألا فائدة سواه ،
واللازم باطل ، إذ لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء لغير فائدة ، فالشارع
أجدر .

واعترض هذا الدليل : [بأنه]^(١) إثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم
عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ، ولا يثبت الوضع بغير النقل .

الجواب : أنه إثبات للوضع بالاستقراء ؛ لأننا استقرينا كلام العرب
فوجدنا كل ما ظن ألا فائدة للفظ سوى واحدة تعينت لأن تكون مرادة
للواضع لأنه حكيم ، وهو كذلك ، فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية
فكان إثباتاً بالاستقراء لا بالفائدة ، وأنه يفيد الظهور فيه فيكتفى به .

سلمنا أنه إثبات للوضع بما فيه من الفائدة ، ولا نسلم بطلانه ؛ لأننا جميعاً
أثبتنا دلالة الإجماع حذراً من لزوم البعد ، فلأن يثبت المفهوم حذراً من عدم
الفائدة أولى .

اعترضوا ثانياً على المذكور بنقض إجمالي تقريره : لو صح ما ذكرتم وهو
أنه لو لم يدل على نفي الحكم عن المسكوت لم يكن مفيداً ، لزم أن يعتبر
مفهوم اللقب بعين ما ذكرتم ، ولا يعتبر بما سلمتم .

الجواب : أن اللقب لو أسقط لاختل الكلام ، فذكر لعدم الاختلال وهو

(١) غير موجودة في (ب) .

أعظم فائدة ، فلم يصدق : لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً ، وهو المقتضى لإثبات المفهوم ، فتنفي دلالاته على المفهوم لانتفاء تعين الفائدة .
ويلزم على هذا الجواب لو ذكرت الصفة دون الموصوف ، كما لو قال :
«في السائمة زكاة» ألا يدل على النفي عن المعلوفة ، لكن خلفه أمر آخر وهو أن الوصف مشعر بالعلية ، بخلاف اللقب .

اعترضوا ثالثاً على الدليل المذكور : بمنع الملازمة ، وهو أننا لا نسلم أنه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة ، لم يكن لذكر الوصف / [٤٠٠/١] فائدة ، ومن فوائده تقوية الدلالة على محل الوصف ، حتى لا يتوهم خروج السائمة بالتخصيص ، فإنه لو قال : «في الغنم زكاة» ، جاز أن يكون المراد المعلوفة فقط تخصيصاً ، فلما ذكر السائمة زال الوهم .

الجواب وإن كان على المستند أن نقول : دفع التوهم يستلزم أن لفظ الغنم باق على عمومته حالة التقييد بالصفة ، فيكون معناه : في الغنم سيما السائمة زكاة ، لأنه إذا كان لفظ السائمة لتقوية دلالة لفظ الغنم على السائمة حتى لا تخرج بالتخصيص ، فلفظ الغنم باق على عمومته ، إلا أن دلالاته على بعض الأفراد وهي الموصوفة أقوى ، وذلك مما لم يقل به أحد ، لأن المسكوت إما مخالف أو غير متعرض له .

ولو سلم تناوله للمسكوت في بعض الصور ، قال الآمدي : كما لو قال : «ضحوا بشاة»^(١) ، فإنه يتوهم أنه لا تجزئ العوراء ، فلو قال بعد ذلك : «ضحوا بشاة عوراء» ، فإنه على التضحية بغير العوراء بطريق الأولى ، لكن

(١) الإحكام (٧٨/٣) .

يخرج عن محل النزاع ؛ لأن النزاع فيما ليس فيه ما يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ، [وليس في]^(١) دفع توهم التخصيص فائدة سواها .

وأيضاً : من شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة ، على أن هذا المثال الذي اعتمدوا عليه عندنا مما خرج مخرج الغالب .
اعترضوا رابعاً : بمنع الملازمة أيضاً ، أي لا نسلم أنه لو لم يدل على التخصيص لم يكن له فائدة ، بل له فائدة وهو ثواب الاجتهاد بالقياس ، وهو إلحاق المسكوت بالمذكور بمعنى جامع ، وهي فائدة ، فلا تتعين فائدة التخصيص .

الجواب : أنه بتقدير المساواة في المعنى المقتضي للحكم يخرج عن محل النزاع ، إذ شرطنا ألا تظهر أولوية ولا مساواة ، وإن لم تكن مساواة اندرج فيما لا فائدة فيه سوى التخصيص ، لاستحالة القياس حينئذٍ .

قال : (واستدل : لو لم يكن للحصر لزوم الاشتراك إذ لا واسطة ، وليس للاشتراك باتفاق .

[أدلة القائلين
بالمفهوم]

وأجيب : إن عنى السائمة فليس محل نزاع ، وإن عنى إيجاب الزكاة فيها ، فلا دلالة على واحد منهما .

الإمام : لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص بما دون غيره لأنه معناه .
والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم ، فإنه إن عنى لفظة السائمة فليس محل النزاع ، وإن عنى الحكم المتعلق بها ، فلا دلالة له على الحصر ،

(١) زيادة من عندي ، إذ لا يستقيم الكلام بدونها .

ويعجبان معاً في اللقب ، وهو باطل .

واستدل : بأنه لو قيل : الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ، لنفرت الشافعية ولولا ذلك ما نفرت .

وأجيب : من تركهم على الاحتمال ، كما تنفر من التقديم ، أو لتوهم المعتقدين ذلك .

واستدل : بقوله تعالى : ﴿ إِن تَسْتَفْهِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ ، قال : «لأزيدن على السبعين» ، ففهم أن ما زاد بخلافه ، والحديث صحيح .

وأجيب : [لهم ذلك]^(١) ، لأنها مبالغة / فتساويا ، أو لعله باق على [٤٠١/٧] أصله في الجواز ، فلم يفهم منه .

واستدل : بقول يعلى بن أمية لعمر : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ ، وقد قال تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ ، فقال عمر : تعجبتُ مما تعجبتَ منه ، فسألت رسول الله ﷺ ، فقال : «إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته» ، ففهما نفي القصر حال عدم الخوف ، وأقرّ الرسول عليه السلام .

وأجيب : بجواز أنهما اصطحبا وجوب الإتمام ، فلا يتعين .

واستدل : بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيراً للفائدة ، وإنما يلزم من [جمع]^(٢) تكثير الفائدة يدل على الوضع ، وما قيل من أنه دور لأن دلالته تتوقف على تكثير الفائدة ، وبالعكس يلزمهم في كل موضع .

(١) هكذا في النسخة (أ) ، وفي المطبوع : وأجيب بمنع فهم ذلك .

(٢) هكذا في نسخة (أ) ، وفي المطبوع : جعل .

وجوابه : أن دلالاته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها ، لا على حصول الفائدة .

واستدل : لو لم يكن مخالفاً لم يكن السبع في قوله : «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً» مطهرة ؛ لأن تحصيل الحاصل محال ، وكذلك : «خمس رضعات يحرمن» .

أقول : استدلل للمختار بوجوه ضعيفة^(١) :

الأول : لو لم يكن المقيد بصفة ظاهر في الحصر ، وهو ثبوت الحكم للمذكور ونفيه عما عداه ، لزم اشتراك أفراد المنطوق وهي السائمة ، وأفراد المسكوت وهي المعلوفة في الحكم والتالي باطل ، أما الملازمة ؛ فلعدم الوساطة بين الحصر والاشترك ، فإذا انتفى الأول ثبت الثاني ، لكنه ليس للاشتراك اتفاقاً ، غايته أنه محتمل .

الجواب : إن عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعلوفة فمُسَلَّم ، لكنه غير محل النزاع ، وإن عنى أن إيجاب الزكاة انتفى عن المعلوفة ، فلا نسلم أن اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك .

قوله : (لا واسطة) ممنعه ، إذ لا يلزم من عدم الدلالة على النفي دلالاته على الاشتراك ، لجواز ألا يدل على حصر ولا اشتراك .

احتج الإمام^(٢) بما هو قريب مما تقدم ، فقال : لو لم يفد الحصر لم يفد

(١) انظر هذه الأدلة في إحكام الفصول (ص٤٤٧) ، البرهان (١/٤٥٥) ، المستصفى (١٩٢/٢) .

(٢) الظاهر أنه يريد إمام الحرمين ، حيث يوجد معنى هذا الكلام في البرهان (١/٤٧٠) .

الاختصاص به دون غيره ، أما الملازمة ؛ فلأنه لا معنى للحصر إلا
الاختصاص دون غيره ، وأما انتفاء التالي ؛ فلأنه يفيد اختصاص الحكم
بالمذكور قطعاً .

والجواب أيضاً : إن عنى أن لفظ (السائمة)^(١) منتف عن المعلوفة
سلمنا ، وليس محل النزاع ، وإن عنى أن ما يتعلق بالسائمة من الحكم منتف
عن المعلوفة فممنوع ، بل لا دلالة للفظ عليه إثباتاً ولا نفيّاً ، ولا يلزم من
عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ، فلا يلزم من دلالة على وجوب الزكاة في
السائمة ، / عدم دلالة على وجوب الزكاة فيما عداه - الذي هو معنى [٤٠٢/١]
الاختصاص - دلالة على ثبوت الحكم في المذكور ونفيه عما عداه - الذي هو
معنى الحصر .

ثم دليل الإمام والذي قبله منقوضان بمفهوم اللقب ؛ لأنهما يجريان فيه مع [مفهوم اللقب
باطل اتفاقاً] ، أنه باطل اتفاقاً ، بأن يقال في اللقب : لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك ،
ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص .

واستدل أيضاً : بأنه لو قيل : الفقهاء الحنفية فضلاء ، ولا شيء يقتضي
التخصيص مما تقدم ، نفر الشافعية ، ولولا فهمهم نفي الفضل عن غير
المذكور لما نفروا .

الجواب : منع الملازمة ، والنفرة إما للتصريح بغيرهم وتركهم على
الاحتمال ، كما تنفر من التقديم في الذكر لاحتمال أن يكون للتفضيل ، وإن

(١) في نسخة (أ) : أن لفظ السائمة من الحكم منتف ، ولعل الصواب هكذا : أن حكم السائمة

جاز أن يكون لغيره ، وإما لتوهم المعتقدين لمفهوم الصفة قصد ذلك في الصورة المذكورة ، فينفروا من ذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم ، أو النفرة للمعتقدين من الشافعية المفهوم بحسب اعتقادهم ، وهو توهم .

واستدل أيضاً ، وهو من قبيل مفهوم العدد : بأن عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول^(١) سأل رسول الله ﷺ أن يستغفر لأبيه ، فقيل للنبي عليه السلام : قد نهيت عن الاستغفار ، فقال : «إِنَّمَا خَيْرِنِي رَبِّي فَقَالَ ﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ ، وسأزيده على السبعين»^(٢) .
 ووجه الاحتجاج : أنه لو لم يدل التقييد على المخالفة ، لما فهم النبي عليه السلام ذلك .

[الاستدلال
بمفهوم العدد]

(١) عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول ، ابن رأس المنافقين في المدينة ، صحابي جليل ، كان اسمه الحباب ، فسماه الرسول ﷺ عبد الله ، شهد بدرًا ، وأحدًا ، والمشاهد مع رسول الله ﷺ ، واستأذن الرسول في قتل أبيه ، فقال له : «بل أحسن صحبتته» ، استشهد باليمامة سنة (١٢ هـ) . الاستيعاب (٢٧٣/٦) ، الإصابة (١٤٢/٦) .

(٢) الحديث رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر قال :
 لما توفي عبد الله بن أبي ، جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله ﷺ فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه ، فأعطاه ، ثم سأله أن يصلي عليه ، فقام رسول الله ﷺ ليصلي عليه ، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ! تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه ؟ ! ، فقال رسول الله ﷺ : «إِنَّمَا خَيْرِنِي رَبِّي فَقَالَ : ﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ ، وسأزيد على السبعين ، قال : إنه منافق ، فصلى عليه رسول الله ﷺ ، فنزلت : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا ﴾ . انظر صحيح البخاري ، كتاب التفسير - باب قوله : اسْتَغْفِرْ لَهُمْ (٢٠٦/٥) . ومسلم ، كتاب صفات المنافقين (٢١٤١/٤) .

الجواب : منع فهمه ذلك ؛ لأن السبعين للمبالغة ، فما زاد عليها فهو مثلها في الحكم ، لا سيما وآخر الآية : ﴿ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا ﴾^(١) .
قال الزمخشري^(٢) : خيل بما قال إظهاراً لغاية رحمته ورأفته بمن بعث لأمته ودعا لأمته إلى ترحم بعضهم على بعض .

سلمنا فهمه ذلك ، لكن لا نسلم أنه فهمه من تخصيص السبعين بالذكر ولعله باق على أصله ؛ لأن الأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ، ففهم من حيث إنه الأصل ؛ لأنه لما أخرج السبعين بقي ما زاد على الأصل .

واعلم أن فهم المبالغة من الفهم من البقاء على الأصل متنافيان ، ولذلك أتى بأو دون الواو ، ولما كان كل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة ، حسن إيراده ، أو لأن العدد وصف للمعدود .

واستدل أيضاً : بما في الصحيح من قول يعلى بن أمية لعمر : ما بالناس نقصر وقد أمنا ؟ وقد قال تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾^(٣) ، فقال عمر : عجبت مما عجبت منه ، فسألت

(١) التوبة آية (٨٠) .

(٢) انظر تفسير الكشاف (٢/٢٠٤) ، والزمخشري هو : جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي ، المفسر المتكلم ، البارع المتفنن في علوم النحو والبلاغة ، وكان على طريقة أهل الاعتزال ، من أشهر مؤلفاته : «التفسير المسمى بالكشاف» ، حاز فيه السبق ، وتناوله العلماء والطلاب دراسة وتدريساً ونقداً ، لما حوى من مباحث لم يسبق إليها ، توفي بعد مجاورته مكة سنة (٥٣٨هـ) . انظر معجم الأديباء (١٩/١٢٦) ، شذرات الذهب (٤/١١٨) .

(٣) المائدة آية (١٠١) .

[٤٠٣/أ] رسول الله ﷺ ، فقال / : «صدقة تصدق الله بها عليكم»^(١) .

ووجه الاستدلال : أنهما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف ، عدم قصرها عند عدم الخوف ، وأقرّ الرسول ﷺ ، ولولا إفادته له لغة لما فهماه ، ولما أقرّ الرسول عليه السلام .

الجواب : لا نسلم أنهما فهما ذلك منه ، لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب إتمام الصلاة ، وذلك لأن الأصل الإتمام ، وخولف في الخوف بالآية بخلاف غيرها ، فلا يعدل عنه إلا بدليل ، وإذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون المفهوم منه على أنه مفهوم شرط ، إلا أن يكون الغرض به إلزام من لا يفرق بينهما .

واستدل أيضاً : بأن إفادته للتخصيص يفضي إلى تكثير الفائدة ، فإن إثبات المذكور ونفيه عما عداه أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده ، وكثرة فائدته ترجح المصير إليه ، لأنه ملائم لغرض العقلاء .

وهذا الدليل إنما ينهض على من جعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع ، ونحن لا نقول به ، فلا ينهض علينا .

وقد اعترض هذا الدليل : باستلزامه الدور ؛ لأن دلالة التقييد [بالوصف على النفي على الغير]^(٢) يتوقف على الوضع المتوقف على تكثير الفائدة ، إذ

(١) يعلى ابن أمية هو : يعلى بن أمية بن أبي عبيدة التميمي ، صحابي مشهور ، أسلم يوم الفتح وشهد حنيناً وتبوكاً ، وولاه أبو بكر وعمر وعثمان ، مات سنة (٤٧هـ) . انظر الاستيعاب (٣/٦٦١) ، الإصابة (٣/٦٦٨) . وانظر الحديث في صحيح مسلم ، صلاة المسافرين - باب صلاة المسافرين (١/٣٧٨) .

(٢) في (أ) هكذا : على الوصف عن النفي عن الغير ، ولعل ما أثبتته أصح ، والله أعلم .

به تثبت ، وإنما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير فهو دور .

ثم أجاب عن الدور بنقض إجمالي وتفصيلي .

أما الإجمالي : فلأن ما ذكرتم يجري في كل موضع يثبت الشيء لفائدة ، سواء كان حكماً أو وضعاً شرعياً ، فيجب ألا يثبت الشيء لفائدته أصلاً ، فتنفي المقاصد والحكم ، وأنه باطل .

وأما التفصيلي فهو : أن الذي تتوقف عليه دلالة اللفظ تعقل تكثير الفائدة ، والمتوقف على الدلالة هو حصول تكثير الفائدة ، فالعلة [الغائبة] ^(١) تعقل الفائدة عند الدلالة ، أي تقدير الدلالة .

واستدل أيضاً : لو لم يكن المسكوت مخالفاً ، يلزم ألا يكون السبع مطهرة في نحو قوله عليه السلام : «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات» ^(٢) ؛ لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع ، فلا تحصل بالسبع ؛ لأن تحصيل الحاصل محال ، وذلك كقوله عليه السلام : «خمس رضعات معلومات يجرمن» ^(٣) ، لأن الحرمة إذا حصلت بدون الخمس فلا تحصل بالخمس ، والحديثان في الصحيح .

(١) هكذا في النسختين ، والمعنى يستقيم بدون هذه اللفظة ، والله أعلم .

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أو لاهن بالتراب» . مسلم ، كتاب الطهارة - باب ولوغ الكلب (٢٣٤/١) ، والبخاري ، كتاب الوضوء - باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم (٥١/١) .

(٣) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت : «كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يجرمن ، فنسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله ﷺ وهي مما يقرأ من القرآن» . مسلم ، كتاب الرضاع - باب التحريم بخمس رضعات (١٠٥٧/٢) .

وإنما ترك المصنف جواب هذين الشبهتين لظهورهما ، إذ لا يلزم من عدم [٤٠٤/١] دلالة السبع على نفي الطهارة عما دونها ، أن يكون / ما دون السبع مطهراً لجواز ألا يدل على حكم ما دون السبع لا بتطهير ولا بغيره ، وكذا الجواب عن الآخر ، وهما من مفهوم العدد .

قال : (النافي : لو ثبت لثبت بدليل - وهو عقلي ونقل - إلى آخره .
وأجيب : بمنع اشتراط التواتر ، والقطع بقبول الآحاد ، كالأصمعي ،
والخليل ، وأبي عبيدة ، وسيبويه .

[أدلة النافين
للمفهوم]

قالوا : لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل ؛ لأن من قال : «في الشام الغنم السائمة» لم يدل على خلافه قطعاً .

وأجيب : بالتزامه ، وبأنه قياس ، ولا يستقيم .

والحق : الفرق بأن الخبر وإن دلّ على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ألا يكون حاصلاً ، بخلاف الحكم ، إذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك .

قالوا : لو صح لما صح : «أدّ زكاة السائمة والمعلوفة» ، كما «لا تقول له أف واضربه» ، لعدم الفائدة والتناقض .

وأجيب : بأن الفائدة عدم تخصيصه ، ولا تناقض في الظواهر .

قالوا : لو كانت لما ثبت خلافه للتعارض ، والأصل عدمه ، وقد ثبت في نحو : ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ .

وأجيب : بأن القاطع عارض الظاهر ، فلم يقو ، ويجب مخالفة الأصل بالدليل .

أقول : احتج النافي لمفهوم الصفة^(١) : بأنه لو ثبت بدليل ، إذ الحكم بثبوت شيء - وليس بضروري - بلا دليل باطل اتفاقاً ، لكن لا دليل لأنه إما عقلي ، ولا تثبت اللغة بمجرد العقل ، وإما نقلي ، وإما متواتر وكان يجب ألا يختلف فيه ، وإما آحاد ولا يفيد في إثبات أصل من الأصول .

الجواب : منع اشتراط التواتر ، ومنع عدم إفادة الآحاد في مثله ، وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام ، لعدم التواتر في ألفاظها .

وأيضاً : القطع بأن العلماء في كل عصر في سائر الأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد ، كقولهم عن الخليل ، والأصمعي^(٢) ، وأبي عبيدة ، وسيبويه .

قالوا ثانياً : لو ثبت المفهوم في الحكم لثبت في الخبر ، أما الملازمة ؛ فلأن موجب إثباته في الحكم الحذر عن عدم الفائدة ، وهو قائم في الخبر ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنه لو قال : «في الشام الغنم السائمة» ، لم يدل على عدم المعلوفة في الشام ، وذلك معلوم لغة وعرفاً قطعاً .

وقد أجيب عنه بجوابين :

أحدهما : منع بطلان التالي ، وسنده ما سبق من نفرة الشافعية إذا قيل : الفقهاء الحنفية فضلاء .

(١) وهو الحنفية ، وابن سريج من الشافعية ، وبعض الحنابلة ، والمعتزلة . انظر أصول الجصاص (٢٩١/١) ، أصول السرخسي (٢٥٥/١) ، كشف الأسرار (٢٥٦/٣) ، التبصرة (ص٢١٨) ، العدة (٤٤٨/٢) ، المعتمد (١٥٩/١) .

(٢) هو عبد الملك بن قريب بن أصمع الحافظ ، الإمام البارع ، الحججة في لغة العرب وآدابها وأخبارها ، مات سنة (٢١٥هـ) . انظر السير (١٧٥/١٠) ، شذرات الذهب (٣٦/٢) .

الثاني : أنه قياس في اللغة ، وقد علمت أن القياس في اللغة لا يصح .
والجوابان لا يستقيمان ؛ لأن الأول مكابرة ، وأيضاً : لم يلتزمه أحد
منهم . وأما الثاني ؛ فلأنه على ذلك التقدير استقرائي ، لا أنه قياس في اللغة .
قال المصنف : والحق في الجواب الفرق .

قال الآمدي : إذا قال : «رطباً جنياً» إنما يخبر عما شاهده ، ولا يلزم ألا
[٤٠٥/أ] يكون شاهد ما ليس على هذه الصفة / ، وإذا قال لعبده : «اشتر رطباً جنياً»
بعد علمه أن الرطب البابت مما يباع في السوق ، فقله ذلك إنما قصد به تبين
ما يشتري مما لا يشتري ، فكان النفي ملازماً للإثبات ، بخلاف الخبر .
وتقرير ما قال المصنف : [أن الخبر في قوله : «في الشام الغنم السائمة» ،
وإن لم يدل على أن المعلوفة مخبر عنه - كما قال المصنف -]^(١) وإن دلّ على
أن المسكوت عنه غير مخبر به ، وإلا لدلّ ما لا يتناهى لأنه مسكوت عنه .
فصوابه : وإن لم يدل على أن المعلوفة مخبر عنه ، فلا يلزم ألا يحصل العلم
به ؛ لأن الخبر له خارجي وهو متعلقه ، فيجوز ثبوته مع عدم الإخبار عنه ،
وعدمه مع الإخبار به ، بخلاف الحكم الخارجي له كذلك حتى يجري فيه ما
جرى في الخبر ؛ لأن متعلق حكم الشارع يتوقف ثبوته ونفيه على الشارع ،
لأنه لا يعلم إلا منه ، فاستلزم الإثبات النفي .

وحاصل الجواب : لا نسلم أنه لو ثبت في الحكم لثبت في الخبر ؛ لأن
علة في الحكم التقييد بالصفة مع عدم أمر خارجي ، وهذا المعنى غير موجود
في الخبر ، فلا يلزم من الدلالة في الحكم الدلالة في الخبر .

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) .

قال في المنتهى - وهو دقيق نفيس^(١) - : قال بعض فضلا الشراح^(٢) : وهو كما قال ، لا كما قال بعض الشراح^(٣) : وأنه رجوع إلى نفي المفهوم . قالوا ثالثاً : لو صح القول بمفهوم المخالفة ، لما صح أن يقال : «أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة» ، بيان اللزوم : إن وازناه في منافية مفهوم كل لمنطوق الآخر كقولك : «لا تقل له أف واضربه» ، ولا شك أنه غير جائز ، فكذلك هذا ، وإنما لم يجز لعدم فائدة التقييد ، لأنه يستغني بقوله : «أد زكاة الغنم» . وأيضاً : لا يجوز للتناقض لأن مفهوم كل منهما مناقض لمنطوق الآخر . الجواب أولاً : أنا إنما نقول به عند التخصيص بالذكر ، فلا يلزم فيما ذكرتم مما لا تخصيص فيه ، بل عطف عليه .

ولا نسلم أنه كمفهوم الموافقة ، لقطعية ذلك وظنية هذا ، والفائدة في ذكر النوعين عدم تخصيص أحدهما عن العام ، لذكرهما بالنصوصية عليهما بخلاف «أد زكاة الغنم» ، ولا تناقض بين الظواهر ، ولذلك يصح تقابلها وتعادلها دون القواطع ، هذا مع إمكان صرفها عن ظواهرها بالدليل ، ودفع التناقض أقوى دليل عليه .

قالوا رابعاً : لو دلّ تقييد الحكم بالصفة على النفي عند عدمها ، لما ثبت خلافه ، وهو ثبوت الحكم عند عدم الصفة ، أما الملازمة ، فللزوم التعارض بين المفهوم وبين الدليل المثبت للحكم عند عدم الصفة ، والتعارض خلاف

(١) المنتهى (ص ١٥١) .

(٢) لم أف على الشارح المقصود ، والله أعلم .

(٣) ولعل المقصود هو العضد ، حيث إنه قال : «لكنه رجوع إلى نفي المفهوم» . انظر العضد

على المختصر (١٧٩/٢) .

الأصل ؛ لأنه يؤدي إلى إهمال الدليل ، والأصل إعماله .
وأما انتفاء التالي ؛ فلأنه ثبت في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً
[٤٠٦/١] مُضَاعَفَةً ﴾ (١) ، مفهوم عدم النهي فيما ليس كذلك ، والنهي ثابت / في
القليل والكثير .

الجواب : منع الملازمة ، والتعارض متف ، لأن القاطع - وهو الإجماع -
لا يقوي الظاهر لمعارضته .

سلمنا ، لكن التعارض وإن كان خلاف الأصل ، يجب المصير إليه عند
قيام الدليل ، كما أن الأصل البراءة .

وتُخالف الدليل ، فلو أورده النافي هكذا : لو كان المفهوم ثابتاً لزم
التعارض عند المخالفة وهو خلاف الأصل ، وإذا لم يثبت لم يلزم ، وما يفضي
إلى خلاف الأصل مرجوح إلا للدليل ، فحينئذ لا يرفعه ما ذكر المصنف .
وجوابه على هذا إجمالاً وتفصيلاً :

أما الإجمالي : فللزومه في الألفاظ التي لم يترتب عليها مدلولها ، فيقال :
لو كان العام يتناول جميع الأفراد ، لما ثبت خلافه للتعارض .

وثانياً : أن ما ذكرتم خرج مخرج الغالب ، فكل ما وجد شرط ما ثبت
خلافه .

قال : (فأما مفهوم الشرط ، فقال به بعض من لا يقول بالصفة .
والقاضي ، وعبد الجبار ، والبصري على المنع .
القائل به : ما تقدم .

[أدلة القائلين
بمفهوم الشرط
هي أدلة
مفهوم الصفة]

(١) آل عمران آية (١٣٠) .

وأيضاً : يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط .

اعترض : قد يكون سبباً .

قلنا : أجدد إن قيل بالاتحاد ، والأصل عدمه إن قيل بالتعدد .

وأورد : ﴿ إِنِ أَرَدْنَ ﴾ .

وأجيب : بأن الأغلب ، أو معارضة الإجماع) .

أقول : أما مفهوم الشرط فحجة عندنا^(١) ، وقال به بعض من لا يقول

بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وأبي الحسين البصري^(٢) .

ومنع القاضي أبو بكر من^(٣) ، وعبد الجبار من المعتزلة^(٤) ، كما منعا

مفهوم الصفة .

وفصل البصري^(٥) هناك ، ومنع هنا مطلقاً .

احتج القائل به : بما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف ، فينقل إلى

هنا بعينه ؛ لأن مرجع الشرط أنه وصف ، واختص بدليل آخر وهو : أنه إذا

ثبت أنه شرط ، يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، إذ لا معنى للشرط

(١) نسب الفهري في شرحه للمعالم أن مالكا رحمه الله نفى مفهوم الشرط ، ولكن الموجود في

مقدمة ابن القصار إثبات مفهوم الشرط ، وكثير من المسائل الفقهية عند المالكية يلاحظ فيه الاعتماد

على مفهوم الشرط ، فقد منع مالك زواج الأمة عند طول الحرية ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ

مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ . انظر شرح المعالم للفهري

(٢٤ب) ، مقدمة ابن القصار (ص ١٢) ، المقدمات المهدات (١/٤٤٤) .

(٢) المعتمد (١/٢٤٠) .

(٣) انظر مذهب القاضي في التلخيص (٢/٦٣٧) .

(٤) المعتمد (١/٢٤٢) .

(٥) لعل المقصود هنا هو أبو عبد الله البصري ، ولم أقف على مذهبه ، والله أعلم .

إلا ذلك ، ولذلك فهم ذلك يعلى بن أمية كما سبق .

قيل : هو شرط لإيقاع الحكم لا لثبوته ، وليس النزاع في مفهوم ما هو شرط في الواقع - أعني الشرط المصطلح - بل في مفهوم ما دخل عليه حرف الشرط .

واعترض هذا الدليل : بأنه لا يتعين أن يكون شرطاً ، لجواز استعمال «أن» في السببية ، بل غلبتها فيها كما تقدم ، ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب ، لجواز تعدد السبب .

الجواب : لا يضر ذلك ، سواء قلنا : يجب اتحاد السبب ، أو قلنا : يجوز تعدده .

أما إذا قلنا بالاتحاد فلانتفاء المسبب عند انتفاء سببه ، فهو أجدر بالانتفاء عند الانتفاء من الشرط ، للتلازم في الوجود والعدم ، بخلاف الشرط .
وأما إن قلنا بجواز التعدد ، فلأن الأصل عدم غيره وإن جاز ، فإذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقاً ، فينتفي المسبب .

[٤٠٧/أ] واعترض الدليل المذكور بإيراد نقض عليه وهو : لو ثبت مفهوم الشرط لثبت / جواز إكراه الفتيات على البغاء عند عدم إرادة التحصن ، عملاً بقوله تعال : ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ ﴾^(١) ، ولكن الإكراه عليه لا يجوز بحال إجماعاً .

الجواب أولاً : أنه انتفى المفهوم لانتفاء شرطه ، وشرطه ألا يكون خرج مخرج الغالب ، والغالب أن الإكراه إنما يكون عند إرادة التحصن .

(١) النور آية (٣٣) .

وثانياً : أن المفهوم اقتضى ذلك ، لكنه ظاهر ، والقاطع - وهو الإجماع - [أدلة مفهوم الشرط] عارضه ، فاندفع الظاهر للمعارض الأقوى .

وأيضاً : إنما يدل على عدم الحرمة عند عدم الإرادة وأنه ثابت ، إذ لا إكراه حينئذ ؛ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء ، إذ الإكراه إلزام فعل مكروه ، وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الإمكان .

قال : (مفهوم الغاية ، قال به بعض من لا يقول بالشرط ، كالقاضي [مفهوم الغاية] وعبد الجبار .

القائل به : ما تقدم ، وبأن معنى «صوموا إلى أن تغيب الشمس» : آخره غيبوبة الشمس ، فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخراً) .

أقول : أما مفهوم الغاية ، فقال به بعض من لا يقول بالشرط والصفة ، فهو أقوى منهما ، كالقاضي^(١) منا ، وعبد الجبار من المعتزلة^(٢) .

احتج القائل به : بما تقدم في الصفة وبدليل يخصه وهو : أن قول القائل : «صوموا إلى أن تغيب الشمس» معناه : آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس ، فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس ، لم تكن الغيبوبة آخراً ، وهو خلاف المنطوق .

قيل : الكلام في الآخر نفسه لا في ما بعد الآخر ، ففي قوله تعالى ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣) المرافق آخر ، وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق .

(١) انظر رأي القاضي رحمه الله في التلخيص (٦٣٨/٢) .

(٢) وهو رأي أبي الحسين ، أما مذهب عبد الجبار فلم أقف عليه لا في المعتمد ، ولا في كتابه المغني . انظر المعتمد (٢٤٠/١) .

(٣) المائة آية (٦) .

قلت : النزاع فيما بعد الغاية ، هل هو مسكوت عنه أو متعرض له ؟ .
ولم يختلفوا في حرمتها حين العقد في : ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ ^(١) .
قال : (وأما مفهوم اللقب [فقال] ^(٢) وبعض الحنابلة ، وقد تقدم .
وأيضاً : كان يلزم من «محمد رسول» ، و «زيد موجود» وشبهه ،
ظهور الكفر .

واستدل : بأنه يلزم منه إبطال القياس ، لظهور الأصل في المخالفة .
وأجيب : بأن القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم ،
فكيف به هنا ؟ .

قالوا : لو قال لمن يخاصمه : «ليست أُمي بزانية ولا أختي» ، تبادر
نسبة الزنا إلى أم خصمه ، ووجب الحدّ عند مالك وأحمد .
قلنا : من القرائن ، لا مما نحن فيه) .

أقول : أما مفهوم اللقب ، فأنكره الجمهور ^(٣) ، وقال به الدقاق وبعض
الحنابلة ^(٤) ، وهو نفي الحكم عما يتناوله الاسم ، كما لو قال : «في الغنم
زكاة» ، فتنتفي عنده عن غير الغنم ظاهراً ، وقد تقدم أن المفهوم إنما يعتبر
حذراً عن عدم فائدة القيد ، واللقب قد انتفي فيه المقتضي للمفهوم ، إذ لو

(١) البقرة آية (٢٣٠) .

(٢) هكذا في الأصل ، وفي المطبوعة : فقال به الدقاق وبعض

(٣) انظر مذهب الجمهور في البرهان (١/٤٥٣) ، الإحكام للأمدي (٣/٩٥) ، المستصفي

(٢/٢٠٤) ، المعتمد (١/١٥٩) ، شرح اللمع (١/٤٤١) .

(٤) نسب القاضي أبو يعلى إلى الإمام أحمد ما يفيد أخذه بمفهوم اللقب . انظر العدة (٢/٤٧٥)

وكذلك في التمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٠٢) .

وأيضاً : كان يلزم من : «محمد رسول الله» نفي رسالة غيره من الأنبياء ،
ومن : «زيد موجود» نفي الوجود عن الله تعالى .

وإنما قال : (ظهور الكفر) ، ولم يقل : يلزم الكفر ؛ لأنه إنما يلزم لو
كان منتبهاً لدلالة لفظه ، ومريداً بلفظه ما دلّ عليه بمفهومه ، مع أن دلالة
المفهوم لم يقل أحد إنها بطريق القطع .

واستدل أيضاً : بأن القول بمفهوم اللقب يلزم منه إبطال القياس ،
والقياس حق ، والمؤدي إلى إبطال ما هو حق فهو الباطل .

أما الملازمة ؛ فلأنه إذا كان تعليق الحكم بالاسم دالاً على نفيه عما عداه
يكون الأصل المعين عليه ظاهراً في مخالفة الفرع له في الحكم ؛ لأن النص أو
الإجماع الدال على الحكم في الأصل المقيس عليه يكون دالاً على نفي الحكم
عن الفرع بحسب الظاهر ، فلو عمل بالقياس يلزم مخالفة ظاهر النص أو
الإجماع .

الجواب : أن القياس يستدعي مساواة الفرع للأصل في المعنى الذي شرع
الحكم لأجله ، فإذا حصل ذلك ، دلّ على حكم الفرع وبطل مفهوم المخالفة
هذا في الشرط والصفة ، فكيف بمفهوم اللقب الذي هو أضعف ؟ .

والحاصل : أن محل القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقاً ، فإذا لم
يجتمع في محل ، فكيف يدفع القياس ؟ .

قالوا : لو قال لمن يخاصمه : «ليست أُمِّي بزانية ولا أختي» ، تبادر منه
[الاحتجاج
لمفهوم اللقب]

نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ، ولذلك وجب الحدّ عند مالك^(١) ، وأحمد^(٢) ولولا مفهوم اللقب لما تبادر .

الجواب : أن فهم ذلك من القرائن الحالية وهي الخصام ، وإرادة الإيذاء والتقييح ، وليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة .

قال : (وأما الحصر بإنما ، فقيل : لا يفيد ، وقيل : منطوق ، وقيل : مقيّد الحكم بإنما)

مفهوم .

الأول : إنما زيد قائم ، بمعنى : إن زيدا ، والزائد كالعدم .

الثاني : ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾ بمعنى : ما إلهكم إلا الله ، وهو المدعى .

وأما مثل : «إنما الأعمال بالنيات» ، و «إنما الولاء» فضعيف ؛ لأن العموم فيه بغيره ، فلا يستقيم لغير المعتق ، ولا ظاهراً .

أقول : اختلفوا في تقييد الحكم بإنما ، فذهب القاضي ، والغزالي^(٣) إلى أنه ظاهر في الحصر .

وذهب الحنفية ، وبعض من أنكر دليل الخطاب إلى أنها تقييد الحصر^(٤) .

(١) قال في المدونة : «أرأيت الرجل يقول : ما أنا بزنان ، ويقول : قد أخرج أنك زان ، قال : يضرب الحدّ ؛ لأن مالكا قال في التعريض الحدّ كاملاً» . انظر المدونة (٦/٢٢٤) .

(٢) ذكر ابن قدامة في المعنى : «أن إحدى الروايتين عن أحمد فيمن عرض بالقذف ، مثل : ما أنا بزنان ، أو جب عليه الحدّ» . انظر المعنى (١٠/٢١٣) .

(٣) انظر مذهب القاضي في التلخيص (٢/٦٤٠) ، والغزالي في المستصفي (٢/٢٠٦) ، وهو مذهب جمهور أهل الأصول . انظر التبصرة (ص٢٣٩) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٢٤) ، المحصول (١/٥٣٥) ، شرح اللمع (١/٤٤٢) ، العدة لأبي يعلى (٢/٤٧٨) .

(٤) انظر مذهب الحنفية في تيسير التحرير (١/١٣٢) ، فواتح الرحموت (١/٤٣٤) ، وهو مذهب الآمدي . انظر الإحكام (٣/٩٧) .

وقال قوم : يفيد الحصر^(١) مفهوماً لا منطوقاً .

احتج القائل بأنه لا يفيد : بأنه لا فرق بين : «إن زبداً قائم» ، وبين : «إنما زيد قائم» فما زائدة ، والزائد كالعدم في إفادة الحصر ، فكما لا يفيد الأول الحصر ، فكذا الثاني .

احتج المثبت : بأن معنى ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾^(٢) : ما إلهكم إلا الله ، والثاني يفيد الحصر فكذا الأول ، وكلاهما تقرير للدعوى عرياً عن الاستدلال .

واحتج بعضهم في إفادتها الحصر بمثل : «إنما الأعمال بالنيات»^(٣) ، «إنما الولاء لمن أعتق»^(٤) ، إذ يتبادر منه عدم صحة العمل بغير نية ، وعدم الولاء لغير المعتق .

والجواب / : أن العموم مستفاد من الألف واللام ، فكل عمل بنية ، [٤٠٩/أ] وكل ولاء للمتعق ، فينتفي مقابله - وهو الجزئي السالب - وهو : ليس كل عمل بنية ، وليس بعض الولاء للمتعق .

(١) كالغزالي . انظر المستصفي (٢/٢٠٦) .

(٢) طه آية (٩٨) .

(٣) رواه البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه» . كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي (٢/١) ، ومسلم ، كتاب الإمارة (٣/١٥١٥) .

(٤) رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في حديث بريرة ، أن رسول الله ﷺ قال لها : «خذيها واشترطي لهم الولاء ، فإنما الولاء لمن أعتق» . كتاب البيوع - باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل (٣/١٣٩) . ومسلم ، كتاب العتق - باب إنما الولاء لمن أعتق (٢/١١٤١) .

فإن قيل : يحتمل الولاء للمعتق وغيره ، إذ لا منافاة بينهما ، بل هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره ؛ لأن قوله : «للمعتق» ظاهر في الاستقلال ، هذا ظاهر المنتهى^(١) ، وقرر أيضاً من جانب القائل لا تفيد الحصر : أي لو أفادت الحصر لما صح عمل بغير نية ، ولا ولاء لغير معتق ، والتالي باطل ؛ لصحة العمل بغير نية ، وثبوت الولاء لغير المعتق .

وأجاب : بأنه إنما ثبت عموم الولاء للمعتق وغيره ، وعموم صحة العمل بنية وبغير نية لغير الحديث كالإجماع مثلاً ، والحديث يدل بحسب الظاهر أن لا يستقيم الولاء لغير المعتق ، ويجوز العدول عن الظاهر بدليل قطعي .

قال : (وأما مفهوم الحصر ، مثل : «صديقي زيد» ، و «العالم زيد» هل يفيد الحصر ؟)
ولا قرينة عهد .

فقيل : لا تفيد ، وقيل : منطوق ، وقيل : مفهوم .

الأول : لو أفاد لأفاد العكس ؛ لأنه فيهما لا يصلح للجنس ، ولا للمعهود معين لعدم القرينة ، وهو دليلهم .

وأيضاً : لو كان ، لكان التقديم بغير مدلول الكلمة .

القائل به : لو لم يفده ، لأخبر عن الأعم بالأخص ، لتعذر الجنس والعهد ، فوجب جعله لمعود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي .

وأجيب : بل جعله بمعهود ذهني ، مثل : «أكلت الخبز» هو المعروف .

ولو سلم ، فاللام للمبالغة ، فأين الحصر ؟ .

ويلزمه : «زيد العالم» بعين ما ذكرتم ، وهو الذي نص عليه سيبويه في :

(١) المنتهى (ص ١٥٣) .

«زيد الرجل» ، فإن زعم أنه مخبر بالأعم فغلط ؛ لأن شرطه التكرير .
فإن زعم أن اللام لزيد فغلط ، لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعاً عن
«زيد» كالموصول .

أقول : إذا قدم الوصف على الموصوف في القضية المهملة التي محمولها
شخصي ، مثل : «صديقي زيد» ، و «العالم زيد» ، ولا قرينة تفيد العهد .
قال الحنفية والقاضي^(١) : مثل هذا التركيب لا يفيد الحصر .
وقال الغزالي ، وكثير من الفقهاء^(٢) : يفيد الحصر ؛ لأن الوصف لما قُدّم
على الموصوف - والترتيب الطبيعي يقتضي خلافه - فهم من العدول إليه قصد
النفي عن غيره .

ثم اختلف هؤلاء ، فقال بعضهم : يفيد بمنطوقه ، وقال بعضهم : بل
بمفهومه^(٣) .

احتج الأولون : بأنه لو أفاد : «العالم زيد» ، و «صديقي زيد» الحصر ، [أدلة نفي
مفهوم الحصر
إذا تقدمت

بيان اللزوم ؛ أن دليلهم في «العالم زيد» هو أن العالم لا يصلح للجنس ،
لأن الإخبار عن الكلّي بأنه زيد - الجزئي - كاذب ، ولا يصلح للعهد ؛ لأن
الفرض ألا قرينة تصرفه إلى العهد ، فكان لما يصدق عليه الجنس ، وهو الماهية

(١) انظر مذهب القاضي رحمه الله في التلخيص (٢/٦٤٠) ، وكذلك إمام الحرمين . انظر
البرهان (١/٤٨٠) ، وانظر مذهب الحنفية في تيسير التحرير (١/١٣٢) ، فواتح الرحموت
(١/٤٣٤) .

(٢) انظر المستصفى (٢/٢٠٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص٥٧) ، التمهيد للإسنوي (ص٢١٨) .

(٣) انظر المصادر السابقة .

[٤١٠/أ] فيفيد أن الذي صدق عليه العالم «زيد» / وهو معنى الحصر ، وهذا الدليل بعينه يجري في قولنا : «زيد العالم» ، والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم .

قالوا : وأيضاً لو كان «العالم زيد» يفيد الحصر دون العكس ؛ لكان التقديم مغيراً لمدلول الكلمة ؛ لأنه لو اتحد مفهوم العالم متقدماً ومتأخراً - وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد فهو هو - لزم إما شمول الحصر ، وإما شمول عدمه ، وأما بطلان التالي ؛ فلأن التقديم والتأخير إنما يغير الهيئة التركيبية ، لا مدلول المفردات .

قيل : لا امتناع في تغيير التقديم ، فإن نسبة الشيء إلى غيره بالموضوعية تغاير نسبة ذلك الغير بالمحمولية ، ولذلك قد تصدق القضية ولا يصدق عكسها .

وردّ : بأن التقديم وإن غير نسبة الموضوعية والمحمولية ، لكن لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول .

وردّ الردّ : بأن قوله : «لا امتناع» مُنْع ، وما ذكر سند له ، وما تطرق إلى السند لا يقدر في المنع ، مع أن قوله : «لم يغير نفس مدلول المحمول والموضوع» ممنوع ؛ لأن محمول العكس وصف لموضوع الأصل ، لا عين موضوع الأصل .

وأصل البحث للإمام فخر الدين ، قال ^(١) : إذا قلنا : «المنطلق زيد» ، فالمنطلق دال على معنى نسبي ، فهو في نفسه متعين للخبرية ، وزيد دال على

(١) المحصول (١/٤٣٧) .

الذات ، فهو في نفسه متعين للمبتدأية ، تقدم أو تأخر .

قال السكاكي^(١) : لا معرج على هذا ؛ لأن «المنطلق» لا يجعل مبتدأ إلا بمعنى الشخص الذي له الانطلاق ، وأنه بهذا المعنى لا يجب كونه خيراً ، إذ لم يبق نسبياً ، وزيد لا يوقع خيراً إلا بمعنى صاحب اسم زيد ، فيكون المراد من قولنا في المنطلق زيد : الشخص الذي له الانطلاق صاحب اسم زيد ، فقد غير التقديم مدلول الكلمة ؛ لأن الوصف إذا وقع مسنداً إليه قصد به الذات الموصوفة به ، وإذا وقع مسنداً قصد به كونه ذاتاً موصوفة .

صوابه : كون الذات موصوفة وهو عارض للأول فاندفع السؤالان ، فإن أراد بتغيير المفهوم هذا القدر منعاً بطلانه ، وإن أراد غيره منعاً الملازمة ، وليس الحصر مدلول الكلمة ، وإنما هو من الأمور الحاصلة من التركيب وتختلف بالتقديم والتأخير ، بدليل «ما ضرب زيد إلا عمراً» ، و «ما ضرب عمراً إلا زيد» .

احتج القائل بأنه يفيد الحصر : بأنه لو لم يفده لأدى إلى الإخبار عن العام بالخاص ، أما الملازمة ؛ فلأنه لا قرينة عهد وليس للجنس ، بل لما صدق عليه العالم ، فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلاً أنه يصدق عليه العالم ، لكان العالم أعم من زيد وعمرو ، وقد أخبرت عنه بزيد .

وأما بطلان التالي ؛ فلأن الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته ، فيلزم ثبوت زيد وعمرو ، فبطل للجنس ولما صدق عليه مطلقاً ، فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين ، وما ذاك إلا بأن

(١) لم أقف على كلام السكاكي في كتابه المفتاح .

[٤١١/١] يجعل / لمعهد ذهني ، وهو شخص كامل أو منتهي في العلم قد تصوره
المخاطب أو توهمه ، وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور بأنه
زيد .

ورده الآخرون : بأنا نختار أنه لما صدق عليه مطلقاً ولا محذور ؛ لأن
القضية مهملة فهي في قوة الجزئية ، فكان بمعنى : بعض العلماء زيد ، وبعض
أصدقائي زيد .

سلمنا أنه لمعهد ذهني ، لكن لا على الوجه الذي ذهبتم إليه ، بل
لمعهد ذهني غير مقيد بصفة ، مثل : «أكلت الخبز ، وشربت الماء» .

سلمنا ، ولا ينتج مطلوبكم ؛ لأنه لم يحصل حصر العالم في زيد ، بل
الحاصل كون زيد كاملاً أو منتهياً في العلم فقط ، فحاصله أن اللام للمبالغة
في علمه ، لا لحصر العلم فيه .

وأيضاً : يلزم في «زيد العالم» - بعين ما ذكرتم - أن يكون لمعهد ذهني
بمعنى الكامل والمنتهي ، وهم لا يقولون به ويفرقون بينهما ، مع أن سيبويه
نص في «زيد الرجل» على أن اللام للبالغة .

فإن قالوا : لا يلزم الفرق ، فإن الإخبار عن الأعم بالأخص غير جائز ،
بخلاف العكس .

قلنا : إنما يخبر عن الأخص بالأعم إذا كان الأعم نكرة يدل على كون
الأخص شائعاً فيه ، لا في الحمل ، فهو هو ، والخاص لا يكون غير العام ،
وهو هنا معرفة .

فإن قيل : الفرق أن اللام في «العالم» إذا تأخر كان لزيد ، بخلاف ما إذا

لم يتقدم ما يصلح له فيصدق ، ثم [الأ عهد]^(١) وهو إحدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا .

قلنا : العالم في «زيد العالم» ينبغي أن يكون منقطعاً عن زيد مستقلاً بإفادة معناه الإفرادي كالموصولات ، فإنك إذا قلت : «زيد هو الذي علم» ، كان «الذي علم» مستقلاً عند إفراده ، ولم يكن إشارة إلى زيد ، وإنما يتعلق به ويصير هو إياه بعد الإسناد الحاصل بالتركيب ، فكذا «اللام» التي هي بمعناه .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : اللام للعهد .

قال : (النسخ : الإزالة ، نسخت الشمس الظل .
والنقل : نسخت الكتاب ، ونسخت النحل ، ومنه المناسخات .
ف قيل : مشترك ، وقيل : للأول ، وقيل : للثاني .
وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر .
فيخرج : المباح بحكم الأصل ، والرفع بالنوم والغفلة ، ونحو : «صلَّ
إلى آخر الشهر» .

ونعني بالحكم ، ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن ، فإن الوجوب
المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعاً .

فلا يرد : الحكم قديم فلا يرتفع ؛ لأننا لم نعيه ، والقطع بأنه إذا ثبت
تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب ، وهو المعني بالرفع) .

أقول : لما فرغ مما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع ، شرع فيما
يشترك فيه الكتاب والسنة دون الإجماع ، وهو النسخ .

وهو في اللغة^(١) : الإزالة ، يقال : نسخت الشمس الظل إذا أزالته .
والنقل أيضاً ، وهو تحويل الشيء من حالة إلى حالة مع بقاءه في نفسه ،
[٤١٢/١] ومنه / : نسخت النحل إذا حولتها من خلية إلى خلية .

ومنه : المناسخات في الموارد ، بانتقالها من قوم إلى قوم .
ومنه : نسخ الكتاب ، لما فيه من مشابهة النقل لتحصيل مثل ذلك في
الآخر ، وإلا فما في الكتاب لم ينقل حقيقة .

(١) انظر تعريف النسخ في اللغة إحكام الفصول (ص ٣٢١) ، أصول الجصاص (١٩٥/٢) ،
القاموس المحيط (٢٨١/١) ، تاج العروس (٢٨٣/٢) .

واختلف في استعماله فيهما ، أهو بطريق الاشتراك ، وإليه ذهب القاضي والغزالي^(١) ، أو هو حقيقة في الأول مجاز في الثاني ، إطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم ، وإليه ذهب أبو الحسين^(٢) .

وعكس القفال : إطلاق اسم الملزوم على اللازم ، وهو بحث لفظي .

وأما في الاصطلاح : فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر .

فقوله : (رفع الحكم) جنس ، و (الشرعي) فصل يخرج المباح بحكم الأصل ، فإن رفعه بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخاً ، وقوله : (بدليل شرعي) يخرج رفعه بالنوم والغفلة والجنون والموت ، وقوله : (متأخر) ليخرج نحو : «صلّ عند كل زوال إلى آخر الشهر» ، وكذا الشرط والاستثناء والمستقل المتصل ، مثل : «اقتلوا المشركين ولا تقتلوا النساء» ، وإن كان يمكن أن يقال فيه : لا رفع ؛ لأن الحكم لم يثبت بأول الكلام ؛ لأن الكلام بالتمام فيكيف يرفع ؟ .

لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود .

قيل : الاحتراز عن النوم والغفلة لا يصح ؛ لأن الرفع بهما بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام : «رفع القلم عن ثلاث»^(٣) ، فالواجب أن يقال :

(١) انظر الملخص (٢/٨٢٩) ، البرهان (٢/١٢٩٤) ، المستصفى (١/١٠٧) .

(٢) المعتمد (١/٣٦٤) .

(٣) الحديث رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها ، كتاب الحدود - باب الجنون يسرق أو يصيب حدّاً ، بلفظ : «رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الجنون حتى يفيق ، وعن الصبي حتى يكبر» . (٤/٥٥٨) . وأخرجه ابن ماجه ، كتاب طلاق المعتوه والصغير والجنون (١/٦٥٨) .

احترازاً عن الرفع بالموت .

وردّ : بأن الرفع بالحقيقة هو إرادة الشارع ، فكما صح أن يقال : رفع الحكم الشرعي^(١) «بدليل شرعي» مع أنه ليس ذلك الدليل برافع ، وإنما دلّ على الرفع .

قال بعض فضلاء الشراح^(٢) : رفع حكم الخطاب إنما يكون بعد ثبوته ولم يثبت في قوله : «صلّ كل زوال إلى آخر الشهر» إلا بعد تمام الكلام ، ثم قال : والعجب من المصنف سلّم ورود هذا على الغزالي ، وغفل عن وروده عليه . قلت : إنما سلّم وروده على الغزالي ؛ لأن قوله : «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم» ، يغني عن قوله : «مع تراخيه عنه» ؛ لأن لفظ المتقدم يُشعر بأنه غير مقارن ، فأتى المصنف بلفظ «متأخر» إذ لم يتقدم له ما يغني عنه .

قيل : الحكم كلام الله تعالى وهو قديم ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره .

وأجاب المصنف : بأنا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يكن ثابتاً ، فإننا نقطع بأن وجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ، ثم ثبت بعده ، وذلك ليس بقديم / حتى يمتنع انتفاؤه وتأخره . [٤١٣/أ]

(١) يوجد في (أ) هذه الزيادة : «بالنوم والغفلة من حيث إن العقل استقل بمعرفة الإرادة الدافعة في الصور المذكورة ، إذ لا فرق بين النائم والميت في رفع الحكم عنهم ، لأننا علمنا بالعقل أن شرط التكليف العقل ، والحديث ظاهر العقل في أن المذكور يدل على الرفع» ، فالكلام فيها غير مستقيم ويمكن أن يستغنى عنها حيث إن المعنى يستقيم بدونها .

(٢) لم أقف على هذا الشارح الذي عناه الرهوني رحمه الله .

ثم إنا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه ، فقد انتفى الوجوب لانتفاء التعلق الخارجي الذي هو جزء مفهوم الوجوب ، وانتفاء التعلق الخارجي هو المعنى بالرفع ، وإذا تصورنا الحكم والرفع لذلك ، كان إمكان رفعه ضرورياً ، وكذا تأخره .

وفي الحقيقة ، المرتفع التعلق ، وفي صدر الكتاب الإشارة إلى أن الحكم كما يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقاً علمياً ، فإنه يطلق أيضاً على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقاً خارجياً^(١) ، وهو بالمعنى الثاني حادث ؛ لأن التعلق الخارجي مشروط بالعقل ، لانتفاء التكليف الخارجي عند انتفائه ، والمشروط بالحادث حادث .
وعرف من الحدّ الناسخ والمنسوخ .

قال : (الإمام : اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم [حدود غير مرضية للنسخ] الأول .

فيرد : أن اللفظ دليل النسخ ، ولا يطرد ، فإن لفظ العدل : «نسخ حكم كذا» ليس بنسخ ، ولا ينعكس لأنه قد يكون بفعله عليه السلام ، ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ ؛ لأنه فسّر الشرط بانتفاء النسخ ، وانتفاء انتفائه حصوله) .

أقول أورد للنسخ حدوداً أربعة غير مرضية عنده :
فمنها : ما ذكر الإمام وهو : اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام

(١) المنتهى (ص ٣٢) .

الحكم الأول^(١) ، ومعناه : أن الحكم كان دائماً في علم الله تعالى دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو ، وأجلّ الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه ، وما ذاك إلا بتوقيفه تعالى ، فإذا قال قولاً دالاً عليه ، فذلك هو النسخ .

واعترض من وجوه :

منها : أنه فسّر النسخ باللفظ ، وهو دليل النسخ لا هو ، ولذلك يقال :

نسخ الحكم بالآية .

ومنها : عدم الطرد ، لدخول قول العدل : نسخ حكم كذا .

ومنها : أنه غير منعكس ، لخروج ما نسخ بفعله عليه السلام ، وليس

بلفظ .

ومنها : أنه تعريف للشيء بنفسه ؛ لأنه فسّر شرط دوام الحكم الأول

بانتفاء النسخ ، فيكون المعنى انتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ ، فأنحل

إلى أنه اللفظ الدال على حصول النسخ .

قيل في دفع الأول : النسخ يستدعي ناسخاً - أي رافعاً هو الفاعل ،

وهو الله تعالى - ، ومنسوخاً أي مرفوعاً وهو الحكم ، والرافع والمرفوع

يستدعيان رافعاً وارتفاعاً ، فالرفع صفة الفاعل ، والارتفاع صفة المفعول ،

فالنسخ قول الشارع : «نسخت» .

وردّ : بأن ذلك دليل عليه ، إذ اللفظ لا يكون صفة له تعالى .

قيل : قد علم أن الحكم / يدوم بدوام شرط دوامه وليس شرطه ، وإلا [٤١٤/١]

(١) البرهان (٢/١٢٩٧) .

عدم قول الله الدال على انتفائه ، فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ ، كما أن الحكم ليس إلا قوله : «افعل» ، كذلك النسخ ليس إلا ذلك القول . قلت : وفيه نظر ؛ لأننا لا نسلم أنه ليس شرطه إلا عدم قول الله ، بل شرط دوامه عدم إرادة الله عدم دوامه ، والقول دليل عدم إرادة الله دوامه . سلمنا ، لكن قوله : «فقاطع الدوام هو ذلك القول» يقتضي أنه ناسخ لا أنه نسخ ، وقوله : «الحكم ليس إلا قوله افعل» لا نسلم بل هو دليل الحكم . قيل في عدم الطرد : إن قول العدل يدل على القول الدال بالذات على النسخ ، والمراد إنما هو الدال بالذات ، وفي دفع العكس : أن الفعل يدل على قول ناسخ ، إذ النبي عليه السلام مُبلغ ، وفي دفع الدوران : ما ذكر لا يتوقف فهمه على فهم النسخ ، وإن كان في الخارج هو النسخ ، وكذلك كل حدّ ومحدود يتحدان ذاتاً ويتغايران مفهوماً . قلت : وهذا الأخير - وإن كان كما قال - لكنه تعريف للشيء بمساويه في الخفاء .

قيل في دفع الدور : لا نسلم أن دوام الحكم الأول هو انتفاء النسخ ، غاية ما في الباب أنه يلزمه ، ولا يلزم من تفسير الشرط بدوام الحكم الأول تفسيره بانتفاء النسخ ، وإن كان شرطاً لهما لتلازمهما . سلمناه ، لكن التعرض لقوله : «وانتفاء انتفائه حصوله» - مع أنه متجاوز فيه لأنه ليس عينه بل لازمه - ضائع ، لحصول الدور بقوله : «لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ» .

قلت : ولا يخفى عدم اتجاه هذا الكلام ؛ لأنه لم يقل : إن دوام الحكم

الأول هو انتفاء النسخ ، [وإنما قال : شرط دوام الحكم الأول هو انتفاء النسخ]^(١) ، على ما فسّر به الإمام الشرط .

وقوله : «ولا يلزم من تفسير الشرط بدوام الحكم الأول تفسيره بانتفاء النسخ ، وإن كان شرطاً لهما لتلازمهما» فاسد أيضاً ؛ لأن المفسر شرط دوام الحكم الأول ، والمفسر به انتفاء النسخ ، لا أن المفسر نفس الشرط ، والمفسر به دوام الحكم الأول .

قال : (وقال الغزالي : الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً ، مع تراخيه عنه . وأورد : الثلاثة الأول ، وأن قوله : على وجه ... إلى آخره زيادة . وقال الفقهاء : النصُّ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده .

وأورد : الثلاثة الأول ، فإن فروا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً ، فانتفاء أمد الوجوب ينافي بقاؤه عليه ، وهو معنى الرفع . وإن فروا لأنه لا يرتفع تعلق المستقبل ، لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة .

وإن كان لأنه بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره ، فلا بد من زواله .

[٤١٥/١] / المعتزلة : اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً .

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

فيرد : ما على الغزالي ، والمقيد بالمرّة بفعل) .

أقول : ومن الحدود المزيفة ما عرفّه به القاضي وارتضاه الغزالي^(١) .

فقوله : (الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت) هو الجنس ، واختار الخطاب على النص ، ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم ، لجواز النسخ بالجميع ، وفيه الاحتراز عن الموت والغفلة ونحوهما ، وقوله : (بالخطاب المتقدم) احتراز عن رفع مباح الأصل ، وقوله : (لولاه لكان ثابتاً) لأن حقيقة النسخ الرفع ، وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريان هذا لبقى ، وقوله : (مع تراخيه عنه) لأنه لو اتصل به لكان بياناً كالشرط والغاية ، والاستثناء .

واعترض : بالثلاثة الأول وهي : أن الخطاب دليل النسخ ، ويدخل فيه قول العدل ، إذ المراد لولاه لكان ثابتاً عندنا لا في نفس الأمر ، وإلا لم يرد . ويخرج النسخ بفعل الرسول ، ونسخ ما ثبت بفعل الرسول ويختص بسؤال ، وهو أن قوله : (على وجه لولاه لكان ثابتاً) مع [تراخيه عنه - زيادة - أما لولاه لكان ثابتاً]^(٢) ، فإنه لا يكون الرفع إلا كذلك ، وأما مع تراخيه عنه ، فإنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول ، فكان دفعاً لا رفعاً . ومنها : ما عرفّه به الفقهاء^(٣) فقالوا : النص الدال . . . إلى آخره . وأورد عليه : الثلاثة الأول الواردة على الإمام .

(١) انظر البرهان (٢/١٢٩٤) ، المستصفي (١/١٠٧) .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في النسخة (أ) .

(٣) وقد نسب هذا إلى القاضي الباقلاني ، واختاره بعض الشافعية . انظر إحكام الفصول

(ص٣٢٣) ، المنحول (ص٢٨٩) ، معراج المنهاج (ص٤٢٥) .

وفي ورود عدم الطرد نظر مع أنه لا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء.
أما أولاً : فلأنه الحكم لما كان خطاب الله ، لم يتصور فيه انتهاء .
وأما ثانياً : فلأن ذلك يحتمل أموراً ثلاثة ، اثنان فاسدان ، وواحد نزاع لفظي .

فإنهم إن فرّوا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً فلا يتصور رفع شيء منهما ففاسد ، فإن انتهاء أمر الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو الرفع ، فقد قالوا بالرفع معنى وأنكروه لفظاً ، فقد ناقضوا .
وإن كان فرارهم من الرفع لكون التعلق بالفعل المستقبل لا يمكن رفعه فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقاً به ففاسد ؛ لأنه يلزم منه امتناع النسخ قبل الفعل ، لأنه إذا صدق : أن ما نسخ لم يتناوله الخطاب ، صدق بعكس النقيض : ما تناوله الخطاب لم ينسخ .

وإن كان فرارهم لأنهم يرون النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع النسخ ، مع أنه لم يكن مستمراً في نفس الأمر ، فبسماع النسخ زال ذلك الظن ، وزال التعلق المظنون قطعاً .

[٤١٦/أ] وهذا ليس خلافاً في المعنى / لأنه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعاً ، وهو مرادنا بالرفع ، ومرادكم بالانتهاء ، فصار النزاع لفظياً .

ومنها : ما عرفه به المعتزلة^(١) وهو : اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً .

فورد عليه : ما ورد على الغزالي ، واختص حدّهم بأنه يرد عليه عدم

(١) المعتمد (١/٣٦٧) .

الطرد ، بالمقيد بمرة يفعل ، كما إذا قال : «حجوا» ، ثم قال : «أوجبت عليكم الحج في جميع السنين مرة واحدة» ، فمرة واحدة لفظ دال على أن مثل الحكم الثابت بقوله : «حجوا» زائل على وجه لولا «مرة واحدة» لكان ثابتاً «أوجبت عليكم الحج في جميع السنين» .

قال : (والإجماع على الجواز ، والوقوع .

وخالفت اليهود في الجواز ، وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع .

لنا : القطع بالجواز ، وإن اعتبرت المصالح ، فالقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات ، وفي التوراة : أن آدم كان يزوج بناته بنيه ، وقد حرم ذلك باتفاق .

واستدل : بإباحة السبت ثم تحريمه ، وبجواز الختان ثم إيجابه يوم الولادة عندهم ، وبجواز الأختين ثم التحريم .

وأجيب : بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ .

أقول : اتفقت الشرائع على جواز النسخ ، وخالف بعض اليهود كالشمعنية^(١) ، ومنهم من جوزه عقلاً ومنعه سمعاً كالعنانية^(٢) منهم .
ومنهم من جوزه عقلاً وسمعاً كالعيسوية^(٣) .

(١) إحدى طوائف اليهود ، ويسمها ابن حزم الأسعنية ، اشتهرت بإنكار النسخ . انظر الفصل لابن حزم (٩٨/١) ، أصول الدين للبغدادى (ص ٢٢٦) .

(٢) العنانية أيضاً من فرق اليهود المنكرة للنسخ ، ينتسبون إلى عنان بن داود ، خالفوا اليهود في جملة من أصول نحلتهم . انظر الفصل (٩٩/١) ، الملل والنحل للشهرستاني (٢١٥/١) .

(٣) العيسوية أيضاً من فرق اليهود ، من أتباع أبي عيسى الأصفهاني ، وهم ممن يقولون بنبوّة عيسى إلى بني إسرائيل خاصة ، ونبوّة محمد للعرب خاصة . انظر المصادر السابقة .

واختلف النقل عن الأصبهاني^(١) ، فحكى الإمام عنه أنه منع جوازه في القرآن ، وحكى الآمدي عنه أنه جوزه عقلاً لا سمعاً ، وظاهر كلام المصنف أنه جوزه سمعاً وعقلاً ، ولكن ما وقع .

وقول المصنف : (الإجماع على الجواز) واضح ، وعلى الوقوع : إما إجماع سابق ، أو إجماع لا يكون قطعياً ، كما تقدم في لو ندر المخالف .
لنا على اليهود : أنا نقطع بجوازه عقلاً ، وأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته ، سواء اعتبرت المصالح أو لا .

أما إذا قلنا بعدم اعتبار المصالح ، فلأنه - تعالى - يفعل ما يشاء .
وأما إذا اعتبرت ، فلأننا نقطع بأن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات ، كشرب دواء في وقت دون وقت ، فلا بُعد في أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم ، وفي وقت تقتضي رفعه .

ولنا عليهم أيضاً : الوقوع ، فإنه جاء في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه ، والآن ذلك حرام بالاتفاق ، وهذا هو النسخ .
وفي هذا التمسك نظر ؛ لأنه أمر بتزويج بناته لصلبه من بنيه لصلبه ، وهو البنون حقيقة ، فما بعد ذلك إنما يكون رفع مباح الأصل .

[٤١٧/أ] سلمنا أنه / مأمور بتزويج ما صدق عليه أنها بنت ، لكن يجوز أن يكون مقيداً بظهور شرع بعده .

(١) النقل عن أبي مسلم في إنكار النسخ - كما ذكر الشارح - غير ثابت ، وذكر ابن السبكي أن أبا مسلم كان يسمي النسخ تخصيصاً بالزمان ، أي أن الحكم قصر على بعض الوقت . انظر الأحكام للآمدي (٣/١١٥) ، المحصول (١/٤٤٠) ، جمع الجوامع (٢/٨٨) ، رفع الحاجب . (١٣٢/٢) .

سلمنا ، لكن الأمر له لا يكون أمراً لمن بعده .

وقد استدل عليهم : بأن العمل يوم السبت كان قبل موسى مباحاً ثم حرم ، وكان الحتان جائزاً بعد الكبر ثم أوجب [بعد]^(١) الولادة عندهم ، والجمع بين الأختين كان جائزاً ثم حرم عندهم ، وكل ذلك نسخ ، والوقوع دليل الجواز .

الجواب : منع كون ذلك نسخاً ، بل هو رفع لمباح الأصل ، فلا يكون نسخاً .

قال : (قالوا : لو نسخت شريعة موسى ، لبطل قول موسى المتواتر : [أدلة مانعي النسخ في الشرع] هذه شريعة مؤبدة .

قلنا : مختلف .

قيل : من ابن الراوندي ، والقطع أنه لو ذلك كان عندهم صحيحاً لقضت العادة بقوله ﷺ .

قالوا : إن نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة ، فهو البداء ، وإلا فعبث .

وأجيب - بعد اعتبار المصالح - : أنها تختلف باختلاف الأوقات والأحوال ، كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال وضرره في آخر ، فما تجدد ظهور ما لم يكن .

قالوا : إن كان مقيداً فليس بنسخ ، وإن دلّ على التأييد لم يقبل للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد ، ولأنه يؤدي إلى تعذر الإخبار بالتأييد ،

(١) في نسخة (أ) : يوم .

وإلى نفي الوثوق بتأييد حكم ما ، وإلى جواز نسخ شريعتكم .
أجيب : بأن تقييد الفعل الواجب بالتأييد لا يمنع النسخ ، كما لو كان
معيناً ، مثل : «صم رمضان أبداً» ثم نسخ قبله ، فهذا أجدر ، و«صم
رمضان أبداً» بالنص يوجب أن الجميع متعلق الوجوب ، ولا يلزم
الاستمرار ، فلا تناقض كالموت ، وإنما الممتنع أن يخبر بأن الوجوب باق
أبداً ثم ينسخ) .

أقول : تمسك مانعو النسخ من اليهود بخمس شبه :
قالوا أولاً : لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر : «هذه
شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض» ، والتالي باطل لكونه متواتراً ،
فلا يبطل متناً ، وقول رسول الله فلا يمكن بطلانه معنى .

الجواب : منع كونه قول موسى ، ومنع تواتره ، بل هو من اختلافات
ابن الراوندي^(١) ، والقطع دال على أنه مختلق على موسى ؛ لأنه لو كان
عندهم صحيحاً - مع حرصهم على دفع نبوته ومعارضته - لقصت العادة بأن
يقولوا له ذلك ، ويحتجوا عليه به ، ولكنهم لم يقولوه ، وإلا لنقل واشتهر
عادة .

ولنا أيضاً على مانعي الجواز العقلي : الاستفسار في الملزوم^(٢) .

(١) هو أحمد بن يحيى بن الراوندي ، نسبة إلى راوند إحدى قرى قاسان في نواحي قاسان ، كان
معتزلياً ثم تركهم فألحد ، ألف كتاباً في فضائهم ، وكان حاد الذكاء ، متوقد الذهن ، ولكنه
سخر كل ذلك في محاربة الإسلام وأهله ، وحكي أنه تاب قبل موته سنة (٢٩٨هـ) . انظر طبقات
المعتزلة (ص ٢٩٩) ، شذرات الذهب (٢/٢٣٥) .

(٢) الملزوم - والله أعلم - هو : نقل اليهود أبدية شرعتهم .

فإن قالوا : لو جاز نسخ شريعة موسى بطل قول موسى ، منعنا الملازمة .
وإن قالوا : لو وقع لبطل قول موسى ، لم يلزم نفي الجواز ، على أن
التأييد في الشريعة قد يريد به التوحيد ، أو المراد بالتأييد المبالغة ، أو ما لم
تظهر شريعة ، مع أنهم في بعض الأزمنة أقل من عدد التواتر .

قالوا ثانياً : لو جاز / النسخ لجاز على الله تعالى البدء أو العبث ، والتالي [٤١٨/]
باطل ، بيان اللزوم ، أن النسخ إن كان لحكمة ظهرت لله لم تكن ظاهرة له
قبل النسخ ، يلزم البدء ، وهو ظهور ما لم يكن ظاهراً ، وإن لم يكن لحكمة
فهو العبث ، وكلاهما محال ، لاستحالة البدء - الذي هو الظهور بعد الخفاء -
عمن لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء ، واستحالة العبث
على الحكيم .

الجواب أولاً : إنما يرد ذلك لو وجب اعتبار المصالح في أفعاله تعالى ،
وهو غير لازم ، لابتناؤه على التحسين والتقبيح العقليين ، وقد مرّ بطلانه .
سلمنا أن أفعاله تتبع المصالح ، لكن المصلحة تختلف باختلاف الأزمان
والأحوال ، كمنفعة شرب الدواء في زمان أو حال ، ومضرته في زمان أو
حال ، فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة ؛ لا أنه تجدد ظهور حكمة لم
تكن ظاهرة ، فلم يلزم بدء .

والحاصل : أنهم إن عنوا بظهور الحكمة تجدها ، اخترنا الإثبات ولا
بدء ، وإن عنوا بتجدد العلم بها ، اخترنا النفي ولا عبث .

قالوا ثالثاً : الحكم الأول الذي ادعيتم نسخه ، إما أن يكون مقيداً بغاية
أو مؤبداً ، وأياً ما كان لا نسخ .

أما إذا كان مقيداً بغاية ؛ فلأن الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخاً ؛ لأن الحكم انتهى بنفسه ، كما لو قال : «صم إلى يوم العيد» ، ثم يقول : «في العيد لا تصم» ، إذ لا رفع قطعاً .

وأما إذا كان مؤبداً ، فلأنه لا يقبل النسخ لوجوه أربعة :

الأول : لزوم التناقض ، إذ حاصله الإخبار بأنه مؤبد وأنه غير مؤبد .

الثاني : أنه يؤدي إلى تعذر الإخبار عن التأيد بوجه من الوجوه ، إذ ما من [عبادة] ^(١) تذكر إلا وتقبل النسخ ، لأن الإخبار بالتأيد لكي يعرف المخاطب التأيد ، ولا طريق له إلى معرفته لجواز النسخ ، وذلك يؤدي إلى عجز الله عن إعلامنا بالتأيد ، ونحن نعلم بالضرورة أن ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والإخبار به .

والثالث : أنه يؤدي إلى نفي الوثوق بتأيد حكم ما ، وقد ذكرتم أحكاماً مؤبدة كالصلاة والصوم ، ولا يبقى وثوق بوعد الله ووعيده ، ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة .

ورابعاً : أنه يؤدي إلى جواز نسخ شريعتكم ، وأنتم لا تقولون به .

الجواب : أنا نختار أنه دلّ على التأيد .

قوله : (لا يقبل النسخ للتناقض) ، قلنا : تقييد الفعل الواجب بالتأيد لا يمنع نسخه ، كما لو كان الفعل الواجب مقيداً بوقت معين ، مثل : «صم [٤١٩/أ] رمضان هذه السنة» ، ثم ينسخه قبل ذلك الوقت / فإن نسخه لا يلزم منه تناقض ، فجواز نسخ المقيد بالتأيد أولى وأجدر بعدم التناقض ، لأن تعيين

(١) في نسخة (ب) : عبارة .

الوقت نص في طلب الفعل من المكلف في ذلك الوقت ، بخلاف التأييد فإنه يدل على الدوام ظاهراً لا نصاً ، فإنه يستعمل للزمان الطويل ، وإذا كان ما دلالاته نص لا يؤدي إلى التناقض ، فما دلالاته ظاهرة أجدر في عدم لزوم التناقض ، على هذا يحمل كلامه لا على ظاهره ؛ لأنهم يمنعون النسخ فضلاً عن النسخ قبل الفعل .

وتحقيقه : أن قوله : «صم رمضان أبداً» ، يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة ، غير مقيد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد ، فلم يكن رفع الوجوب بعدم استمراره مناقضاً له ، كما لو قال : «صم كل رمضان» ، فإن جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب ، وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً ، ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات ، فالاستمرار إنما هو ما لم يرد ناسخ ، كما يستمر ما لم يرد الموت ، لأنه ظاهر تبين أنه غير مراد ، وإنما الممتنع أن يجعل التأييد قيداً للوجوب ، بأن يخبر أن الوجوب ثابت أبداً ثم ينسخ ، وما ذكرتم من الوجوه إنما تبطل هذا القسم ، فثبت أن زمان الواجب غير زمان الوجوب ، فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني .

قلت : والأولى أن يقرر الجواب هكذا : قولكم إن دلّ على التأييد لم يقبل ، إن أردتم نصاً نمنع الحصر ، وإن أردتم ظاهراً نمنع بطلان اللوازم ، إذ لا يناقض الصريح الظاهر ، ولا يتعذر الإخبار بالتأييد لجواز أن يخبر نصاً ، ولا ينتفي الوثوق بتأييد حكم إذا كان التأييد نصاً ، والرابع ملتزم لأن الامتناع شرعي لا عقلي .

قال : (قالوا : لو جاز لكان قبل وجوده ، أو بعده ، أو معه ، وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ، ومعه أجدر ؛ لاستحالة النفي والإثبات .

قلنا : المراد أن التكليف الذي كان زال كالموت ؛ لأن الفعل يرتفع .
قالوا : إما أن يكون الباري علم استمراره أبداً فلا نسخ ، أو إلى وقت معين فليس بنسخ .

قلنا : إلى الوقت المعين الذي علم أنه ينسخه فيه ، وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ .

وعلى الأصبهاني : الإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها ، ونسخ التوجه ، والوصية للوالدين بالمواريث ، وذلك كثير) .

أقول : قالوا رابعاً : لو جاز النسخ - وهو رفع الحكم - لكان رفعه قبل [٤٢٠/١] وجوده ، أو بعده / ، أو معه ، واللازم بأقسامه باطل .

أما قبل الوجود ؛ فلأن ما لم يوجد كيف يرتفع ؟ والعدم الأصلي ليس ارتفاعاً ، وأما بعد وجوده ؛ فلأن ما وجد يمتنع أن يرتفع ، لأن الواقع لا يرتفع ، وأما مع وجوده ؛ فلأنه لو ارتفع لزم اجتماع النفي والإثبات ، فيوجد حين لا يوجد ، وهو محال .

الجواب : أن اللازم أن الفعل لا يرتفع - وهو غير محل النزاع - بل المراد أن التكليف الذي كان متعلقاً بالفعل زال كما يزول بالموت ، لأننا نعلم بالضرورة أنه بعد الموت لم يبق مكلفاً ، وهو معنى الارتفاع في النسخ ؛ لأن الفعل يرتفع .

قالوا خامساً : إما أن يكون الباربي عالماً باستمراره أبداً ، أو علم استمراره إلى وقت معين ، وعلى التقديرين فلا نسخ ، أما إذا علم استمراره أبداً فظاهر وإلا لزم الجهل ، وأما على التقدير الثاني ؛ فلأن الحكم في علمه تعالى مؤقت فالحكم يكون منتهياً بنفسه ؛ لأن ذلك الوقت غاية له .

الجواب : نختار القسم الثاني ، وهو أن الله علم استمراره إلى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله أنه ينسخ ذلك الحكم فيه ، وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ ، فيكون انتهاؤه بالنسخ لا بنفسه .

وأما الحجة على الأصبهاني^(١) على كل واحد من النقلين ؛ فلأن الوقوع دليل الجواز ؛ لأن الأمة أجمعت - قبل ظهور الخلاف - على أن أحكام شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الأحكام ، ثم نقول له : صحة شريعتنا إن توقفت على النسخ وقد ثبتت شريعتنا ، فيكون النسخ ثابتاً ، وإن لم تتوقف على النسخ جاز إثبات النسخ بالأدلة الشرعية ؛ لأن كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز إثباته به ، فيثبت النسخ بالإجماع .

ولنا : التوجه إلى بيت المقدس كان واجباً إجماعاً ، ونسخ بالتوجه إلى القبلة ، وأيضاً : الوصية للوالدين والأقربين نسخت بآية المواريث . وفيه نظر ؛ لأنه يقول : خصّ بغير الوارثين .

قال : (مسألة : المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل ، مثل : «حجوا هذه السنة» ، ثم يقول قبله : «لا تحجوا» ، ومنع المعتزلة والصيرفي . لنا : ثبت التكليف قبل وقت الفعل ، فوجب جواز رفعه كالموت .

[يجوز نسخ
الفعل قبل
التمكن من
الامتثال]

(١) انظر مذهبه أيضاً في تفسير ابن كثير (١/٢٢٦) .

وأيضاً : فكل نسخ كذلك ؛ لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه .
واستدل : بأن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح ، بدليل : ﴿ أَفْعَلْ مَا
تُؤْمَرُ ﴾ ، وبالإقدام ، وبترويع الولد ، ونسخ قبل التمكن .
واعترض : بجواز أن يكون موسعاً .

وأجيب : بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل ؛ لأن الأمر
باق عليه وهو المانع عندهم ؛ ولأنه لو كان موسعاً لقصت العادة بتأخيرها
رجاء نسخه أو موته لعظمه .

وأما دفعهم بمثل : لم يؤمر وإنما توهم ، أو أمر بمقدمات الذبح ، فليس
[٤٢١/أ] بشيء ، أو ذبح وكان يلتحم عقبه^(١) / أو جعل صفيحة نحاس أو حديد ،
فلا يسمع ، ويكون نسخاً قبل التمكن) .

أقول : قال الآمدي : اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الفعل
بعد التمكن من الامتثال ، سواء أطاع المكلف أو عصى^(٢) ، وظاهر كلام
الإمام فخر الدين خلافه^(٣) ؛ لأنه قال : يجوز النسخ قبل العمل ، خلافاً
للمعتزلة^(٤) ، وظاهر البرهان^(٥) مع الآمدي .

واختلفوا في جوازه قبل التمكن من الامتثال ، وذلك على وجهين :

-
- (١) أي بعده ، إثره ، وإثبات الياء فيه - أي بعد القاف «عقبه» هكذا - لغة .
 - (٢) انظر الإحكام (١٢٦/٣) ، التلخيص (٨٦٦/٢) ، العدة (٨٠٧/٣) ، أصول السرخسي (٦٣/٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٠٦) .
 - (٣) المحصول (٤٧٦/١) .
 - (٤) المعتمد (٣٧٦/١) .
 - (٥) البرهان (١٣٠٤/٢) .

أحدهما : أن ينسخ قبل دخول الوقت ، كما إذا قال : «حجوا هذه السنة» ، ثم يقول قبل يوم عرفة : «لا تحجوا» .

وثانيهما : أن ينسخ بعد دخول الوقت وقبل انقضاء زمن يسع الفعل ، فذهب أصحابنا ، وأكثر الشافعية ، والحنفية إلى جوازه^(١) ، ومنعه الصيرفي^(٢) وبعض الحنابلة^(٣) ، وجمهور المعتزلة^(٤) .

لنا : أنه ثبت بالدليل في مبادئ الأحكام ، أن التكليف ثابت قبل وقت الفعل ، فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع الموت لأنهما سواء .

قيل : قد يجاب عنه : بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع .

قلنا : كذا في زمانه عليه السلام التكليف مقيد بعدم وصول الناسخ إلى المكلف ، فلا فرق ، وأيضاً : كل نسخ قبل وقت الفعل - وقد اعترفتم بجوازه - فيلزم جوازه قبل الفعل ؛ لأن التكليف بالفعل بعد وقته محال ؛ لأنه إن فعل أطاق وإن ترك عصى ، فلا نسخ ، وكذلك في وقت فعله ؛ لأنه فعل وأطاع به وانقطع التكليف ، ولاستحالة توارد النفي والإثبات .

وقد يقال : الكلام فيمن لي يفعل شيئاً من الأفراد التي تناولها التكليف ، وليس كل ناسخ كذلك .

(١) انظر إحكام الفصول للباجي (ص ٣٣٨) ، العدة لأبي يعلى (٣/٨٠٧) ، البرهان (٢/١٣٠٤) ، كشف الأسرار للخباري (٣/١٦٩) ، الإحكام (٣/١٢٦) ، التنصرة للشيرازي (ص ٢٦٠) ، أصول السرخسي (٢/٦٣) ، التمهيد (٢/٣٥٤) .

(٢) انظر مذهب الصيرفي في إحكام الفصول للباجي (ص ٣٣٨) ، الإحكام للآمدي (٣/١٢٦) .

(٣) ذكر ذلك أبو يعلى عن أبي الحسن التميمي من الحنابلة . العدة (٣/٨٠٨) .

(٤) المعتمد (ص ٣٧٦) .

واستدل أيضاً : بقضية إبراهيم عليه السلام ، فإنه أمر بذبح ولده إسماعيل
ونسخ عنه قبل التمكن .

أما الأولى : فلقول إسماعيل : ﴿ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾^(١) ، وغير الذبح غير
مذكور .

وفيه نظر ؛ لأنه لم يقل : افعل ما أمرت ، ولا ما رأيت ، بل قال : ﴿ مَا
تُؤْمَرُ ﴾ ، فقد يريد : افعل ما يتحقق من الأمر في المستقبل .
وثانياً : أنه أقدم على الذبح وترويع الولد ، ولو لم يكن مأموراً به لكان
ممتنعاً شرعاً وعادة .

وأما الثانية : فلأنه لم يفعل ، ولو كان بعد التمكن لكان عاصياً .
واعترض : بأننا لا نسلم أنه لو لم يفعل بعد التمكن يكون عاصياً ، لم لا
يجوز أن يكون موسعاً ، فيحصل التمكن ويعصي بالتأخير ، ثم ينسخ ؟ .
وأجيب بجوابين :

الأول : لو كان موسعاً لكان الوجوب متعلقاً بالمستقبل ؛ لأن الأمر باق
عليه قطعاً ، فإذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل ، وهو المانع
عندهم من النسخ ، فيتوارد النفي والإثبات ويلزم العبث .

أيضاً - وهذا بناء على شبههم لا على مذهبهم - : لأنهم يجوزون النسخ
قبل الفعل وبعد التمكن .

[٤٢٢/١] وأيضاً : لو كان موسعاً لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد /
عادة ، إما رجاء أن ينسخ ، وإما رجاء أن يموت أحدهما فيسقط عنه ، لعظم

(١) الصفات آية (١٠٢) .

الأمر ، ومثله مما يؤخر عادة .

وفيه نظر ؛ لأن الأنبياء شأنهم المبادرة إلى الامتثال ، ولعله آخر إلى آخر الوقت ، والمصنف استضعفه وما ذكر رده ، فقد يكون إشارة إلى ما ذكرنا .
وقد دفع بعضهم هذا الاستدلال بوجوه أخر لم يرضها المصنف .
منها : أن إبراهيم لم يؤمر وإنما توهم ، ولو سلّم فإنما أمر بمقدمات الذبح لا به ، وقد أتى بها .

قال المصنف : (ليس بشيء) ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ
الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَقَدَيْتَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾^(١) ، ولو لم يكن مأموراً لما كان بلاء
مبيناً ، ولو كان بالمقدمات وقد أتى بها لم يكن في حقه بلاء مبيناً ، لكونه
علم سلامة العاقبة ، ولما احتاج إلى الفداء لفعله المأمور به ، وعلى أصلهم هو
توريط لإبراهيم في الجهل بما يظهر له أنه أمر وليس بأمر ، ومما دفعوه به : أنه
لا نسلم أنه لم يذبح ، بل ذبح وكان يلتحم عقب الذبح ، كلما قطع شيئاً
التحم ، وأن الله تعالى جعل على حلقة صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح .
وهذا لا يسمع ؛ لأنه لو ذبح لما احتاج إلى الفداء ، ولو منع الذبح
بالصفيحة مع الأمر به ، لكان تكليف ما لا يطاق ، وهم لا يجوزنه ، ثم قد
نسخ عنه ، وإلا لأثم بتركه ، فيكون ناسخاً قبل التمكين .

قال : (قالوا : إن كان مأموراً به ذلك الوقت ، توارد النفي والإثبات [أدلة امتناع
الأمر قبل
دخول وقته]

وإن لم يكن فلا نسخ .

وأجيب : بل لم يكن ، بل قبله وانقطع التكليف به كالموت) .

(١) الصفات الآيتين (١٠٦، ١٠٧) .

أقول : إن كان مأموراً بالفعل في ذلك الوقت ، فلو نسخ في ذلك الوقت لزم أن يكون في ذلك الوقت مأموراً بالفعل غير مأمور به ، فيلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد وهو محال ، وإن لم يكن مأموراً به في ذلك الوقت ، لم يكن نفي الوجوب فيه نسخاً له .

الجواب : نختار أن ليس مأموراً به ذلك الوقت .

قوله : (فلا نسخ) ممنعه ، وإنما لم يكن مأموراً به ذلك الوقت لوجود النسخ فيه ، وكان مأموراً قبله وانقطع التكليف عند دخول وقته بالناسخ ، كما ينقطع التكليف بالموت ، فالتكليف وعدمه قبل الموت في زمانين ، إلا أن متعلقها هو الفعل في وقت واحد ، وذلك جائز .

قال : (مسألة : المختار جواز نسخ «صوموا أبداً» ، بخلاف «الصوم ما نص على تأييده» واجب مستمر أبداً» .

لنا : لا يزيد على «صم غداً» ، ثم ينسخ قبله .

قالوا : يتناقض .

قلنا : لا منافاة بين إيجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت) .

أقول : الخطاب المقيد بالتأييد ، إن كان التأييد قيماً في الفعل ، مثل : «صوموا أبداً» ، فالجمهور على جواز نسخه^(١) ، وإن كان التأييد قيماً للوجوب وبيانياً لاستمراره ، فإن كان نصاً ، مثل : «الصوم واجب مستمر أبداً» ، لم يقبل خلافه ، وإلا قبل وحمل على مجازه .

(١) انظر البرهان (٢/١٢٩٨) ، أصول السرخسي (٢/٦٠) ، المعتمد (١/٣٨٢) ، التمهيد

(٢/٣٤٩) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣١٠) ، التبصرة (ص٢٥٥) .

لنا : أن لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله : «صم غداً» ، على «صوم غد» / وقد قدمنا أن ذلك قابل للنسخ ، فإذا جاز ذلك - [٤٢٣/أ] مع قوة النصوصية فيما يتناوله - فهذا مع ظهوره واحتماله ألا يتناول أولى .
قالوا : التأيد معنى الدوام وهو ينافي النسخ ، فكان تناقضاً ، ولا يجوز على الله .

الجواب : لا نسلم التناقض ، إذ لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد ، وعدم أبدية التكليف به ، وذلك كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان ، وأن لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان ، كما يقال : «صم غداً» ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد ، فلا يوجد في غد تكليف .

[يجوز نسخ
الحكم من
غير بدل]

قال : (مسألة : الجمهور : جواز النسخ من غير بدل .
لنا : أن مصلحة التكليف قد تكون في ذلك .
وأيضاً : وقع ، كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر ، وتحريم ادّخار لحوم الأضاحي .

قالوا : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ .
وأجيب : بأن الخلاف في الحكم لا في اللفظ .
سلمنا : لكن خصص .

سلمنا : ويكون نسخه بغير بدل خيراً لمصلحة علمت .
ولو سلم أنه لم يقع ، فمن أين لم يجز ؟) .
أقول : اختلفوا في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلاً

عنه ، لا كما قالوا^(١) : جواز النسخ من غير بدل ؛ لأن الإباحة بدل ،
فجوزه الجمهور^(٢) ، ومنعه قوم^(٣) .

[أدلة جواز
نسخ الحكم
إلى غير بدل]

لنا : أن الحكم إن لم يتبع المصلحة فجوازه ظاهر ، لأنه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ، قال الغزالي : إثبات بدل تكليف من الله ، ولا يجب عليه أن
يكلف عباده ، وإن تبع الحكم المصلحة فلا استحالة عقلاً في أن تكون
المصلحة في نسخ الحكم عن المكلف من غير بدل^(٤) .

ولنا أيضاً : لو لم يجوز لم يقع ، لكنه وقع ، من ذلك ما رواه القاسم بن
سلام في كتاب «الناسخ والمنسوخ»^(٥) ، من نسخ وجوب الإمساك عن
المباشرة بعد الفطر ، فإنه نسخ مبيحاً من غير بدل .
ومن ذلك : ما في الصحيح من تحريم ادخار لحوم الأضاحي^(٦) ، ثم نسخ

-
- (١) جواز نسخ التكليف من غير بدل ، هذه عبارة ابن الحاجب نفسه ، وهو مسبق بغيره .
انظر الملخص (٢/٨٥٤) ، العدة لأبي يعلى (٣/٧٨٣) ، البرهان (٢/١٣١٣) .
(٢) انظر مذهب الجمهور في العدة لأبي يعلى (٣/٧٨٣) ، البرهان (٢/١٣١٣) ، المستصفي
(١/١٩٩) ، الحصول (٢/٤٧٩) ، الإحكام (٣/١٣٥) ، المعتمد (١/٣٨٤) .
(٣) نسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله ، أما الشافعي فقال في الرسالة : «وليس ينسخ فرض أبداً
إلا أثبت مكانه فرض ، كما نسخت قبله بيت المقدس ، فأثبت مكانها الكعبة» ، وقد حاول بعض
الأصوليين توجيه كلام الإمام بما يتفق مع مذهب الجمهور ، فقال : إن مراد الشافعي بالبدل هو
الإباحة ، ولا يستقيم إلا عند من يرى الإباحة حكماً ، وإن كان حمل كلام الإمام على هذا فيه
نظر . انظر مذهب الشافعي في الرسالة (ص ١٠٩) .
(٤) المستصفي (١/١١٩) .

- (٥) لم أقف على هذا الكتاب وهو مخطوط في مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، ذكر ذلك الأستاذ
الحقق إبراهيم عبد التواب . انظر مقدمة تحقيق كتاب : «الخطب والمواظع» ، لابن سلام (٦١) .
(٦) رواه مسلم عن بريدة قال : قال رسول الله ﷺ : «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ،
⇐

مبيحاً من غير بدل .

قالوا : قال تعالى : ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ ^(١) ، ولا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا في بدل .

الجواب : المراد نأت بآية خير منها ، لا بحكم خير منها ، والآية لفظ والخلاف في الحكم لا في اللفظ ، ولا دلالة عليه في الآية ، والإتيان بالآية وإن استلزم حكماً لا يستلزم تكليفاً .

وفيه نظر ؛ لاستلزامه حرمة مسه للمحدث .

سلمنا أن المراد نأت بحكم ، لكنه عام يقبل التخصيص ، فلعله مخصوص بما نسخ لا إلى بدل ، كآية النجوى ^(٢) .

سلمنا بقاءه على عمومه ، لكن نسخه من غير بدل حكم ، ولعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها .

سلمنا ، لكن الآية تدل على عدم الوقوع ، وأما عدم الجواز فلا ، والنزاع في الجواز لا في الوقوع .

/ قال : (مسألة : الجمهور : جواز النسخ بأثقل .

[٤٢٤/أ]

مناقشة أدلة

لنا : ما تقدم ، وبأنه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء منع النسخ

إلى حكم

أثقل]

برمضان ، والحبس في البيوت بالحد .

ونهيكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ، فأمسكوا ما بدا لكم» . انظر صحيح مسلم ، كتاب الجنائز - باب استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه (٦٧٢/٢) .

(١) البقرة آية (١٠٦) .

(٢) وهو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَمْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنِ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المجادلة ١٢] .

قالوا : أبعد في المصلحة .

قلنا : يلزمكم في ابتداء التكليف .

وأيضاً : فقد يكون علم الأصلح في الأثقل ، كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة .

قالوا : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴾ ، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ .

قلنا : إن سلم عمومه ، فسياقه للمآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب ، أو تسمية الشيء بعاقبته ، مثل : «لدوا للموت وابتوا للخراب» وإن سلم الفور ، فمخصص بما ذكرنا ، كما خصصت بثقال التكاليف والابتلاء باتفاق .

قالوا : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ ، والأشق ليس بخير للمكلف .

وأجيب : بأنه خير باعتبار الثواب .

أقول : يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً ، واختلفوا في جواز نسخ تكليف بتكليف أثقل منه ، والجمهور^(١) على جوازه ، خلافاً لبعض الشافعية^(٢) .

لنا : ما تقدم من أنه إن لم تعتبر المصلحة فواضح ، وإن اعتبرت فلعل

(١) انظر مذهب الجمهور في الملخص (٢/٨٥٧) ، العدة لأبي يعلى (٣/٧٨٥) ، المعتمد (١/٣٨٥) ، كشف الأسرار لليزدوي (٣/١٨٧) ، المستصفى (١/١٢٠) ، المحصول (١/٤٨٠) ، إحكام الفصول (ص ٣٣٣) ، شرح اللمع (١/٤٩٣) ، الإحكام للآمدي (٣/١٣٧) .

(٢) لم أقف على أحد من الشافعية قال بهذا ، وكتب الأصول تنسب هذا إلى أهل الظاهر وإلى المعتزلة رحمهم الله ، ولكن ما في المعتمد لأبي الحسين وما في الإحكام متفق مع مذهب الجمهور ، والله أعلم . انظر المعتمد (١/٣٨٥) ، الإحكام لابن حزم (٤/٩٤) .

المصلحة في الأثقل .

وأيضاً : لو لم يجز لم يقع ، وقد وقع ، ففي الصحيح التخيير بين الصوم والفدية^(١) ، ثم نسخ بوجوب صوم رمضان عيناً ، ولا شك أن إلزام أحد الأمرين عيناً أشق من التخيير بينه وبين غيره .

ومن ذلك : أن صوم يوم عاشوراء كان الواجب ، فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر أشق من صوم يوم ، وفي الصحيح أنه عليه السلام لما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه^(٢) ، فلما فرض رمضان كان هو الواجب وترك عاشوراء ، وهذا يدل على أن ذلك الأمر كان للوجوب ؛ لأن الندب باق .
ومنه : الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني ، فنسخ بالجلد وبالرجم ، وأنه أثقل^(٣) .

(١) روى البخاري عن سلمة بن الأكوع قال : لما نزلت آية : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ ، كان المراد أن يفطر ويفتدي ، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ، وهي : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ . أخرجه البخاري ، كتاب الصوم - باب وعلى الذين يطيقونه فدية (١٨٧/٤) .

(٢) روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها : كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية ، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه ، فلما فرض رمضان ترك عاشوراء ، فمن شاء صامه ومن شاء تركه . انظر صحيح البخاري ، كتاب الصوم - باب صيام عاشوراء (٢٤٤/٤) .

(٣) قال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ ... ﴾ ، كان في أول الأمر ثم نسختها آية النور : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ . انظر تفسير القرطبي (٨٦/٥) .

قالوا أولاً : نقلهم إلى الأثقل أبعد في المصلحة ، لكونه إضراراً بالملكفين لأنهم إن فعلوا التزموا المشقة الزائدة ، وإن تركوا استحقوا العقاب ، وهو غير لائق بالحكمة .

الجواب أولاً : النقض بأنه يلزمكم في أصل التكليف ، لأنه نقل من البراءة الأصلية إلى ما هو أثقل ، فينبغي ألا يجوز .

لا يقال : خرج بالإجماع ؛ لأن الكلام في الجواز لا في الوقوع .
وأيضاً : لا نسلم أنه أبعد في المصلحة ، وربما علم الله تعالى المصلحة في الأثقل بعد الأخف أكثر ، كما ينقلهم من الصحة إلى السقم ، ومن القوة إلى الضعف ، ومن الشباب إلى الهرم ، هذا بعد تسليمهم رعاية المصلحة .

قالوا ثانياً : قال تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾^(١) ، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾^(٢) ، والأثقل غير يسير وغير تخفيف فلا يريده .

الجواب : لا نسلم عموم التخفيف واليسر / في الآيتين ، أما ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ فظاهر أنه مطلق ، وأما ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴾ ففي المذكور ، وهو إباحة الفطر للمريض والمسافر .

سلمنا العموم ، لكن سياق الآيتين يدل على إرادة ذلك في المال بالتخفيف في الحساب ، واليسر تكثير الثواب ، أو في الحال لكن مجاز ، تسميةً للشيء باسم عاقبته ، مثل : «لدوا للدود وابنوا للخراب» ، سمي

(١) النساء آية (٢٨) .

(٢) البقرة آية (١٢٨) .

التكليف تخفيفاً ويسراً باعتبار تخفيف الحساب وتكثير الثواب .
ولو سلم أنه للعموم وأنه للفور لا للمأل - ولا مجاز باعتبار المأل - فهو
مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالأثقل ، كما هو مخصوص بخروج أنواع
التكليف الثقيل وأنواع الابتلاء مما هو واقع اتفاقاً .

قالوا ثالثاً : قال تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا
أَوْ مِثْلَهَا ﴾^(١) ، فيجب الأخف لأنه الخير ، أو يجب المساوي لأنه المثل ،
والأشق ليس بخير ولا مثل .

الجواب : أنه خير باعتبار الثواب ؛ لأن ثوابه أكثر ، لقوله عليه السلام :
«أجرك على قدر نصبك»^(٢) .

وأيضاً : لا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز .
قال : (يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ، ونسخهما معاً ،
خلافاً لبعض المعتزلة .

لنا : القطع بالجواز .
وأيضاً : الوقوع ، عن عمر : «كان في ما أنزل : الشيخ والشيخة إذا
زنيا فارجموهما البتة» ، ونسخ الاعتداد بالحوال ، وعن عائشة : «كان فيما
أنزل عشر رضعات محرّمات» ، والأشبه جواز مس المحدث المنسوخ لفظه .

(١) البقرة آية (١٠٦) .

(٢) رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت : يا رسول الله ! يصدر الناس بنسكين وأصدر
بنسك ، فقال لها : «انتظري ، فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلي ، ثم اتينا بمكان كذا ، ولكنها
على قدر نفقتك أو نصبك» . البخاري ، كتاب العمرة - باب أجر العمرة على قدر النصب
(١٠٥/٣) . ومسلم ، كتاب الحج - باب وجوه الإحرام (٨٧٦/٢) .

قالوا : التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم ،
فلا ينفكان .

وأجيب : بمنع العالمية والمفهوم ، ولو سلم ، فالتلاوة أمانة الحكم
ابتداء لا دواماً ، فإذا نسخ لم ينتف المدلول ، وكذلك العكس .

قالوا : بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم ، فيوقع في الجهل وتزول فائدة
القرآن .

قلنا : مبني على التحسين ، ولو سلم فلا جهل مع الدليل ؛ لأن
المجتهد يعلم والمقلد يرجع إليه ، وفائدته كونه معجزاً وقرآناً يتلى .

أقول : يجوز نسخ التلاوة دون الحكم ، ويجوز نسخ الحكم دون التلاوة
ويجوز نسخهما معاً ، وخالف بعض المعتزلة في الأولين^(١) .

لنا القطع بالجواز ، فإن تلاوة الآيات حكم من أحكامها يثاب عليه ،
وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما ، وإذا ثبت ذلك
جاز نسخهما ونسخ أحدهما ، كسائر الأحكام المتباينة .

وأيضاً : لو لم يجوز لم يقع ، لكنه وقع .

[٤٢٦/١] أما التلاوة فقط ، فما روي في الصحيح عن عمر : «الشيخ والشيخة /

إذا زنيا فارجموهما»^(٢) ، وحكمه ثابت .

(١) لم أقف على رأي لأحد المعتزلة بمنع نسخ الحكم أو التلاوة ، أما أبو الحسين فهو مع الجمهور
في الجواز . انظر المعتمد (٣٨٦/١) .

(٢) أخرجه البخاري عن عمر قال : «إياكم أن تهلكوا عن الرجم ، أن يقول قائل : لا نجد
حدّين في كتاب الله تعالى ، فلقد رجم رسول الله ﷺ ، فوالذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس
زاد عمر في كتاب الله لكتبتهما : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ، فإننا قد قرأناها» . كتاب
ص

وأما نسخ الحكم ، فما روى البخاري من نسخ الاعتداد بالحول ،
واللفظ مقروء^(١) .

وأما نسخهما ، ففي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها : « كان فيما
أنزل : عشر رضعات معلومات يحرمن ، فنسخن بخمس^(٢) » .

لا يقال : لا نسلم أن هذا قرآن ، إذ لا يثبت القرآن بأخبار الآحاد .
لأننا نقول : الاحتجاج بقول عمر وإخباره إن كان كذا كان ، يتلى
ونسخ ، ولم ينكر عليه ، فدلّ على أنهم كانوا يعلمون ذلك ، لأن ما شأنه
كذلك لا ينفرد عمر ولا عائشة بعلمه وليس الكلام في إثبات كونه الآن قرآناً
حتى يقال : لا يثبت بالآحاد .

لا يقال : آية الاعتداد بالحول لم تنسخ ، بل خصصت لبقاء حكمها في
المرتابة .

لأننا نقول : لا خلاف أن الاعتداد كان بالحول - مرتابة كانت أم لا -
حتى نزلت الآية الأخرى ، وما رواه البخاري يرشد إليه .

لا يقال : لم ينسخ عشر رضعات يحرمن لبقاء حكمه ، نعم مفهومه ليس

الحدود - باب الاعتراف بالزنا (١٣٧/١٢) .

(١) في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى
الْحَوْلِ ﴾ ، روى البخاري عن عبد الله بن الزبير ، قلت لعثمان : هذه الآية ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ .. ﴾
قد نسختها الآية الأخرى ، فلم كتبها ؟ قال : فدعها يا ابن أخي ، لا أغير شيئاً منه . صحيح
البخاري ، كتاب التفسير - باب وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ (٢٠١/٨) .

(٢) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت : « كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات
معلومات ، فتوفي رسول الله ﷺ وهي مما يقرأ في القرآن » . مسلم ، كتاب الرضاع - باب التحريم
بخمس رضعات (١٠٥٧/٢) .

معمولاً به ، ولعله لكون مفهوم العدد ليس بحجة .

لأننا نقول : الاحتجاج إنما هو بقول عائشة : «فنسخن بخمس» ، أعلّمت أن مفهومه كان معمولاً به ، ثم نسخ اللفظ والحكم الناشئ عن المفهوم .
قال المصنف : والأشبهه جواز مس المحدث المنسوخ لفظه ، وعند الآمدي : الأشبهه منع مسه له ^(١) .

والحق الأول ، إذ لم يبق قرآناً وملتواً ، وليس من المصحف ، وتضمنه للحكم لا يوجب ذلك ، كالأخبار الإلهية الواقعة في الأحاديث .

احتج الآخرون ^(٢) بوجهين :

[أدلة مانعي
نسخ الحكم
دون التلاوة
أو العكس]

الأول : أن التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم ، فكما لا انفكك بين العلم والعالمية ، وبين المنطوق والمفهوم ، كذلك التلاوة مع الحكم ، ولو قال «المتلو» كان أولى .

الجواب : منع ثبوت العالمية ، فإنها فرع ثبوت الحال ولا نقول به ، إذ ليست العالمية أمراً وراء قيام العلم بالذات ، وكذا نقول في المفهوم : لا نسلم لزومه للمنطوق ، هكذا صرح به الآمدي ^(٣) .

سلمنا أن العالمية مغايرة ، وأن المفهوم ملازم للمنطوق ، ولا نسلم أن التلاوة لا تنفك عن الحكم ، إذ التلاوة أمانة الحكم ابتداءً لا دواماً ، أي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ، ولا يدل دوامها على دوامه ، ولذلك قد

(١) الإحكام (١٤٢/٣) .

(٢) أي الذين منعوا نسخ الحكم دون التلاوة أو العكس ، وقد نسبه الشارع إلى المعتزلة . انظر (ص ٣٩٦) .

(٣) الإحكام (١٤٣/٣) .

يثبت الحكم مرة واحدة وهي متكررة أبداً ، فنسخ التلاوة وحدها نسخ لدوامها ، فإذا عرفت الحكم ابتداء - دائماً أو غير دائم - لم يحتج إلى التلاوة .
ثانياً : ليعرف ، ولا تحتاج التلاوة إليه ، فإذا لم يحتج أحدهما إلى الآخر في دوامه ، لم ينتف المدلول - الذي هو الحكم - بنسخ التلاوة ، ولم ينتف الدال - الذي هو التلاوة - بنسخ الحكم .

قالوا ثانياً : بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم لأنها دليله ، وبقاء الدليل يشعر ببقاء المدلول / ، فلو جاز نسخه مع بقائها كان إيقاعاً في الجهل ، وهو [٤٢٧/١] على الله قبيح ، وأيضاً : تزول فائدة القرآن ؛ لأن فائدة اللفظ إفادة مدلوله ، وإذا لم يقصد به ذلك ، فقد بطلت فائدته ، والقرآن منزّه عما لا فائدة فيه .
الجواب : أنه مبني على التقبيح العقلي وقد أبطلناه^(١) .

ولو سلم ، فلا يكون إيقاعاً في الجهل ، وإنما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل ، وأما إذا نصب عليه دليل فلا ، والمجتهد يعلم ذلك بدليل ، والمقلد يعلم ذلك بالرجوع إلى المجتهد فينتفي الجهل .

قوله : (تزول فائدة القرآن) ، إنما يلزم ذلك لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم ، ومن فوائده : كونه معجزاً بفصاحة لفظه ، وقرآناً يتلى للثواب .

قال : (مسألة : يجوز نسخ التكليف بالإخبار بالإخبار بنقيضه ، خلافاً [نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه] للمعتزلة .

وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل ، والمتغير كإيمان زيد ، وكفر مثله ، خلافاً لبعض المعتزلة .

(١) انظر منتهى الوصول والأمل للمصنف (ص ٢٩) .

واستدلّاهم بمثل : «أنتم مأمورون بكذا» ، ثم ينسخ برفع الخلاف) .
أقول : النسخ في الخبر إما أن يكون للفظه ، أو للتكليف بالإخبار بمدلوله ، وإما أن يكون لنفس مدلوله .

والأول : متفق عليه عند القائلين بالنسخ ، ماضياً كان أو مستقبلاً .
وكذا اتفقوا على جواز نسخ تكليفنا بالإخبار عن شيء ، عقلياً كان أو شرعياً^(١) ، كان مما لا يتغير مدلوله كالإخبار بوجود الإله وحدث العالم^(٢) ، أو يتغير كالإخبار بكفر زيد وإيمانه ؛ لأن ذلك حكم من الأحكام الشرعية فجاز أن يكون مصلحة في وقت مفسدة في آخر .

واختلفوا ، هل يجوز نسخه بالإخبار بنقيضه ، أي يكلفنا الإخبار بنقيض ما كلفنا الإخبار به ؟ .

فجوزه بعض أصحابنا^(٣) .

ومنع المعتزلة ، بناء على أنه كذب ، والتكليف بالكذب قبيح^(٤) ، وهو مبني على التحسين العقلي .

وأما نسخ مدلول الخبر ، فإن كان مما لا يتغير كوجود الصانع وحدث

(١) انظر مذهب الأصوليين في المعتمد (٣٨٧/١) ، العدة (٨٢٥/٣) ، اللمع (ص٥٦) ، التلخيص (٨٥١/٢) ، أصول السرخسي (٥٩/٢) ، المحصول (٨٤٦/١) ، كشف الأسرار للبخاري (١٦٣/٣) ، إحكام الفصول للباقي (ص٣٣٢) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والكلام لا يستقيم حيث معناه : أن ما لا يتغير مدلوله كوجود البارئ وحدث العالم مما يجوز نسخه ، وهذا غير صحيح باتفاق الأصوليين ، أما ما يتغير مدلوله فهذا الذي يجوز نسخه ، وجاز أن يكون مصلحة في وقت دون وقت . انظر المصادر السابقة .

(٣) إحكام الفصول (ص٣٣٢) .

(٤) المعتمد (٣٨٩/١) .

العالم ، فلا يجوز اتفاقاً^(١) ، لاستحالة الكذب عليه تعالى .

وإن كان مدلوله مما يتغير ، سواء كان ماضياً كالإخبار بما وجد من إيمان زيد وكفره ، أو مستقبلاً وسواء كان وعداً ، أو وعيداً ، أو حكماً شرعياً .
فقال القاضي أبو بكر ، والجبائي ، وأبو هاشم ، وكثير من الفقهاء والمتكلمين : يمتنع رفعه^(٢) ، وذهب عبد الجبار ، والبصري ، وأبو الحسين إلى جوازه^(٣) ، ومنهم من منع في الخبر الماضي ، وجوز في الخبر المستقبل .
واختار الآمدي الجواز إذا كان ما دلّ عليه الخبر متكرراً ، فيكون الخبر عاماً فيه ، فأمكن أن يكون الناسخ مبيناً لإخراج بعض ما تناوله اللفظ ، كما في الأوامر^(٤) .

وقريب منه في المحصول ، قال الإمام : «الخبر إذا كان عن ماض كقوله :
عمرت نوحاً ألف / سنة ، جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين [٤٢٨/١]
عاماً»^(٥) .

وفيه نظر ؛ إذ هو كذب إن كان مدلول الأول مراداً ، وإلا كان
تخصيصاً .

(١) انظر التلخيص (٨٥٢/٢) ، المعتمد (٣٨٨/١) ، العدة (٨٢٥/٣) ، أصول السرخسي (٥٩/٢) ، الإبهاج (٢٤٣/٢) ، المحصول (٤٨٦/٣) .

(٢) انظر المعتمد (٣٨٨/١) ، التلخيص (٨٥٢/٢) ، كشف الأسرار (١٦٣/٣) ، أصول السرخسي (٥٩/٢) .

(٣) المعتمد (٣٨٩/١) .

(٤) الإحكام (١٤٤/١) .

(٥) المحصول (٤٨٦/١) .

[أدلة المانعين
من نسخ
الأخبار] احتج المانعون : بأن نسخ مدلول الخبر يؤذن بكونه كذباً ، ولذلك لو
قال : «أهلك الله زيداً» ثم قال : «ما أهلك الله زيداً» كان كذباً بخلاف الأمر .

سلمنا إمكان نسخ مدلول الخبر ، لكن إذا كان المدلول حكماً شرعياً
تكليفيّاً ، حتى يكون الخبر في معنى الأمر ، والأمر يجوز نسخه ، وهذا كما
لو قال : «أمرتكم ، ونهيتكم ، وأوجبت عليكم» .

قال الآمدي : والجواب : أن ذلك إنما يفضي إلى الكذب^(١) أن لو لم
يكن حَمْلُ الناسخ على غير ما أريد من الخبر ، وأما إذا قال : «أهلك الله
زيداً» ، فإهلاكه إنما لم يدخله النسخ ، لأنه لم يتكرر حتى يمكن رفع بعضه
وتبقيّة بعضه ، بل يقع دَفْعَةٌ ، فلو أُخبر عن عدمه مع اتحاده كان كذباً .

قال : وقولهم : الخبر بالحكم الشرعي في معنى الأمر ، إن أرادوا أن
صيغته كصيغته فخالف الحسّ ، وإن أرادوا أنه يفيد إيجاب الفعل كما في
الأمر ، فمسلّم ، ولا يلزم أن يكون هو هو ، إذ لا يلزم من اشتراك شيئين في
لازم اتحادهما ، وغايته تسليم نسخ مدلول بعض الأخبار ، وليس فيه ما يدل
على امتناع نسخ غيرها .

قلت : وقد أشار المصنف في المنتهى^(٢) إلى دفع ما ذكر ، بأن المدلول
المنسوخ إن ناقض مدلول الناسخ كان أحدهما كذباً ، وهو مستحيل على الله
وإن لم يناقضه تعين أن يكون الثاني تخصيصاً ، فعلى كل تقدير لا نسخ .

قوله : إن أرادوا أنه يفيد إيجاب الفعل ... إلى آخره ، ترديد ضعيف ، إذ

(١) الإحكام (١/١٤٥) .

(٢) المنتهى (ص ١٦٠) .

المراد من كونه بمعناه ، إفادته الإيجاب لا على وجه لا يحتمل الصدق والكذب وإلا لخرج من كونه خيراً ، وهذا القدر يحصل المطلوب ، لأننا نجوز نسخ الخبر إذا كان كذلك ، ولا حاجة إلى اتحادهما حتى يُمنع .

قال المصنف : (واستدلاهم - يعني المجوزين - بمثل : أنتم مأمورون بكذا ثم ينسخ برفع الخلاف) ، لأن المانعين يجوزنه محتجين بأنه في معنى الأمر ، فجاز نسخه كالأمر .

قال : (مسألة : يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعديتين ، والمتواتر ^[أدلة منع وقوع نسخ المتواتر بالآحاد] بالمتواتر ، والآحاد بالآحاد .

وأما المتواتر بالآحاد ، فنفاه الأكثرون ، بخلاف تخصيص العام .
لنا : قاطع فلا يقابله مظنون .

قالوا : وقع ، فإن أهل قباء سمعوا مناديه عليه السلام : «ألا إن القبلة قد حولت» ، فاستداروا ولم ينكر عليهم .
أجيب : علموه بالقرآن لما ذكرناه .

قالوا : كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة .
أجيب : إلا أن تكون مما ذكرنا ، فتعلم بالقرائن لما ذكرنا .

/ قالوا : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ ﴾ ، نسخ بنهيه عن أكل كل ذي ناب من [٤٢٩/١] السباع ، فالخبر أرشد .

وأجيب : إما بمنعه ، وإما بأن المعنى : لا أجد الآن ، وتحريم حلال الأصل ليس نسخاً .

أقول : اتفق القائلون^(١) بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن ، كآية الاعتداد بالحول ، بآية الاعتداد بأربعة أشهر وعشرا ، وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ، وكذا نسخ خبر الآحاد بخبر الآحاد ، كنهيه عن ادّخار لحوم الأضاحي ، ونُسِخَ بقوله : «فكلوا وادخروا»^(٢) ، ونسخ الآحاد بالمتواتر أجدر .

وأما نسخ المتواتر بالآحاد ، فاتفقوا على جوازه عقلاً^(٣) ، واختلفوا في وقوعه . فنفاه الأكثرون ، وأثبتته بعض الظاهرية^(٤) ، والباجي مناه^(٥) ، بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد ، جوزه الأكثرون^(٦) ، والفرق بينهما : أن التخصيص فيه بيان وجمع بين الدليلين ، والنسخ إبطال .

(١) انظر هذه المسألة في الرسالة (ص ١٠٦) ، التلخيص (٢/٨٨٨) ، شرح اللمع (١/٤٩٨) ، أصول السرخسي (٢/٦٧) ، المستصفى (١/١٢٤) ، إحكام الفصول (ص ٣٤٩) ، العدة (٣/٧٨٨) ، الإحكام (٣/١٤٦) .

(٢) سبق تخريجه (ص ٣٩٠-٣٩١) .

(٣) وإليه ذهب الحنفية والمالكية وبعض الشافعية ، والمروي عن الشافعي امتناعه ، وهو مفهوم كلامه في الرسالة ، وأما الحنابلة فقد نص في العدة على امتناعه شرعاً في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد ، وأما من جهة العقل فلا يمتنع ذلك . انظر الرسالة (ص ١٠٦) ، المعتمد (١/٣٩٢) ، التلخيص (٢/٨٨٩) ، البرهان (١/١٣١١) ، العدة (٣/٧٨٨) ، المستصفى (١/١٢٦) ، إحكام الفصول (ص ٣٥٨) ، التبصرة (ص ٢٦٤) ، التمهيد (٢/٣٨٢) ، المنحول (ص ٢٩٢) ، أصول السرخسي (٢/٧٧) .

(٤) الإحكام لابن حزم (٤/١٠٧) .

(٥) إحكام الفصول (ص ٣٥٨) .

(٦) انظر البرهان (١/٤٢٦) ، العدة لأبي يعلى (٢/٥٥٠) ، المحصول (١/١٣١) ، الإحكام للآمدي (٢/٢٢٢) ، المعتمد (١/٢٥٤) .

لنا : أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون ، والقاطع لا يقابله المظنون .
 قيل : يجوز أن يكون المتواتر ظني الدلالة ، والآحاد قطعي الدلالة
 فيتقابلان وينسخه الآحاد المتأخر .
 ردّ بأنه حينئذ يتعين أن يكون الآحاد مخصصاً لأن الجمع أولى من النسخ .
 قيل : إنما يتعين التخصيص إذا ورد قبل العمل بالعام ، وأما بعده فيكون
 ناسخاً .

قلت : إذا عمل بالعام ، فالعام قد تبين أنه على عمومه ومراد جميع أفرادهِ
 فهو قطعي المتن ، وعلم إرادة جميع أفرادهِ ، فصار قطعي الدلالة بما انضم
 إليه ، فلا يرفع حينئذ بما هو مظنون المتن .

احتج الأقلون بوجوه ثلاثة :

[مناقشة أدلة

جواز نسخ

المتواتر

بالآحاد]

قالوا : وقع في الصحيح : «بينما الناس بقاء في صلاة الصبح ، إذ جاءهم المتواتر
 آت فقال : إن النبي عليه السلام قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن
 يستقبل القبلة فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى
 الكعبة»^(١) ، وبلغ ذلك النبي عليه السلام ولم ينكر ، وكان التوجه إلى بيت
 المقدس عندهم مقطوعاً به .

الجواب : تمنع أنهم رجعوا إلى قوله ، بل رجعوا إلى الآيات التي تلا
 عليهم ، التي فيها ذكر النسخ .

(١) الحديث أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما : «بينما الناس بقاء في صلاة الصبح
 إذ جاءهم آت فقال : إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن يستقبل القبلة
 فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة» . البخاري - باب ما جاء في
 إجازة خير الواحد (٢٣٢/١) . ومسلم ، كتاب المساجد - باب تحويل القبلة (٣٧٥/١) .

سلمنا ، لكن خبر الواحد قد يفيد القطع] بالقرائن المنضمة إليه - وهذا من ذلك القبيل - لأن منادي الرسول بقربه على رؤوس الأشهاد في مثل هذه الواقعة ، مع تجويزهم النسخ وانتظارهم ذلك لوعده تعالى بقوله : ﴿ فَتَوَلَّيْنَاكَ قَبْلَةَ تَرْضَاهَا ﴾ ^(١) قرينة دالة على صدقه عادة ، ويجب الحمل عليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع] ^(٢) بالمظنون ، فلا يرد قولهم : لو فتح هذا الباب لانسد باب التمسك بخبر الواحد ؛ لأنه يمكن تقدير قرائن يكون عمل الصحابة بناء عليها ، لا على أخبار الآحاد ، لأننا إنما قدرنا ذلك هنا للضرورة لئلا يرفع القطع بالظن .

قالوا ثانياً : نقطع بأنه عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام [٤٣٠/١] مطلقاً مبتدأة وناسخة ، والمبعوث إليهم متعبدون بتلك الأحكام ، ولم ينقل / فرق يقتضي منع نسخ المتواتر بالآحاد .

الجواب : أنه مسلم في غير المتواتر بالآحاد ، وأما فيه فلا ، وإن سلم فيه فبالقرائن الحالية ، لما ذكرنا من أن القاطع لا يقابله المظنون .

قالوا ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ ^(٣) ، نسخ بما في الصحيح : «من نهيه عليه السلام عن أكل كل ذي ناب من السباع» ^(٤) وهو خبر آحاد ، وإذا جاز نسخ القرآن به فالخبر المتواتر أجدر .

(١) البقرة آية (١٤٤) .

(٢) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) .

(٣) الأنعام آية (١٤٥) .

(٤) روى البخاري في صحيحه عن أبي ثعلبة الخشني : «أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع» ، كتاب الصيد - باب أكل كل ذي ناب من السباع (٢٣٠/٦) ، ومسلم ،

الجواب أولاً : لا يلزم من الجواز الوقوع الذي هو مدعاكم .

وثانياً : إما بمنع حكم الخبز ، فإنه مختلف في أكل لحوم السباع عند المالكية^(١) ، وإما بأن المعنى : لا أجد الآن ، والتحریم في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم منه نسخه به ، غاية أن عدم التحريم في المستقبل ثابت بالآية ورفع بالخبز ، لكن عدم التحريم معناه بقاء الإباحة الأصلية ، فالخبز قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ، ومثله ليس نسخاً اتفاقاً^(٢) .

قيل : معنى أوجب إما بمنعه بأن يقال : لا نسلم أن الآية منسوخة فإنها لا تدل على إباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخاً ، بل يدل على عدم وجدان المحرم ، وعدم وجدان المحرم بالوحي لا يدل على إباحة الجميع . وإما بأن المعنى : لا أجد الآن محرماً ، فيكون مؤقتاً ، والمؤقت لا يكون منسوخاً ، ونهيه عن أكل كل ذي ناب راجع إلى مباح الأصل .

قال : (ويتعين الناسخ بعلم تأخره ، وبقوله عليه السلام : هذا ناسخ [معرفة الناسخ من المنسوخ] أو ما في معناه ، مثل : «كنت نهيتكم» ، أو الإجماع .

ولا يثبت بتعيين الصحابي إذ قد يكون عن اجتهاد ، وفي تعيين أحد المتواترين نظر ، ولا يثبت بقبليته في المصحف ، ولا بجداثة الصحابي ، ولا

كتاب الصيد والذباح - باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع (١٥٩/٤) .

(١) مواهب الجليل شرح مختصر خليل (٢٢٩/٣) ، الزرقاني على الموطأ (١٢٠/٣) .

(٢) النسخ عند الأصوليين إما بيان كما هو مذهب الحنفية وبعض أهل الأصول ، وإما رفع لحكم شرعي ، وعلى التقدير الأول لا يستقيم الاتفاق ، وعند من يرى أن الإباحة الأصلية حكم شرعي فإن التبديل إلى التحريم نسخ ، والله أعلم . انظر المعتمد (٣٦٧/١) ، المستصفى (١٠٧/١) ، أصول السرخسي (٥٤/٢) .

بتأخر إسلامه ، ولا بموافقة الأصل ، وإذا لم يعلم ذلك ، فالوجه الوقف لا
التخيير) .

أقول : مما تدعو الحاجة إليه طريق معرفة الناسخ والمنسوخ^(١) ، فإذا
تعارض نصان من كل وجه فإن علم المتأخر فهو ناسخ ، ويعلم التأخر بضبط
التاريخ ، مثل أن يعلم أن هذه نزلت في الخامسة من الهجرة والأخرى في
السادسة .

ومنها : أن يقول عليه السلام : هذا ناسخ إما صريحاً ، وإما بذكر ما في
معناه ، مثل : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها» ، ومثل : «كنت
نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي ، فكلوا وادخروا»^(٢) .

ومنه : الإجماع على أن هذا ناسخ لهذا ، فلو قال الصحابي : كان الحكم
كذا ثم نسخ ، لم يكن طريقاً صحيحاً لمعرفة التأخر ، إذ قد يكون ذلك منه
اجتهاد ، ولا يجب اتباع المجتهد له فيه ، فلو لم يتعرض للنسخ ولكنه عين أحد
الدليلين المتقدمين ، فإن كانا متواترين ، فقال المصنف : «فيه نظر» من حيث
[٤٣١/١] إنه نسخ للمتواتر بالآحاد ، أو نسخ بالمتواتر والآحاد ؛ لأنه وإن لم يقبل /
قوله - ابتداء - : هذا ناسخ ، فلا يلزم ألا يقبل فيما أدى إليه ، كما يثبت

(١) انظر في كيفية معرفة الناسخ في أصول الجصاص (٢/٢٩٤) ، العدة (٣/٨٢٩) ، المستصفي

(١/١٢٨) ، المعتمد (١/٤١٦) ، الإحكام (٣/١٨١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢١) .

(٢) الحديث رواه مسلم عن بريدة الأسلمي رضي الله عنه بلفظ : «نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها ، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ، ونهيتكم عن النيذ إلا في
سقاء ، فاشربوا في الأسقية كلها ، ولا تشربوا مسكراً» . مسلم ، كتاب الأضاحي - باب ما كان
من النهي من أكل لحوم الأضاحي (٢/٦٧٢) .

الإحصان بشاهدين - مع أنه يترتب عليه الرجم - الذي لا يثبت ابتداءً إلا بأربعة ، وكقبول شهادة النساء في الولادة وإن ترتب عليها النسب ، قال أبو الحسين البصري : «وهذا يقتضي الجواز العقلي لا الوقوع»^(١) .

قيل : وجه النظر أنه يستلزم ألا يثبت التأخر بقول جميع الأمة ، لاستلزامه كون الإجماع ناسخاً .

قلت : جزم المصنف بأنه لا يثبت النسخ بقوله ، وتردد هل يثبت التأخر بقوله وإن كان ذلك يستلزم النسخ . وظاهر ما اعتلوا به أنه لو عين تأخر أحد الظنيين أو تأخر القطعي قبل منه ، وأما قبلته في المصحف ، فلا يستلزم قبلته في النزول .

وكذا حداثة سن الصحابي لا تدل على أن ما رواه متأخراً ، إذ قد يكون ما رواه متقدماً للإسلام متأخراً ، اللهم إلا أن تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني . وكذا تأخر إسلام الراوي أيضاً لا يقتضي تأخر ما رواه .

ولا يثبت التأخر أيضاً بكونه موافقاً للبراءة الأصلية ، مستروحاً أنه لو تقدم لم يفد إلا علم بالأصل ، فيكون عربياً عن فائدة جديدة ، وإذا تأخر أفاد الأول رفع حكم الأصل ، والآخر رفع الحكم الشرعي .

وإذ لم يعلم الناسخ معيناً بطريقه ، فإن كانا قطعيين وجب الوقف عن العمل ، أو التخيير ، واختار المصنف الوقف .

والأظهر الوقف إذا كانا قطعيين ، وإن كانا ظنيين فالتخيير ، ولو كان

(١) لم أفق على هذا القول لأبي الحسين في المعتمد عند حديثه على المسألة نفسها . راجع المعتمد

(٤١٨/١) .

بينهما عموم وخصوص من وجه ، فهما كما إذا تنافيا من كل وجه .
قال : (مسألة : الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن ، وللشافعي قولان .

لنا : لو امتنع لكان بغيره ، والأصل عدمه .
وأيضاً : التوجه إلى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن ، والمباشرة بالليل كذلك ، وصوم عاشوراء .

وأجيب : بجواز نسخه بالسنة ، ووافق القرآن .
وأجيب : بأن ذلك يمنع تعين ناسخ أبداً .
قالوا : تبين ، والنسخ رفع لا بيان .

قلنا : المعنى لتبلغ ، ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان ، ولو سلم فأين نفي النسخ ؟ .

قالوا : منفرد .

قلنا : إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة) .

أقول : يجوز نسخ السنة بالقرآن^(١) ، وعن الشافعي أنه غير جائز^(٢) .
لنا : لو امتنع لكان امتناعه لغيره ؛ لأنه بالنظر إلى ذاته لو فرض لم يلزم منه محال ، وأما انتفاء اللازم ؛ فلأن الأصل عدم غيره .

(١) انظر هذه المسألة في إحكام الفصول (ص ٣٥٦) ، المعتمد (١/٣٩٠) ، أصول الجصاص (٢/٣٢١) ، العدة (٣/٨٠٢) ، التلخيص (٢/٨٩٦) ، كشف الأسرار (٣/١٧٥) .
وقد أجاز ابن القصار نسخ القرآن بالسنة ، وعليه يجوز نسخ السنة بالقرآن . انظر مقدمة ابن القصار (ص ١٩) .

(٢) نص عليه في الرسالة (ص ١٠٦) .

وأيضاً : لو لم يجز لم يقع ، وقد وقع ، فإن التوجه إلى بيت المقدس بالسنة إذ ليس في الآيات ما يدل عليه ، ونسخ بالقرآن .

وأيضاً : حرمة المباشرة بعد الفطر ثبت بالسنة^(١) ونسخ بالقرآن .
ووجوب صوم عاشوراء بالسنة ونسخ القرآن .

واعترض : بأنا لا نسلم أن النسخ فيما ذكرتم من الصوم بالقرآن ، ولم لا يجوز أن يكون بالسنة ، ونزل الكتاب على وفقها ، أو ثبت أولاً بقرآن ثم نسخت تلاوته وحكمه ، أو بقوله تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾^(٢)

/ أو أنه بيان لأقيموا الصلاة المحمل وفسر بأمور ، منها التوجه إلى بيت المقدس [٤٣٢/١] فيكون داخلاً في الأمر .

الجواب عن الأولين : أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبداً ، لتطرق ذلك الاحتمال إليه ، وهو خلاف الإجماع .

قلت : ولا يلزم ذلك فيما علم بقوله عليه السلام هذا ناسخ ، ولا فيما علم بالإجماع ، نعم ينفي بالأصل إذ الأصل عدمه .

وعن الثالث : أن الآية لا تقتضي بيت المقدس عيناً ، الذي هو الواجب المنسوخ .

وعن الرابع : أننا لا نسلم أن الداخل في البيان كالملفوظ به في جميع أحكامه ، حتى ينسخ دون المبين .

(١) روى البخاري عن البراء بن عازب قال : « لما نزل صوم رمضان ، كانوا لا يقربون النساء رمضان كله ، وكان رجال يخونون أنفسهم ، فأنزل الله ﴿ عَلِمَ اللَّهُ أَلَكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ﴾ » ، كتاب التفسير - باب أحل لكم ليلة الصيام (١٥٦/٥) .

(٢) البقرة آية (١١٥) .

قالوا : قال تعالى : ﴿ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(١) ، يدل على أن الرسول مبين للقرآن بالسنة ، فلو نسخت به لم يكن بياناً له ، لأن النسخ رفع المنسوخ بالناسخ وليس بياناً للناسخ بالمنسوخ ، والمرفوع لا يكون بياناً لرافعه .

الجواب : أن المعنى بالبيان في الآية تبليغه إليهم لأنه أظهر ، تفادياً عن الإجمال والتخصيص ؛ لأن الإبلاغ عام فيه ، بخلاف البيان لاختصاصه ببعضه كالعام والمحمل والمطلق والمنسوخ .

سلمنا أن المراد تبين المحمل والعام والمطلق والمنسوخ ، ولا نسلم أن النسخ ليس ببيان ، بل هو مع كونه رافعاً للسنة بيان لها ، ولا يمنع كونها مبينة له أن تكون مرفوعة به ، فإن القرآن بيان لقوله تعالى : ﴿ تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) ، مع أنه ينسخ بالقرآن ، مع أن الآية إنما دلت على أنه المبين ، فبين تارة بالكتاب ، وتارة بالسنة ، فيرجع قوله : (النسخ أيضاً بيان) إلى المعارضة ؛ لأن معنى «أيضاً» في قوله : فالنسخ أيضاً بيان ، أنه لا تختص السنة بذلك ، فلو صح ما ذكرتم لزم ألا ينسخ بعض القرآن بعضاً .

سلمنا أنه ليس ببيان ، فمن أين ثبت نفي نسخ السنة بالقرآن ؟ والآية لا تدل على أن كل سنة بيان للقرآن ، غايته أنها تدل على أن القرآن لا ينسخ من السنة ما كان منها بياناً له ، فالسنة مبينة لغير ما هو ناسخ لها ، والناسخ لها مبين لها .

(١) النحل آية (٤٤) .

(٢) النحل آية (٨٩) .

قالوا^(١) : نسخ السنة بالقرآن منفر للناس عن النبي عليه السلام وطاعته ؛
 لأنه يوهم أن الله لم يرض بما سنه نبيه ، فلا يحصل مقصود البعثة .
 الجواب : أنه إذا علم أنه عليه السلام مبلغ الإحكام - لا أنه واضع لها -
 فلا نفرة حينئذٍ .

قال : (مسألة : الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، [مناقشة أدلة
 مانعي نسخ
 القرآن بالخبر
 المتواتر])
 ومنع الشافعي .

لنا : ما تقدم .

واستدل : بأن « لا وصية لوارث » نسخ الوصية للوالدين والأقربين ،
 والرجم للمحصن نسخ الجلد .

وأجيب : بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون ، وهو خلاف الفرض .

قالوا : « نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا » ، والسنة ليست كذلك ، ولأنه

قال : « نَأْتِ / بِخَيْرٍ مِنْهَا » ، والضمير لله . [٤٣٣/١]

وأجيب : بأن المراد الحكم ؛ لأن القرآن لا تفاضل فيه ، فيكون

أصلح للمكلف أو مساوياً ، وصح « نَأْتِ » ؛ لأن الجميع من عنده .

قالوا : « قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ » .

قلنا : ظاهر في الوحي ، ولو سلم فالسنة أيضاً بالوحي .

أقول : الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر^(٢) ، ومنعه

(١) أي الذين يمنعون نسخ السنة بالقرآن .

(٢) انظر رأي الجمهور في المتعمد (٤٣٠/١) ، الرهان (١٣١١/٢) ، أصول السرخسي

(٧٧/٢) ، المستصفي (١٢٦/١) ، الإحكام (١٤٦/٣) ، إحكام الفصول (ص ٣٥٩) .

الشافعي (١) .

لنا : ما تقدم وهو : لو امتنع لكان لغيره ، والأصل عدمه .
واستدل أيضاً : بالوقوع ، روى الترمذي ، والنسائي عن عليه السلام :
« لا وصية لوارث » (٢) ، وهو ناسخ لقوله تعالى : ﴿ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ (٣) ، والرجم للمحصن ثبت بفعله ، وهو ناسخ لآية الجلد .
أجيب : لو صح ما ذكرتم لزم نسخ المعلوم بالمظنون ؛ لأن الخيرين آحاد
وهو خلاف الفرض الذي هو نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، ثم يكون من
الصورة التي لا تجوز باتفاق .

قيل : معنى خلاف الفرض : أي المفروض أن خير الواحد - الذي هو
مظنون - لا ينسخ القرآن - الذي هو مقطوع به - وهذا الفرض لزم من
الدعوى بطريق المفهوم ؛ لأن تقييد الخبر بالمتواتر في الدعوى يدل على أنه لا
يجوز نسخ القرآن بالآحاد .

قلت : وهو بعيد من لفظه .

قيل : قوله : (خلاف الفرض) يشعر بأن الجيب قد سلم النسخ بخبر
الواحد ، لكن منع إفادته للمطلوب ، وحينئذ يلزم النسخ بالمتواتر بطريق
الأحرى .

(١) نص عليه في الرسالة (ص ١٠٨) ، وهو رواية عن أحمد كما في العدة (٣/٧٨٨) .

(٢) الحديث رواه الترمذي عن عمر بن خارجة قال : خطب رسول الله ﷺ فقال : « إن الله
أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث » . الترمذي - باب ما جاء لا وصية لوارث (٤/٤٣٤)
والنسائي ، كتاب الوصايا - باب لا وصية لوارث (٢/٩٠٥) .

(٣) البقرة آية (١٨٠) .

قلت: لو سلم إشعاره بذلك فهو خلاف الفرض ؛ لأنه جعل دليل الجواز الوقوع ففرض الوقوع ولا يلزم من وقوع النسخ بخبر الواحد وقوعه بالمتواتر .
قيل : إنما ردّ الجواز ، وإلا كان قوله : (يلزم نسخ المعلوم بالمظنون) ضائعاً ، إذ يكفي قوله : (خلاف الفرض) على ذلك التقدير ، فالأولى أن يحمل قوله : (خلاف الفرض) أي خلاف المجمع عليه .

قلت : لا يكون ضائعاً ؛ لأنه يبيّن به أن المذكور آحاد ، ليرد قول من قال إنه متواتر ، وحمل خلاف الفرض على ما ذكر لا يشك في بعده .

واعلم أنه لو صح تواترهما لم ينتهض على الخصم .

أما الأولى : فلحمل الوالدين على غير الوارثين فلا نسخ .

سلمنا عمومها ، لكن منسوخة بآية المواريث على ما قدم .

أما الثانية : فتخصيص أيضاً فلا نسخ ، ولو سلم فمنسوخة بالشيخ والشيخة^(١) ، أو غيرها من القرآن ، يدل على ذلك قوله عليه السلام : «لأقضين بينكما بكتاب الله»^(٢) ، ثم قال في آخر الحديث : «واغد يا أنيس

(١) إشارة إلى حديث عمر رضي الله عنه - السابق - قال : «لولا أن يقول الناس زاد عمر في

كتاب الله لأثبتها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة ، أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ ، فقال أحدهما :

يا رسول الله ! افض بيننا بكتاب الله ، وقال الآخر - وهو أفقههما - : أجل يا رسول الله ، فاقض

بيننا بكتاب الله ، واذن لي أن أتكلم ، قال : «تكلم» ، قال : إن ابني كان عسيفاً على هذا فرني

بامرأته فأخبرت أن على ابني الرجم ، فافتديت منه مائة شاة وجارية لي ، ثم إنني سألت أهل العلم

فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام ، وإنما الرجم على امرأته ، فقال رسول الله ﷺ :

«والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ، أما غنمك وجاريتك فردّ إليك ، وجلد ابنه مائة

عام وغربه عاماً ، وأمر أنيس الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر ، فإن اعترفت فارجمها ، فاعترفت

⇐

على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها»^(١) ، وهذا الطريق أولى ؛ لأن الرجم في المحصن متواتر عند المحدثين .

احتج الشافعي بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾^(٢) ، يدل على عدم جواز نسخه بالسنة ؛ لأن / ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلاً ، والسنة ليست كذلك^(٣) .
وأيضاً : قال ﴿ نَأْتِ ﴾ الضمير لله ، فيجب ألا ينسخ إلا بما أتى الله به وهو القرآن .

الجواب : أن المراد من الآية : نسخ حكمها ؛ لأنه وصف البديل بالخير ، والقرآن خير كله ولا يفضل بعضه بعضاً بحسب اللفظ ، نعم يكون ذلك باعتبار الحكم ، وحكم السنة قد يكون خيراً أو مثلاً من حيث كونه أصلح للمكلف ، أو مساوياً للمنسوخ باعتبار الثواب وغيره .
قوله : ولأن الضمير في نأت لله .

قلنا : السنة أيضاً من عند الله ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾^(٤) ، وهذا الجواب مخالف لما أجاب به عن الآية في مسألة النسخ من

فرجمها» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الصلح - باب إذا اصطلحوا على صلح جور (٢٨٨/٣) .
ومسلم ، كتاب الحدود - باب إذا اعترف على نفسه بالزنا (١٣٢٤/٣) ، وأنيس هو أنيس بن مرثد الغنوي ، صحابي شهد فتح مكة وحينئذ ، مات سنة (٥٢٠هـ) . الاستيعاب (١١٥/١) .

(١) نفس الحديث والرواية السابقة .

(٢) البقرة آية (١٠٦) .

(٣) الرسالة (ص١٠٨) .

(٤) النجم آية (٣) .

غير بدل ، وقد سلك غير المصنف في الجواب ما هو أولى ، وهو : أن الآية لا تفيد أن الخير هو الناسخ ؛ لأنه رتب الإتيان به على نسخ الآية ، فلو كان الخير هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الإتيان به ويدور .

وإنما قلنا : إنه أولى ؛ لأن قوله : (القرآن لا تفضل فيه) ممنوع .

قال القاضي عياض : قال ابن راهويه^(١) : يفضل بعضه بعضاً ، وهو [مذاهب المتكلمين في تفاضل وقاله غيره من المتكلمين ، ومنع ذلك الأشعري ، والقاضي ، وبعض القرآن] أيضاً أفضل من سائر الكتب ، وذلك راجع إلى عظم الأجر .
والفقهاء ؛ لأن مقتضى الأفضل نقص المفضول ، وما ورد من ذلك فمعناه فاضل وعظيم .

وحكى السهيلي عن ابن أبي زيد ، وابن القابسي^(٢) ذلك ، في نفي أن لله اسماً أعظم .

واعلم أن للمجيب أن يمنع كونه السنة ليست مثلاً للمنسوخ لفظه من القرآن .

قالوا : قال تعالى : ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي ﴾^(٣)
نفي جواز التبديل عنه ، والنسخ تبديل فينتفي جوازه .

(١) ابن راهويه هو : الإمام الحافظ شيخ المشرق ، إسحاق بن راهويه ، روى عنه الإمام أحمد والبخاري ومسلم ، توفي سنة (٢٣٨هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١١/٣٥٨) .

(٢) ابن القابسي هو : الحافظ الفقيه علي بن محمد المعافري المالكي ، كان على علم بالرجال والعلل ، له تصانيف بديعة ، مات سنة (٤٠٣هـ) . انظر سير أعلام النبلاء (١٧/١٥٨) ، الديباج المذهب (٢/١٠١) .

(٣) يونس آية (١٦) .

الجواب : أن الضمير ظاهر عوده إلى الوحي ، فهو ظاهر في عدم تبديل الوحي ، ولا يدل على منع تبديل الحكم .
ولو سلم ، فقد سبق أن السنة بالوحي ، فلا يكون بدله من تلقاء نفسه بل الله بدله .

قال : (مسألة : الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ .
لنا : لو نسخ بنص قاطع أو إجماع قاطع ، كان الأول خطأ ، ولو نسخ بغيرهما فأبعد ، للعلم بتقديم القاطع .
قالوا : لو اتفقت الأمة على قولين فإجماع على إنها اجتهادية ، فلو اتفق على أحدهما كان نسخاً .

قلنا : لا نسخ بعد تسليم جوازه ، وقد تقدمت) .
أقول : اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع القطعي ، وإنما قيدنا الإجماع بالقطعي ، لقوله : (للعلم بتقديم القاطع) ، والجمهور على منعه (١) .

[٤٣٥/أ] لنا : لو نسخ ، فإما بنص قاطع أو إجماع قاطع أو بغيرهما ، ولو كان / بنص قاطع ، كان الإجماع الأول خطأ لمعارضة القاطع إياه .
قيل : الصواب أن يقول : يلزم أن يكون أحدهما خطأ ؛ لأن التقدير أن كلاهما قطعي ، فتعين أحدهما للخطأ ترجيح بلا مرجح .

(١) انظر المعتمد (٤٠٠/١) ، العدة (٨٢٦/٣) ، أصول السرخسي (٦٦/٢) ، اللمع (ص٥٧) ، الملخص (٩٠٦/٢) ، المستصفى (١٢٦/١) ، الفقيه والمتفقه (١٢٣/١) ، إحكام الفصول (ص٣٦١) ، الإحكام للآمدي (١٦٠/٣) ، كشف الأسرار للبخاري (١٧٥/٣) .

وفيه نظر ؛ لأن تأخر أحدهما معيناً مرجح له ، كما هو في كل ناسخ .
ولو نسخ بظني من كتاب أو سنة أو قياس أو إجماع ظني ، كالمنقول
بالآحاد أو السكوتي ، فأبعد عن الصواب ، للعلم بتقديم القاطع على غيره ،
فيلزم خلاف المعقول .

قالوا : لو اختلفت الأمة على قولين ، فهو إجماع على أن المسألة
اجتهادية يجوز الأخذ فيها بكل واحد من القولين ، فإذا أجمعوا على أحد
القولين بطل الجواز الذي هو مقتضى الإجماع الأول ، وهو معنى النسخ .
الجواب : لا نسلم جواز ذلك فإنه مختلف فيه ، ولو سلم لا يكون نسخاً
لما تقدم أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني ، فينتفي الأول لانتفاء
شرطه لا لكونه منسوخاً ، وقد تقدمت هذه الشبهة في الإجماع .

قال : (مسألة : الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ ؛ لأنه إن كان عن [الإجماع لا
يكون ناسخاً] نص ، فالنص الناسخ ، فإن كان عن غير نص - والأول قطعي - فالإجماع
خطأ ، أو ظني فقد زال شرط العمل به ، وهو رجحانه .

قالوا : قال ابن عباس لعثمان : « كيف تحجب الأم بالأخوين ، وقد
قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ ، والأخوان ليسا إخوة ؟ » .
فقال : حجبهما قومك يا غلام .

قلنا : إنما يكون نسخاً بثبوت المفهوم قطعاً ، وأن الأخوين ليسا إخوة
قطعاً ، فيجب تقدير النص ، وإلا كان الإجماع خطأ) .
أقول : الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به ^(١) .

(١) انظر رأي الجمهور في المعتمد (٤٠٠/١) ، العدة (٨٢٦/٣) ، أصول السرخسي (٦٦/٢)

وخالف ابن أبان^(١) وبعض المعتزلة^(٢) ؛ لأن الإجماع إن كان عن نص فالنص هو الناسخ ، وإن كان عن غير نص تعين أن يكون قياساً ، فمستند الحكم الأول إن كان قطعياً فالإجماع خطأ ؛ لأنه على خلاف القاطع ، وإن كان ظنياً لم يبق مع الإجماع على خلافه دليل ؛ لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته الظن ، وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الإجماع ، فلا نسخ لتوقف نسخه على ثبوته ، وهو غير ثابت لزوال شرط العمل به .

قيل : قوله : (فالنص الناسخ) ، لا يخالفه الخصم ، إذ لا يقول الإجماع لذاته ناسخ ، كيف ولا إجماع إلا عن مستند ، فالخلاف لفظي .

قال : وقوله (تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه) منقوض بكل ناسخ ، فإن المنسوخ ترك العمل به لأنه صار مرجوحاً بناسخه ، وكان العمل مشروطاً بـ رجحانه فإذا المراد بالرجحان المذكور رجحان ليس بحسب التاريخ .

قالوا : قال ابن عباس لعثمان : « كيف تحجب الأم عن الثلث / بالأخوين [٤٣٦/١] وقد قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ ﴾^(٣) ، والأخوان ليسا إخوة ؟ فقال عثمان : حجبهما قومك يا غلام^(٤) ، وهذا تصريح بترك

المستصفي (١٢٦/١) ، التلخيص (٩٠٦/٢) ، إحكام الفصول للبايجي (ص ٣٦١) .

(١) وإليه ذهب بعض مشايخ الحنفية ومنهم ابن أبان . كشف الأسرار (١٧٥/٣) ، أصول السرخسي (٦٦/٢) .

(٢) أما المعتزلة فلم يحك أبو الحسن هذا المذهب عنهم ، وإنما حكاه صاحب الإحكام . انظر الإحكام (١٦١/٣) ، المعتمد (٤٠٠/١-٤٠٢) .

(٣) النساء آية (١١) .

(٤) روى هذه القصة ابن حزم في المحلى (٢٥٨/٩) ، والبيهقي في سننه (٢٢٧/٦) ، والقرطبي في تفسيره (٧٢/٥) .

حكم القرآن للإجماع ، وهو معنى النسخ .

الجواب : لا نسلم النسخ ، فإنه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب ما ليس بإخوة قطعاً ، وعلى أن الأخوين ليسا إخوة قطعاً ، فإن ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حملة على غير ظاهره دفعاً للنسخ ، لكن دليل شيء منها ليس بقاطع ، فإن الأول فرع ثبوت المفهوم ، وإن ثبت فبظاهر ، والثاني فرع أن الجمع لا يطلق لاثنتين ، وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه ، لكن الجواز مجاز مما لا ينكر ، ولم سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به ، وإلا كان الإجماع على خلاف القاطع ، فكان خطأ وأنه باطل ، وقد تقدم أنهم لو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخاً .

قال : (مسألة : المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً ، ولا [القياس الظني لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً] .

أما الأول : فإن ما قبله إن كان قطعياً لم ينسخ بالمظنون ، وإن كان ظنياً فقد تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأنه ثبت مقيداً ، كان المصيب واحداً أم لا .

وأما الثاني : فلأن ما بعده قطعي أو ظني بين زوال شرط العمل به ، وأما المقطوع فنسخ بالمقطوع في حياته ، وأما بعده فتبين أنه كان منسوخاً . قالوا : صح التخصيص فيصح .

قلنا : منقوض [بالعقل]^(١) ، والإجماع ، وخبر الواحد) .
أقول : القياس إما أن يكون مظنوناً ، وإما أن يكون مقطوعاً .

(١) في جميع النسخ : بالقول ، وما أثبتته بالمطبوع .

أما الأول : فالمختار أنه لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً^(١) ، أما أنه لا يكون ناسخاً ؛ فلأن ما فرض منسوخاً إما قطعي أو ظني ، فإن كان قطعياً لم يجز نسخه ؛ لأن نسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز ، وإن كان ظنياً فقد تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه ؛ لأن العمل به مقيد بعدم ظهور معارض راجح أو مساو ، فلا يعمل به عند ظهور معارض راجح ، سواء قلنا كل مجتهد مصيب ، أو قلنا المصيب واحد ، وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح ، وقد عمل به فلم يرفع ، ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرفع ، فلا رفع لحكمه على التقديرين ، فلا نسخ .

وأما أنه لا يكون منسوخاً ؛ فلأن ما بعده لا يخلو عن أن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً ، وإلا لم يقدم عليه ، وأياً ما كان فقد بان زوال شرط العمل به ؛ لأن شرط العمل به رجحانه .

وأما المقطوع ، فينسخ في حياته عليه السلام بالمقطوع^(٢) ؛ لأن حكم هذا القياس حكم النص القاطع ، فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع ، فكذا ينسخ القياس القطعي بالقاطع ، وأما بعده عليه السلام فلا ينسخ ، إذ لا ولاية للأمة على النسخ ، نعم قد يظهر أنه كان منسوخاً ، بأن يظهر حكم أصله ،

(١) وهو مذهب عامة أهل الأصول . انظر المعتمد (٤٠٣/١) ، التلخيص (٩٠٤/٢) ، إحكام الفصول (ص٣٦٢) ، العدة (٨٢٧/٣) ، التبصرة (ص٢٧٤) ، أصول السرخسي (٦٦/٢) .

(٢) وهو قول لبعض الشافعية ، واختاره ابن قدامة من الخنابلة ، من غير تخصيص بكون الناسخ تحقق في حياته أم لا ، وقال الآمدي : «إن كان القياس قطعياً يقدم ولكن لا يسمى نسخاً» . انظر هذه المسألة في إحكام الفصول (ص٣٦٢) ، التبصرة (ص٢٧٤) ، الإحكام (١٤٦/٣) ، روضة الناظر (ص٨٠) ، جمع الجوامع (٨٠/٢) .

وأما أنه ينسخ به فلا نزاع فيه ، وإنما تركه لظهوره .

قالوا / : يجوز النسخ بالقياس المظنون قياساً على التخصيص به ، بجامع [٤٣٧/١] أن كلاً منهما تخصيص ، وكون أحدهما في الأعيان والآخر في الأذهان لا يصلح فارقاً .

الجواب : النقص بالعقل ، والإجماع ، وخبر الواحد ، فإنها تخصص ولا تنسخ .

وفيه نظر ؛ لأن المخصص سند الإجماع ، وخبر الواحد قيل : ينسخ .

قال : (مسألة : المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه ، وامتناع [المختار جواز نسخ الفحوى دون أصله ، ومنهم من جوزهما ، ومنهم من منعهما . دون الفحوى])

لنا : أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب ، وبقاء الحرمة يستلزم تحريم الضرب ، وإلا لم يكن معلوماً منه .

الجوز : دلالتان يجوز رفع كل منهما .

قلنا : إذا لم يكن استلزام .

المانع : الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه .

قلنا : تابع الدلالة لا للحكم ، والدلالة باقية) .

أقول : لا خلاف في جواز النسخ بالفحوى ، ولا خلاف في نسخ حكم الفحوى^(١) ، وإنما الخلاف في جواز نسخ الفحوى دون الأصل ، ونسخ الأصل دون الفحوى .

(١) انظر المعتمد (٤٠٤/١) ، العدة (٨٢٨/٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣١٥) ، المحصول (٥٤٠/١) ، شرح اللمع (٥١٢/١) ، تيسير التحرير (٢١٤/٣) ، فواتح الرحموت (٨٨/٢) .

وثالثها المختار : جواز نسخ الأصل دون الفحوى .

لنا : أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب ، وإلا لم يعلم منه من غير عكس للأولوية في الفرع ، ونسخ الفحوى دون الأصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب ، وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال ، وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب ، فهو رفع الملزوم مع بقاء اللازم ، وليس بممتنع .

قيل عليه : لا منافاة بين الاستلزام بحسب الفهم وعدم الاستلزام بدليل خارجي .

القائلون بالجواز فيهما^(١) قالوا : إفادة اللفظ الأصل والفحوى دلالتان متغايرتان ، فجاز رفع كل منهما بدون الآخر .

الجواب : لا نسلم دلالة التغاير على جواز رفع كل منهما بدون الآخر ، وإنما يصح ذلك إذا لم يكن أحد الغيرين مستلزماً للآخر .

القائلون بالامتناع فيهما^(٢) قالوا : أما الفحوى دون الأصل فلما قلت ، وأما الأصل دون الفحوى ، فلأن الفحوى تابع للأصل ، وإذا ارتفع الأصل لم يمكن بقاء الفحوى ، لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه ، وإلا لم يكن تابعاً له .

الجواب : أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل ، وليس حكمها تابعاً لحكمه ، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم

(١) أي القائلون بجواز النسخ في الأصل والفحوى .

(٢) أي امتناع النسخ في أحدهما دون الآخر . انظر المعتمد (٤٠٤/١) .

التأفيف ؛ لأن الضرب إنما كان حراماً لأن التأفيف حرام ، ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراماً ، والذي [هو]^(١) يرتفع [هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية ، إلا أنه لا يعمل بمقتضاها للدليل خاص بالأصل ، فالمتبوع لم يرتفع ، والمرتفع]^(٢) ليس بمتبوع .

قال : (مسألة : المختار أن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم [نسخ حكم الأصل ينسخ حكم الفرع] الفرع .

لنا : خرجت العلة من الاعتبار فلا فرع .

[٤٣٨/١]

قالوا : الفرع تابع للدلالة لا / للحكم كالفحوى .

قلنا : يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة ، فيزول الحكم مطلقاً بانتفاء الحكمة .

قالوا : حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة .

قلنا : حكمتنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته .

أقول : إذا نسخ حكم أصل القياس ، فالمختار أنه لا يبقى حكم الفرع^(٣) ، خلافاً لبعض الحنفية^(٤) ، وعلى أنه لا يبقى ففي تسميته نسخاً

(١) هكذا في جميع النسخ ، والأولى حذفها .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

(٣) وقال في المعتمد : «إن كانت العلة منصوصة وجاز نسخها ، نسخ حكم فرعها ، وإن كانت مستنبطة فإن وجد نص يعارضها ، فلا يثبت حكم فرعها ولا يسمى قياساً ؛ لأن العلة لا تصح إلا بانتفاء المعارض» . انظر المعتمد (٤٠٢/١) ، التلخيص (٩١٥/٢) ، العدة (٨٢١/٣) ، التبصرة (ص ٢٧٥) ، البرهان (١٤١٣/٢) ، مسلم الثبوت (٨٦/٢) .

(٤) لم أقف على من صرح بهذا عند الحنفية رحمهم الله ، وإن كانت بعض كتب الأصول تعزو ذلك إليهم ، وقد نفى في «مسلم الثبوت» كون ذلك مذهباً عند الحنفية ، واحترام ما ذهب إليه

نزاع لفظي .

لنا : أنه يستلزم خروج علة الأصل عن كونها معتبرة شرعاً ، حيث علم
إلغاؤها بعدم ثبوت الحكم معها في الأصل ، والفرع إنما يثبت بالعلة ، فإذا
انتفت العلة انتفى الفرع ، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا دليل .

قيل : العلة أمانة الحكم لا موجبة له ، والأمانة إنما يحتاج إليها ابتداء لا
دواماً ، كما مرّ في نسخ الحكم دون التلاوة .

قيل : وفيه نظر ؛ لأن العلة باعثة لا أمانة ، والباعث يحتاج إليه دائماً .
وردّ : بأن مراده من الأمانة المعرف ، أعم من أن يكون باعثاً أو مجرد
أمانة لأنه جعله قسيم الموجب ، ولو سلم فلا نسلم أن الباعث يحتاج إليه
دائماً ، بل يحتاج إليه عند تأثير الفاعل في حصول المعلول فقط .

قالوا أولاً : الفرع تابع للدلالة حكم الأصل على علة الأصل لا لحكم
الأصل ، فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ، ولم يحدث شيء إلا انتفاء
الحكم والدلالة باقية ، فيبقى حكم الفرع ، وهو بعينه الذي صرتم إليه في
جواز نسخ الأصل دون الفحوى .

الجواب : أنا لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم ، بل ثبت انتفاء
الحكمة المعتبرة شرعاً ، وهو ملزوم لانتفاء الحكم ، لاستحالة بقاءه بغير
حكمة معتبرة فينتفي الحكم ، ولا كذلك في المفهوم ، إذ لا يلزم من انتفاء
الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب ، إذ لا يلزم من ارتفاع
الأضعف ارتفاع الأقوى ، ويلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف .

الجمهور . انظر المراجع السابقة .

قالوا : هذا حكم يرفع حكم الفرع ، قياساً على رفع حكم الأصل من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع ، والقياس بلا جامع فاسد ، ولو سلم الجامع فالقياس المظنون لا يكون ناسخاً .

الجواب : ليس حكماً بالقياس ، بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته ، وهو نوع من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل ، وفرع ، وعلة .

نعم ، علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الأصل ، لا أننا قسنا الفرع في عدم الحكم على الأصل بجامع عدم العلة .

قال : (مسألة : المختار أن الناسخ قبل تبليغه عليه السلام لا يثبت حكمه .

لنا : لو ثبت لأدى إلى وجوب وتحريم ، للقطع بأنه لو ترك الأول أثم .

[٤٣٩/١]

وأيضاً : لو / عمل بالثاني عصي اتفاقاً .

وأيضاً : يلزم قبل تبليغ جبريل ، وهو اتفاق .

قالوا : حكم ، فلا يعتبر علم المكلف .

قلنا : لا بد من اعتبار التمكّن ، وهو منتف .

أقول : ذهب أصحابنا ، والحنفية ، والحنابلة ، وبعض الشافعية^(١) إلى أن

الناسخ لا يثبت حكمه في حق من لم يبلغه ، خلافاً لبعض الشافعية^(٢) .

(١) انظر مذهب المالكية ، والحنفية ، والحنابلة ، وبعض الشافعية في التلخيص (٢/٩١٤) ، كشف الأسرار للبيدوي (٣/١٦٩) ، فواتح الرحموت (٢/٦٣) ، العدة (٢/٨٢٣) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٣٩٥) ، شرح اللمع (١/٥٢٥) ، المستصفى (٢/٧٨) .

(٢) كالشيرازي ، فقد اختار هذا المذهب في التبصرة ثم اختار مذهب الجمهور في شرح اللمع . انظر التبصرة (ص ٢٨٢) ، شرح اللمع (١/٥٢٥) .

والمصنف تابع للآمدي ، وفرضها فيما إذا بَلَغَ الخطاب النبي عليه السلام
فقبل تبليغه إلى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم أم لا ؟ .
قال القاضي عياض : منهم من قال يثبت النسخ في حقه ، لكن يشترط
أن يبلغه ، وهو خلاف في عبارة^(١) ، وكلهم مجمعون على بقاءه على الحكم
الأول وإجزائه ؛ إذ الجاهل لا يثبت التكليف في حقه بما جهله ، وهذا مما
يستحيل ، وإنما ذهب إلى ثبوت النسخ في حقه طائفة من الفقهاء الذين لم
يقووا في الأصول .

وقال الإمام في البرهان : «الزاع لفظي»^(٢) .

لنا : لو ثبت حكمه لأدى إلى وجوب وتحريم في محل واحد وهو محال ،
أما الملازمة ؛ فلأنه لو ترك العمل بالأول قبل بلوغ الثاني إليه لأثم بتركه ،
قال الآمدي : «إجماعاً» ، وهو ظاهر كلام الغزالي^(٣) ، وكلام عياض المتقدم .
ولو أثبتته بالإجماع لكان أولى من إثباته بالقطع ، فلو كان الحكم الثاني
ثابتاً - وكان حظراً - لكان ذلك الفعل قبل بلوغ الناسخ واجباً حراماً .
ولنا أيضاً : أنه لو عمل بالثاني - وهو معتقد عدم نسخه - لأثم قطعاً ،
ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به ، لا يقال : لو لم يكن مخاطباً لما لزمه القضاء .
وقد قال مالك والشافعي فيما حكى عياض : إن من أسلم في دار الحرب
ولم يجد من يسأل عن الواجبات ، ثم إنه وجد بعد ذلك من أخبره ، أنه يقضي

(١) واختار هذا الترجيح إمام الحرمين . انظر البرهان (١٣١٣/٢) .

(٢) البرهان (١٣١٣/٢) .

(٣) الإحكام (١٦٨/٣) ، المستصفى (١٢٠/١) .

[فهذا مثله]^(١) .

قلنا : قد قال أبو حنيفة وسحنون : لا قضاء عليه^(٢) ، وإن سلم فالقضاء بأمر جديد ، فلا يستلزم وجوباً قبله ، كقضاء صوم الحائض . ولنا أيضاً : أنه لو ثبت حكمه - قبل تبليغ الرسول - لثبت قبل تبليغ جبريل ، واللازم باطل اتفاقاً ، بيان اللزوم : أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ، ووجوده مقتض لحكمه ، وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً فيثبت .

قالوا : حكم تجدد ، فلا يعتبر علم المكلف به ، وأيضاً : حق الشارع فلا يعتبر في إسقاطه عن المكلف علمه به ، كما في عزل الموكل . الجواب : أن العلم ليس بمعتبر ، لكن التمكن من العلم معتبر ، وإلا كان تكليفاً بالمحال ، والتمكن منتف فلا يثبت حكمه ، لا لعدم علمه ، بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف ، هذا أقرب إلى لفظه .

والحق : منع ثبوت الوجوب عليه إذا لم يعلم ؛ لأنه لا بد في [٤٤٠/١] الإيجاب عليه من اعتبار تمكنه من الامتثال ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ، لكن التمكن منتف لانتفاء شرط امتثال الحكم ، وهو العلم به ، لعدم العلم بدليله .

[الزيادة على
النصر هل
تكون نسخاً]

قال : (مسألة : العبادات المستقلة ليست نسخاً .

وعن بعضهم : صلاة سادسة تنسخ .

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) . وانظر البرهان (١٣١٣/٢) .

(٢) انظر مذهب الحنفية في كشف الأسرار (٣٤٦/٤) .

وأما زيادة جزء مشترط ، أو زيادة شرط ، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة ، فالشافعية والحنابلة : ليس بنسخ ، والحنفية : نسخ .

وقيل : الثالث نسخ .

عبد الجبار : إن غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعاً ، كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين في القذف ، وكتخير في ثالث بعد اثنين ، فنسخ .
والغزالي : إن اتحدت كركعة في الفجر فنسخ ، بخلاف عشرين على القذف .

والمختار : إن رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ ، لأنه حقيقة ، وما خالفه ليس بنسخ .

فلو قال : « في السائمة زكاة » ، ثم قال : « في المعلوفة الزكاة » فلا نسخ فإن تحقق أن المفهوم مراد فنسخ ، وإلا فلا ، ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ ، لتحريم الزيادة ثم وجوبها ، والتغريب على الحد كذلك .
فإن قيل : منفي بحكم الأصل .

قلنا : هذا لو لم يثبت تحريمه ، فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ التخير بعد الوجوب ، ولو قال : « وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ » ، ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ ، إذ لا رفع لشيء .
ولو ثبت مفهومه ومفهوم « فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ » ، إذ ليس فيه منع الحكم بغيره .

ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ ؛ لأنه إنما حصل وجوب مباح الأصل .

قالوا : كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة .

قلنا : معنى مجزئة امتثال الأمر بفعالها ولم يرتفع ، وارتفع عدم توقفها على شرط آخر ، وذلك مسند إلى حكم الأصل ، وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرماً .

أقول : هذه المسألة في الكتب مترجمة : بالزيادة على النص ، هل تكون نسخاً^(١) ؟ .

واعلم أن زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات ، إن كان مستقلاً فليس بنسخ ، وعن بعض العراقيين : إن إيجاب صلاة سادسة نسخ^(٢) ؛ لأنه يخرج الوسطى من كونها وسطى ، فيبطل تأكيد المحافظة عليها الثابت بقوله : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى ﴾^(٣) ، وهو حكم شرعي وهذا معنى النسخ ، وهو فاسد ، إذ لا يبطل تأكيد ما صدق عليه أنها وسطى ، وإنما يبطل كونها وسطى ، وهو أمر حقيقي لا حكم شرعي ، وأما غير هذه الزيادة فعلى وجوه :

منها : أن تكون الزيادة مع الأولى جزئين لعبادة ، بحيث / لا تعتبر الأولى [٤٤١/١] دونها ، فتكون شرطاً لصحة المزيد عليه ، كزيادة ركعة في الفجر .

(١) انظر هذه المسألة في مقدمة ابن القصار (ص ١٩) ، أصول الجصاص (٢/٢٧٦) ، المعتمد (١/٤٠٥) ، العدة (٣/٨١٤) ، إحكام الفصول (ص ٣٤٤) ، التلخيص (٢/٨٧٦) ، التبصرة (ص ٢٧٦) ، المستصفى (١/١١٧) ، الإحكام (٣/١٧٠) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣١٧) .

(٢) لعل المقصود بالعراقيين هنا أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله . انظر أصول الجصاص (٢/٥٧٦) كشف الأسرار (٣/١٩١) ، أصول السرخسي (٢/٨٢) .

(٣) البقرة آية (٢٣٨) .

ومنها : أن تكون شرطاً في الأولى ولا تكون جزءاً ، كزيادة شرط الإيمان في رقة الكفارة .

ومنها : أن ترفع مفهوم مخالفة الأولى ، كقوله : «في المعلوفة زكاة» بعد قوله : «في الغنم السائمة زكاة» .

قلت : وهذا المثال من المستقل ولم يذكره الآمدي ، هذا مع أن الحنفية لا يقولون بالمفهوم .

فقال مالك ، والشافعي ، والحنابلة ، والجبائي ، وابنه^(١) : ليس بنسخ . وقال الحنفية : إنه نسخ ، ونعني في الأولين^(٢) .

وقال قوم : الثالث - وهو ما يرفع مفهوم المخالفة - نسخ دون الأولين . وقال عبد الجبار : إن غيرت الزيادة الأصل تغييراً شرعياً حتى صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ ، وإلا فلا^(٣) ، وذكر أمثلة :

منها : زيادة ركعة على ركعتين في الفجر ، فإنهما لا يجزئان دونها .
ومنها : زيادة التغريب على الجلد ، فإنه لا يحصل الحدّ بالجلد وحده .
ومنها : زيادة عشرين جلدة على حدّ القذف ، فإنه لا يحصل الحدّ بدون العشرين .

ومنها : أن يخير المكلف في أمرين ، ثم يخير فيهما وفي ثالث ، فإن فِعْل الثالث مع ترك الأولين غير محرم ، وقد كان فهو كالعدم في انتفاء الحرمة

(١) انظر مقدمة ابن القصار (ص ١٩) ، إحكام الفصول (ص ٣٤٤) ، البرهان (١٣٠٩/٢) ، التلخيص (٨٧٦/٢) ، المستصفى (١١٧/١) ، المعتمد (٤٠٥/١) ، العدة (٨١٤/٣) .
(٢) انظر مذهب الحنفية في كشف الأسرار للبخاري (١٩١/٣) ، أصول السرخسي (٨٢/٢) .
(٣) المعتمد (٤٠٥/١) .

بنفيهما .

وما قيل من أن المثال الثاني والثالث لا يصح ؛ لأن وجود الثمانين لا يكون كالعدم بل يضم إليها عشرين ويحصل الإجزاء ، وكذا لو أتى بأحد الأولين بعد التخيير في الثالث ، لم يكن وجوده كالعدم فوارد ، إلا أن يتأول على ما ذكرنا .

وقال الغزالي^(١) : إن غيرت حكم المزيد عليه ورفعت جواز اقتصار عليه ، وأنه لا بد في امثال الأمر من الزيادة فنسخ ، كزيادة ركعتين في الصبح ، فإن الركعتين الأوليين ارتفع موجب الأمر بهما ، فليس الأربع اثنتين وزيادة ، إذ لو أتى بالصبح أربعاً لم يجزه ، ولو كانت الأربع اثنتين وزيادة لأجزأته ، كما لو أمر أن يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين ، أما لو لم تتصل هذا الاتصال ، كعشرين على القذف فليس بنسخ ، إذ لو حده بعد الزيادة ثمانين لي يبطل إجزاء الثمانين عن نفسها ، بل يطالب بالعشرين فقط .

فزيادة الشرط نسخ على قول عبد الجبار ، وليس بنسخ على قول الغزالي^(٢) .

والمختار : أن الزيادة إن رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ ؛ لأنه حقيقة النسخ .

وقوله : (بدليل) يتعلق برفعت لا بثبوت ، وإلا لزم التكرار ، إذ الحكم الشرعي لا يكون إلا بدليل شرعي ، مع أن النسخ لا يتحقق حتى يكون

(١) المستصفى (١/١١٧) .

(٢) المعتمد (١/٤٠٦) .

[٤٤٢/١] الرافع شرعياً ، وما خالف المذكور / وهو ألا يكون المرفوع حكماً شرعياً ، إن كان حكماً شرعياً لكن الزيادة لم تتأخر ، فليس بنسخ لانتفائه بانتفاء كل منهما .

فلو قال : «في الغنم السائمة الزكاة» ، ثم قال : «في المعلوفة الزكاة» ، فإن ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مراداً فنسخ ، وإلا فلا إذ لا رفع ، إنما هو دفع للمفهوم إن ثبت .

وإنما قال أولاً : (فلا نسخ) أي لمنطوق الأول بمفهوم الثاني .

ثم قال : (فإن تحقق إرادة مفهوم الأول) فمنطوق الثاني ناسخ له ، وإلا فهو دفع إن قلنا بالمفهوم ، فلو زيد في صلاة الصبح ركعة فنسخ ؛ لأنه ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها ، وكلاهما حكم شرعي .

وكذا زيادة التغريب على الجلد ؛ لأنه ثبت تحريم الزيادة ، ثم ثبت وجوبها ، كلاهما بدليل شرعي .

فإن قيل : التغريب كان منفيّاً بالأصل ، فرفعه رفع لحكم الأصل ، وهو لا يكون نسخاً .

قلنا : إنما يصح لو لم يثبت تحريمه بدليل شرعي ، وعلى هذا زيادة عشرين على القذف نسخ .

فلو أوجب غسل الرجلين معيناً ، ثم خير بين غسلهما ومسحهما فهو نسخ ؛ لأنه رفع الوجوب عيناً بوجوب أحد الأمرين مخيراً وهو غيره ، وقد ثبتا بدليل شرعي .

فلو قال : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ﴾ ^(١) ، ثم ورد نص بجواز الحكم بشاهد ويمين فلا نسخ ؛ لأن المرفوع عدم جواز الحكم بشاهد ويمين ، وقوله : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ﴾ لم يثبت حتى يكون نسخاً للقرآن بخبر الواحد .

فإن قيل : مفهوم قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ﴾ ، ومفهوم قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾ ^(٢) يمنع الحكم بالشاهد واليمين لأنه غيرهما ، والنص قد نفى الغير بالمفهوم .

قلنا : دلّ على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ، ولرجل وامرأتين إذا تعذر ، فإن سلم مفهومهما فهو أن غيره غير مطلوب ، وإما أنه لا يحكم بغيرهما إذا حصل ، فلا يدل عليه لا بمنطوق ولا بمفهوم .

فلو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو ، فليس بنسخ على الأصح ؛ لأنه رفع مباح الأصل .

قالوا : نسخ ؛ لأن الأربعة دونه كانت مجزية ولم تبق الآن مجزية ، والإجزاء حكم شرعي وقد ارتفع .

الجواب : أن الإجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط آخر ، أما الامتثال بفعله فلم يرتفع ، وأما عدم توقفه على شرط آخر وإن ارتفع فليس حكماً شرعياً ، بل هو مستند إلى حكم البراءة الأصلية .

ولو زيد في الصلاة ركن ، فإن كان محرماً قبلاً ، فنسخ حرمة لا للصلاة وإن لم يكن محرماً فليس بنسخ ؛ لأنه رفع لحكم الأصل ، ونعني به إذا لم يرد

(١) البقرة آية (٢٨٢) .

(٢) البقرة آية (٢٨٢) .

دليل شرعي فيه ، وإلا ورد المكروه والمباح والمستحب .

قال : (مسألة : إذا نقص جزء العبادة أو شرطها ، فنسخ للجزء
[النقص من
العبادة هل
هو نسخ ؟]

والشرط لا للعبادة ، وقيل : نسخ للعبادة .
عبد الجبار : إن كان جزءاً لا شرطاً

/ لنا : لو كان نسخاً لوجوبها ، افتقرت إلى دليل ثان ، وهو خلاف
[٤٤٣/١]

الإجماع .

قالوا : ثبت تحريمها بغير طهارة ، وبغير الركعتين ، ثم ثبت جوازها أو

وجوبها .

قلنا : الفرض لم يتجدد) .

أقول : لما فرغ من حكم الزيادة ، شرع في حكم النقصان من العبادة ،
ولا يخلو من أن ينقص منها ركن أو شرط كما لو أسقط من الصبح ركعة ،
أو أبطل اشتراط الطهارة .

قال الكرخي وأبو الحسين : نقص الجزء أو الشرط نسخ للجزء أو
الشرط لا للعبادة ، واختاره المصنف^(١) .

وقال بعض المتكلمين - ومال إليه الغزالي - : نسخ للعبادة^(٢) .

وقال عبد الجبار : نقص الجزء نسخ للعبادة ، ونقص الشرط نسخ له
فقط^(٣) ، فحصل الاتفاق على نسخ الجزء أو الشرط .

(١) واختاره الباجي . انظر المعتمد (١/١٤٤) ، إحكام الفصول (ص٣٤٩) .

(٢) وهو ما ذهب إليه عامة الحنفية . انظر أصول الجصاص (٢/٢٨٠) ، المستصفى (١/١١٦) .

(٣) المعتمد (١/٤١٥) .

قلت : والأظهر أن النزاع لفظي ، فإنه يلزم من رفع الجزء أو الشرط رفع الكل ، لا رفع كل واحد ، وإلا لاحتجج في الباقي إلى تجدد وجوب ، فمن قال إنه نسخ للعبادة ، إن أراد أنه يرتفع المجموع من حيث هو مجموع بارتفاع الجزء أو الشرط ، وإذا ارتفع المجموع - الذي هو العبادة - صدق أنها نسخت فمسلم ولا يخالف الآخر ، وإن أراد أنه نسخ للباقي فمعلوم أنه لا يلزم من رفع جزء رفع جميع الأجزاء .

احتج للمختار : بأنه لو كان نسخاً للباقي إذا نقص الجزء ، أو نسخاً [نسخ جزء أو شرط العبادة] للمشروط إذا نقص الشرط ، لافتقر الباقي في وجوبه إلى دليل غير الأول ، لا ينسخ أصل أما الملازمة ؛ فلأن الوجوب السابق قد ارتفع ، فالوجوب الثاني لا بد له من دليل لأنه حكم شرعي ، فلا بد له من دليل .

وأما بطلان الثاني ؛ فبالاتفاق .

قالوا : ثبت تحريمها تغير الركعتين وبغير الطهارة ، وهذا التحريم بالشرع إذ لا مجال للعقل ، فإذا نقص الجزء أو الشرط ، فقد ثبت جوازها بدون الشرط ووجوبها بدون الجزء ، فارتفع التحريم بالإباحة أو الوجوب ، وهو معنى النسخ .

الجواب : الفرض أنه لم يتجدد وجوب الباقي ، بل أبطل وجوب ما نقص وهو نسخ ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع في نسخ وجوب الباقي ، ووجوبه باق كما كان لم يتغير .

قال : (مسألة : المختار جواز نسخ وجوب معرفته ، وتحريم الكفر وغيره خلافاً للمعتزلة ، وهي فرع التحسين والتقبيح .

والمختار : نسخ جميع التكاليف ، خلافاً للغزالي .
لنا : أحكام غيرها .

قالوا : لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ .

وأجيب : بأنه يعلمها ، وينقطع التكليف بهما وبغيرهما) .

أقول : اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف بإعدام العقل / ، وعلى [٤٤٤/١]
امتناع النهي عن معرفته إلا عند من يجوز تكليف المحال^(١) ؛ لأن العلم بنهيه
يستدعي معرفته ، فيتوقف تحريم معرفته على معرفته فيدور .

واختلفوا في جواز نسخ وجوب معرفته ، وتحريم الكفر وغيره من
المعاصي ، فجوزه أصحابنا ، ومنعه المعتزلة^(٢) ، والمسألة فرع التحسين
والتقيح العقليين ، إذ لو ثبتا لم تتغير هذه الأمور من وجوب إلى تحريم
وبالعكس ؛ لأن ما بالذات لا يتغير ، وقد مرّ بطلانه .

واختلف أصحابنا ، هل يجوز نسخ جميع التكاليف عن المكلف بعد ثبوتها
مع بقاء شرائط التكليف ؟ .

والمختار : جوازه ، خلافاً للغزالي^(٣) .

لنا : أنها أحكام ، فما جاز على بعضها جاز على جميعها .

قالوا : لو جاز نسخ جميع التكاليف لأدى إلى عدم جواز نسخ جميعها .

(١) وذهب المعتزلة إلى امتناع نسخ ما حسن لذاته أو قبح لذاته ، بناء على مذهبهم في التحسين
والتقيح . انظر المعتمد (٣٧٠/١) ، المستصفى (١٢٢/١) ، الإحكام (١٨٠/٣) ، شرح اللمع
(٤٨٩/١) .

(٢) المصادر السابقة .

(٣) المستصفى (١٢٣/١) .

أما الملازمة ؛ فلأن المنسوخ عنه لا بد له من معرفة النسخ والناسخ ليعلم أنه غير مكلف بشيء ، وهذا نوع من التكليف ، فيلزم خلاف الفرض .
الجواب : أننا وإن سلمنا أن النسخ لا يحصل في حق المكلف بدون علمه ، فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف عند علمه بالنسخ ، وإن لم يكن مكلفاً بمعرفة النسخ والناسخ .
ولئن سلمنا لزوم كونه مكلفاً بمعرفتهما ، فيجوز أن يعملهما ثم ينقطع التكليف بهما وبغيرهما .
وقول من قال الانقطاع إن كان بنفسه لا يكون نسخاً وإن كان بغيره تسلسل ، فاسد بما مرّ .



فَهْرَسْتُ الْمَوْضُوعَاتِ

- الأمْر
- ٥ مسألة : الأمر حقيقة في القول المخصوص
- ٥ مسألة : حدّ الأمر اقتضاء فعل غير كفّ على جهة الاستعلاء
- ٩ مسألة : المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي
- ١١ مسألة : القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة
- ١٥ مسألة : ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب
- ١٨ مسألة : الندب ، إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم
- ٢٢ مسألة : صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار
- ٢٥ مسألة : الأمر إذا علق على علة ثابتة
- ٢٩ مسألة : القائلون بالتكرار قائلون بالفور
- ٣٢ مسألة : الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده
- ٣٨ مسألة : القاضي : لو لم يكن إياه لكان ضدّاً
- ٤١ مسألة : التضمن : أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً
- ٤٥ مسألة : الطاردون متمسكا القاضي المتقدمان
- ٤٨ مسألة : الطاردون في التضمن : لا يتم المطلوب بالنهي
- ٥٠ مسألة : الإجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجه
- ٥٣ مسألة : صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر
- ٥٦ مسألة : القضاء بأمر جديد
- ٥٧ مسألة : الأمر بالأمر الشيء ليس أمراً بالشيء
- ٦٠

- ٦٢ مسألة : إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
- ٦٤ مسألة : الأمران المتعاقبان بمتماثلين
- ٦٦ النهي
- ٦٦ مسألة : النهي : اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء
- ٦٧ مسألة : النهي عن الشيء لعينه
- ٧١ مسألة : اللغة : لم تزل العلماء
- ٧١ مسألة : النافي : لو دلّ لناقض تصريح الصحة
- ٧٢ مسألة : القائل يدل على الصحة
- ٧٤ مسألة : النهي عن الشيء لوصفه
- ٧٦ مسألة : النهي يقتضي الدوام ظاهراً
- ٧٧ العام والخاص
- ٧٧ مسألة : العام والخاص
- ٨٠ مسألة : العموم من عوارض الألفاظ حقيقة
- ٨٣ مسألة : للعموم صيغة
- ٨٨ مسألة : الخصوص متيقن
- ٩١ مسألة : الجمع المنكر ليس بعام
- ٩٣ مسألة : أبنية الجمع لاثنين
- ٩٧ مسألة : إذا خص العام كان مجازاً في الباقي
- ١٠٠ مسألة : إذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم
- ١٠٤ مسألة : العام بعد التخصيص

- ١٠٨ مسألة : جواب السائل غير المستقل
- ١١٥ مسألة : المشترك يصح إطلاقه على معنييه
- ١٢٣ مسألة : نفي المساواة
- ١٢٦ مسألة : المقتضي
- ١٢٩ مسألة : لا أكلت ، وإن أكلت : عام
- ١٣٢ مسألة : الفعل المثبت لا يكون عاماً في أقسامه
- ١٣٥ مسألة : نحو قول الصحابي : نهى عليه الصلاة والسلام عن
- ١٣٦ مسألة : إذا علق الحكم على علة عمّ بالقياس شرعاً لا بالصيغة
- ١٣٨ مسألة : الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق
- ١٤٠ مسألة : قالت الحنفية : مثل قوله ﷺ : لا يقتل مسلم بكافر
- ١٤٤ مسألة : ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ ﴾ ، ﴿ لَنْ أَسْرُكَتَ ﴾ ليس بعام للأمة
- ١٤٨ مسألة : ما خطابه لواحد لا يعم
- ١٥٢ مسألة : جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو : فعلوا
- ١٥٧ مسألة : من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر
- ١٥٨ مسألة : الخطاب بالناس والمؤمنين يشمل العبيد
- ١٦٠ مسألة : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ ، ﴿ يَا عِبَادِي ﴾ يشمل الرسول
- ١٦٤ مسألة : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ ليس خطاباً لمن بعده
- ١٦٧ مسألة : المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه
- ١٦٨ مسألة : مثل : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾
- ١٧٠ مسألة : العام بمعنى المدح والذم

التخصيص

- ١٧٢ مسألة : التخصيص : قصر العام على بعض مسمياته
- ١٧٢ مسألة : التخصيص جائز إلا عند شذوذ
- ١٧٥ مسألة : المخصص متصل ومنفصل
- ١٨٠ مسألة : وأما حدّه : فعلى التواطؤ ما دلّ على مخالفة بإلا
- ١٨٢ مسألة : وقد اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء
- ١٨٧ مسألة : شرط الاستثناء الاتصال لفظاً
- ١٩٤ مسألة : الاستثناء المستغرق باطل باتفاق
- ١٩٩ مسألة : الاستثناء بعد جمل بالواو
- ٢٠٣ مسألة : الشافعية : العطف يصير المتعدد كالمفرد
- ٢٠٧ مسألة : المخصص : آية القذف لم ترجع إلى الجلد اتفاقاً
- ٢٠٩ مسألة : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس
- ٢١٤ مسألة : التخصيص بالشرط
- ٢١٨ مسألة : التخصيص بالصفة
- ٢٢٣ مسألة : التخصيص بالغاية
- ٢٢٣ مسألة : التخصيص بالمنفصل
- ٢٢٧ مسألة : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب
- ٢٣١ مسألة : يجوز تخصيص السنة بالسنة
- ٢٣٢ مسألة : يجوز تخصيص القرآن بالسنة
- ٢٣٣ مسألة : يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد

- ٢٣٨ مسألة : الإجماع يخص القرآن والسنة
- ٢٣٩ مسألة : العام يخص بالمفهوم
- ٢٣٩ مسألة : فعله عليه السلام يخص العموم
- ٢٤١ مسألة : الجمهور : إذا علم ﷺ بفعل مخالف للعموم
- ٢٤٣ مسألة : الجمهور : مذهب الصحابي ليس بمخصص
- ٢٤٤ مسألة : الجمهور : العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص
- ٢٤٧ مسألة : الجمهور : إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص
- ٢٤٨ مسألة : رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص
- ٢٥٠ مسألة : جواز تخصيص العموم بالقياس
- ٢٥٧ المطلق والمقيد
- ٢٥٧ مسألة : المطلق : ما دلّ على شائع في جنسه
- ٢٥٩ مسألة : إذا ورد مطلق ومقيد
- ٢٦٤ المجمل
- ٢٦٤ مسألة : المجمل : المجموع
- ٢٦٧ مسألة : لا إجمال في نحو : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ »
- ٢٦٨ مسألة : لا إجمال في نحو : « وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ »
- ٢٧٠ مسألة : لا إجمال في نحو : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان »
- ٢٧١ مسألة : لا إجمال في نحو : « لا صلاة إلا بطهور »
- ٢٧٤ مسألة : لا إجمال في نحو : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ... »
- ٢٧٦ مسألة : المختار : أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى

- ٢٧٨ مسألة : لا إجمال فيما له محمل لغوي
- ٢٧٩ مسألة : لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي
- ٢٨٢ **البيان والمبين**
- ٢٨٢ مسألة : يطلق البيان على الفعل المبين
- ٢٨٣ مسألة : المختار : أن الفعل يكون بياناً
- ٢٨٥ مسألة : إذا ورد بعد الجمل قول وفعل
- ٢٨٧ مسألة : المختار : أن البيان أقوى
- ٢٨٨ مسألة : تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع
- ٢٩٣ مسألة : واستدل بقوله تعالى : ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ وكانت معينة
- ٢٩٧ مسألة : المانع بيان الظاهر
- ٣٠١ مسألة : المختار على المنع : جواز تأخير إسماع المخصص الموجود
- مسألة : المختار على المنع : جواز تأخيره عليه السلام تبليغ
- ٣٠٣ **الحكم**
- ٣٠٣ مسألة : المختار على التجويز : جواز بعض دون بعض
- ٣٠٥ مسألة : يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
- ٣٠٨ **الظاهر والمؤول**
- ٣٠٨ مسألة : الظاهر : الواضح
- ٣١٠ مسألة : يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح
- ٣١٢ مسألة : ومنها قولهم في ﴿إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾
- ٣١٤ مسألة : ومنها : حمل «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها»

- مسألة : ومنها : حملهم «لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل» ٣١٦
- المفهوم والمنطوق ٣١٨
- مسألة : ما دلّ عليه اللفظ في محل اللفظ ٣١٨
- مسألة : ثم المفهوم : مفهوم موافقة ومخالفة ٣٢٤
- مسألة : مفهوم المخالفة : أن يكون المسكوت مخالفاً ٣٢٨
- مسألة : فأما مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأحمد ٣٣١
- مسألة : المثبتون : قال أبو عبيد في «لي الواجد يحل عقوبته وعرضة» ٣٣٣
- مسألة : واستدل : لو لم يكن للحصر لزوم الاشتراك ٣٤٠
- مسألة : لنا في : لو ثبت لثبت بدليل ٣٤٨
- مسألة : فأما مفهوم الشرط ٣٥٢
- مسألة : مفهوم الغاية ٣٥٥
- مسألة : وأما مفهوم اللقب ٣٥٦
- مسألة : وأما الحصر بإنما ٣٥٨
- مسألة : وأما مفهوم الحصر ٣٦٠
- النسخ ٣٦٦
- مسألة : النسخ : الإزالة ٣٦٦
- مسألة : الإمام : اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط ٣٦٩
- مسألة : وقال الغزالي : الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت ٣٧٢
- مسألة : الإجماع على الجواز والوقوع ٣٧٥

- ٣٧٧ مسألة : قالوا : لو نسخت شريعة موسى
- ٣٨٢ مسألة : لو جاز لكان قيل وجوده أو معه
- ٣٨٣ مسألة : المختار : جواز النسخ قبل وقت الفعل
- ٣٨٧ مسألة : إن كان مأموراً به ذلك الوقت توارد النفي والإثبات
- ٣٨٨ مسألة : المختار : جواز نسخ «صوموا أبدأ»
- ٣٨٩ مسألة : الجمهور : جواز النسخ من غير بدل
- ٣٩١ مسألة : الجمهور : جواز النسخ بأثقل
- ٣٩٥ مسألة : يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس
- ٣٩٩ مسألة : يجوز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه
- ٤٠٣ مسألة : يجوز نسخ القرآن بالقرآن
- ٤٠٧ مسألة : ويتعين الناسخ بعلم تأخره
- ٤١٠ مسألة : الجمهور على نسخ السنة بالقرآن
- ٤١٣ مسألة : الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخير المتواتر
- ٤١٨ مسألة : الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ
- ٤١٩ مسألة : الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ لأنه إذا كان ...
- مسألة : المختار : أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً ولا
- ٤٢١ منسوخاً
- ٤٢٣ مسألة : المختار : جواز نسخ أصل الفحوى
- مسألة : المختار : أن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى مع حكم
- ٤٢٥ الفرع

- ٤٢٧ مسألة : المختار : أن الناسخ قبل تبليغه عليه السلام حكمه ...
- ٤٢٩ مسألة : العبادات المستقلة ليست نسخاً
- ٤٣٦ مسألة : إذا نقص جزء العبادة أو شرطها
- ٤٣٧ مسألة : المختار : جواز نسخ وجوب معرفته

سلسلة
الدراسات
الأصولية
(٥)



دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

تحفُ المسوول في شرح مختصر مُنتهى السؤل

تأليف
أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني
المتوفى سنة ٧٧٣هـ

الجزء الرابع

دراسة وتحقيق
الدكتور يوسف الأخضر القيم

دار البحوث للدراسات الإسلامية وأحياء التراث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨ - فاكس: ٢٤٥٢٢٩٩ ص ب: ٢٥١٧١

[تعريف
القياس]

قال : (القياس : التقدير والمساواة .

وفي الاصطلاح : مساواة فرع لأصل في علة حكمه .

ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد ؛ لأنه صحيح وإن تبين الغلط والرجوع ، بخلاف المخطئة .

وإن أريد الفاسد معه ، قيل : تشبيه) .

أقول : لما فرغ من الأدلة الثلاثة وما يتعلق بها من المشاركات الثلاثية والثنائية ، شرع في الدليل الرابع الذي هو القياس ، ويشمل على مقدمة وخمسة أبواب .

أما المقدمة : فهي تعريفه وبيان أركانه .

والقياس لغة^(١) : التقدير - يقال : قست الثوب بالذراع إذا قدرته - والمساواة ، ولهذا يقال : فلان يقاس بفلان ، أي يساويه [دون]^(٢) ذلك ، فيتوقف على أمرين يقدر أحدهما بالآخر ، وإنما قيل في الشرع : قاس عليه ؛ لأنه ضمن فيه معنى البناء والحمل ، لأن الانتقال من صلة إلى صلة للتضمن أي من الباء إلى على .

وفي الاصطلاح^(٣) : مساواة فرع لأصل في علة حكمه .

ولما كان القياس من أدلة الأحكام ، فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة ، والمقصود إثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به ، فكان هذا

(١) انظر في التعريف اللغوي معجم مقاييس اللغة (٤٠/٥) ، الصحاح للجوهري (٩٦٧/٣) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والأولى حذفها حتى يستقيم المعنى ، والله أعلم .

(٣) انظر تعريف القياس في الاصطلاح في إحكام الفصول (ص٤٥٧) ، العدة (١/١٧٤) ،

البرهان (٢/٧٤٥) ، أصول السرخسي (٢/١٤٣) .

[٤٤٥/١] فرعاً وذلك أصلاً ، لحاجته / إليه وابتناؤه عليه ، ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك - ولا كل مشترك - بل المشترك الذي يوجب الاستواء في الحكم بأن يستلزم الحكم ، ونسميه علة الحكم ، فلا بد أن نعلم علة الحكم في الأصل ، ونعلم ثبوت مثلها في الفرع لا عينها لاستحالته ، وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب ، ولم يعتبر المصنف تماثل الحكمين ، لأنه تابع للقياس لا نفسه .

والمراد بالفرع : صورة لم يظهر للمجتهد حكمها بخصوصية دليل من نص أو إجماع ، بل يكون حكمها مبنياً على حكم صورة أخرى .

والمراد بالأصل : صورة ظهر للمجتهد حكمها بخصوصية دليل من نص أو إجماع . فيندفع ما قيل إن الفرع تتوقف معرفته على معرفة القياس ؛ لأنه الذي ساوى أصلاً في علة حكمه ، والأصل هو الذي يساويه الفرع في علة حكمه فيلزم الدور ، إذ لا نسلم أن معرفة الأصل والفرع من - حيث ذاتيهما - متوقفة على معرفة القياس ، لجواز أن يعلم كل منهما من حيث ذاته ، ولا تعلم المساواة بينهما ، وتعريفه بهما إنما هو من حيث ذاتيهما ، لا من حيث إنهما فرع وأصل .

واعلم أن المراد من المساواة المذكورة ، المساواة في نفس الأمر ، قاس [شرح تعريف القياس] المجتهد أم لا ؛ لأن القياس اسم لهذا الدليل وليس مصدراً لفعل القائس ، فيختص بالقياس الصحيح عند من يرى ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً .

وأما من يرى أن كل مجتهد مصيب ، فالقياس الصحيح عنده ما حصلت

فيه المساواة في نظر المجتهد ، سواء حصلت في نفس الأمر أم لا ، حتى لو تبين غلظه ووجب رجوع عنه ، فإن ذلك لا يقدر في صحته عندهم قبل ظهور الدليل الصحيح وإن زالت صحته الآن ، بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلظه والرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور غلظه ، بل فيما كان فاسداً وتبين الآن أنه كان فاسداً .

فإذا المصوبة لا يشترطون المساواة إلا في نظر المجتهد ، فحقهم أن يقولوا : مساواة فرع لأصل في علة حكمه في نظر المجتهد ، فإن أردنا دخول القياس الفاسد مع الصحيح لم نشترط المساواة في الواقع وفي نظر المجتهد ، وقلنا بدلها : تشبيه فرع بأصل في علة حكمه ، ومع زيادة «في نظر المجتهد» - على مذهب المصوبة - فيشمل القسمين على المذهبين ، لأن التشبيه قد يكون بين المتساويين في علة الحكم وفي / الواقع أو عند المجتهد ، وقد يكون بين [٤٤٦/أ] غيرهما ، وعلى الأول يتناول الصحيح على المذهبين ، وعلى الثاني يتناول الفاسد على المذهبين ، فيتبين أن المراد في التشبيه المشابهة ، فلا يرد قول من قال : التشبيه فعل القائس فلا يتناول ما هو في الواقع قياس ولم ينظر فيه .

[الاعتراضات

الواردة على

تعريف

القياس]

قال : (وأورد : قياس الدلالة ، فإنه لا تذكر فيه علة .

وأجيب : بأنه إما غير مراد ، وإما أنه يتضمن المساواة فيها .

وأورد : قياس العكس ، مثل : «لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر

وجب بغير نذر» ، عكسه : «الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر ، لم تجب بغير نذر» .

وأجيب : بالأول ، أو بأن المقصود : مساواة الاعتكاف فيه بغير نذر

في اشتراط الصوم له بالنذر ، بمعنى : لا فارق ، أو بالبر ، وذكرت الصلاة لبيان الإلغاء ، أو قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر .

أقول : أورد على عكس الحدّ قياس الدلالة ، فإن شرطه أن لا تذكر فيه علة ، لأنه قسيم قياس العلة ، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الدالة على الشدة ، فإن الرائحة ليست بعلة - لا في الواقع ولا في نظر المجتهد - بل العلة الشدة المطربة الملزومة للرائحة المذكورة - مع أنه قياس - .
[وفيه نظر ؛ إذ الحدود القياس الذهني]^(١) .

الجواب : إما بأن الحدود قياس العلة ، فإن القياس إذا أطلق إنما يراد به قياس [العلة]^(٢) ، ولا يطلق لقياس الدلالة إلا مقيداً ، وإما بأنه يتضمن المساواة في العلة ، ومرادنا ما هو أعم من المساواة الضمنية أو المصرح بها ، وهذا أولى لأنه بعد تقسيم القياس إلى قياس العلة وقياس الدلالة ، فالحدود المشترك واللازم المذكور مساو للملزوم - أعني الشدة - فالمساواة فيها تستلزم المساواة في العلة ، فاندفع ما قيل : إن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات .

وأورد أيضاً على عكس الحدّ قياس العكس^(٣) وهو : ما أثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته ، كما لو قال المالكي أو الحنفي : «لما وجب الصيام

(١) زيادة في نسخة (أ) .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) قياس العكس ليس بقياس عند الأصوليين والفقهاء ، لذلك فهو لا يرد على التعريف ، وهو يعتبر قياساً عند المنطقيين ، وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر ، لوجود نقيض علته فيه . انظر نهاية السؤل (٥/٤) .

في الاعتكاف بالنذر ، وجب بغير نذر قياساً على الصلاة ، لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر ، لم تجب بغير النذر» ، فالحكم في الأصل عدم الوجوب بغير نذر ، والعلة عدم وجوبه بالنذر ، والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر ، فهذا لا يصدق عليه الحدّ ، إذ لا مساواة بين الفرع والأصل في العلة ولا في الحكم ، مع أنه قياس .

مثال آخر : قال [المغيرة]^(١) في كتاب الزكاة من المدونة ، فيمن عنده عشرة دنانير حال عليها الحول ، فأنفق بعضها واشترى ببعض سلعة : إن عليه الزكاة ، سواء أنفق قبل الشراء أو بعده ، فإنه يحسب ما أنفق ويزكى إن كان المجموع مما باعها به وما أنفق نصاباً ، كما لا يحسب ما أنفق قبل الحول [٤٤٧/١] قبل الشراء أو بعده ، كذلك لا / يترك أن يحسب ما أنفق بعد الحول قبل الشراء أو بعده .

الجواب أولاً : بأنه ليس من القياس المحدود .

وثانياً : بأنه مساواة من وجهين :

أحدهما : أن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر الصوم ، في أن الصوم شرط في الاعتكاف بنذر الصوم ، وتقديره : إما بإلغاء الفارق - وهو النذر - لأنه غير مؤثر كما في الصلاة ، إذ وجوده وعدمه سواء ، فتبقى العلة الاعتكاف المشترك ، وإما [بالسير]^(٢) وهو : أن العلة إما الاعتكاف ، أو

(١) في المدونة : قال مالك بن أنس . المدونة (٢٤٣/١) .

(٢) في نسخة (أ) : بالبر ، وفي نسخة (ب) : بالسير ، والصحيح ما أثبتته ، والسير هو : حصر الأوصاف التي في الأصل التي يغلب على ظن المستدل أنها علة . انظر البرهان (٨١٥/٢) ، الكليات (ص ٢٦٥) .

الاعتكاف بالنذر ، أو غيرهما ، وكونه بالنذر لا يصح علة ولا جزء علة ؛ لأنه غير مؤثر ، بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم ، فإذا الصلاة لم تذكر للقياس عليها ، بل لبيان إلغاء الفارق ، أو لإلغاء أحد أوصاف السير ، فلا تجب المساواة لها ، فلا يضر عدمها ، فيكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلاً والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعاً ، والحكم وجوب اشتراط الصوم فيهما ، والعلة الاعتكاف ، فيصدق حدّ القياس عليه ، وينعكس .

قلت : وفيه نظر ؛ لأن ما كان بمعنى لا فارق ، هو القياس في معنى المناقشة
الاعتراضات
الواردة على
تعريف القياس
الأصل ، والذي بالسير قياس العلة ، ولا بد أن يصرح فيه بالعلة ، وهذا لم يصرح بها فيه .

الوجه الثاني : أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في أنها تجب به في الاعتكاف ، ولا تأثير للنذر في وجوبها ، فكذا الصيام ، ويلزمه بدون النذر ، كما يجب مع النذر إجماعاً ، وإلا لكان للنذر فيه تأثير ، فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة ، والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ، فالصلاة أصل ، والصوم فرع ، والعلة كونهما عبادتين ، والحكم عدم صيرورته شرطاً بالنذر . وقد يجاب عنه : بأنه ملازمة ، والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير .

وحاصله : لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم باطل ، ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلاة ، بأنها لما لم تكن شرطاً لم تجب بالنذر ، ولا شك أن على تقدير عدم وجوبه بالنذر ، فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم ، وإن لم تكن حاصلة في نفس الأمر .

[تعريفات
أخرى للقياس]

قال : (وقولهم : بذل المجتهد في استخراج الحق ، وقولهم : الدليل
الموصل إلى الحق ، وقولهم : للعلم عن نظر ، مردود بالنص ، والإجماع ،
وبأن البذل حال القياس ، والعلم ثمرة القياس .
أبو هاشم : حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه ، ويحتاج
بجامع .

وقول القاضي : حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه
عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما ، حسن ، إلا
أن «حمل» ثمرته ، وإثبات الحكم فيهما معاً ليس به ، فجامع كاف .
وقولهم : ثبوت حكم الفرع فرع القياس ، فتعريفه به دور .
وأجيب : بأن المحدود القياس الذهني ، وثبوت الفرع الذهني
والخارجي ليس فرعاً له) .

[٤٤٨/١]

/ أقول : هذه تعريفات ذكرها الأصوليون للقياس مزيفة^(١) .

منها : قولهم : «بذل الجهد في استخراج الحق» ، وهو غير مطرد لبذل
الجهد في استخراج الحق من النص والإجماع ؛ لأنه قد يحتاج إلى اجتهاد في
صيغ العموم ، والمفهوم ، والإيماء ، والإشارة ، وردّ المطلق إلى المقيّد ،
وتخصيص العام ، وتصحيح السند وغير ذلك ، وبأن البذل حال القائس وهو
غير القياس ؛ فإنه الدليل المنصوب من جهة الشارع نظر فيه القائس أم لا .

(١) زيف : من وصف الدراهم ، يقال : زافت عليه دراهمه ، أي صارت مردودة لغش فيها ،
والمعنى المراد هنا - والله أعلم - : أن هذه التعريفات مردودة . انظر لسان العرب (٣/١٩٠٠) ،
وانظر هذه التعريفات في التلخيص (٣/١٢٧) ، الإحكام (٣/٢٦٢) .

ومنها : قولهم : [«العلم عن نظر»]^(١) ، وهو أيضاً غير مطرد ، بالعلم
الحاصل عن نظر في نص أو إجماع .

وأيضاً : العلم ثمرة القياس ، فتعريفه به دور ، ولا يطرد أيضاً .
ومنها : ما ذكره أبو هاشم^(٢) ، وهو : «حمل الشيء على غيره ، بإجراء
حكمه عليه» ، وهو منقوض بحمل بلا جامع ، لصدق الحدّ دون الحدود ، إذ
لا تتحقق حقيقته لا صحيحاً ولا فاسداً ، فيحتاج إلى قيد ، وهو أن يقال :
«بجامع» ، محافظة على طرده ، مع أن الحمل فعل القائس .

ومنها : ما عرفه به القاضي أبو بكر ، قال : «حمل معلوم على معلوم في
إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما ، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو
صفة أو نفيهما»^(٣) .

فقوله : «معلوم على معلوم» ، يتناول جميع ما يجري فيه القياس من
وجود ومعدوم وممكن ومستحيل ، ولهذا لم يقل : حمل شيء .

وقوله : «في إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما» ، ليتناول القياس في
الحكم الثبوتي ، وفي الحكم العدمي .

وقوله : «بأمر جامع بينهما ... إلى آخر» ، يتناول الحكم الشرعي نحو :
العدوانية ، والوصف الفعلي نحو : العمدية ، ونفيهما كما يقال في الخطأ :
ليس بعمد ولا عدوان ، فلا قصاص كقتل الصبي .

(١) في نسخة (ب) : وقولهم الدليل المرصل إلى الحق .

(٢) المعتمد (١٩٥/٢) .

(٣) البرهان (٦٤٥/٢) ، التلخيص (١٢٢/٢) .

قال : (وهو حسن) ، يعني عند الأصوليين ، وزيفه المصنف من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الحمل ثمرة القياس ، [إذ المراد من الحمل إثبات الحكم ، وإثبات الحكم ثمرة القياس ، وهو فعل القائس فيدور ، ولا يطرد أيضاً .

الثاني : أنه يشعر بأن إثبات الحكم [^(١)] فيهما جميعاً بالقياس ، وليس كذلك فإن الحكم في الأصل بالنص أو الإجماع .

وأيضاً : القياس فرع على ثبوت حكم الأصل ، فلو كان ثبوت حكم الأصل بالقياس لزم الدور .

وثالثها : أن قوله ^(٢) : «بجامع» ، كاف في التمييز ، ولا حاجة إلى تفصيل الجامع في الحدّ .

قال : (وقولهم : ثبوت حكم الفرع) ، اختلف الشراح في وجه إيراده فأكثرهم على أنه مما أورد على حدّ القاضي ، وهو ظاهر الإحكام ^(٣) ، مع إن الإيراد للآمدي ، ثم أجاب عنه المصنف .

ومنهم من قال : إنه اعتراض على بعض الأصوليين الذين عرفوا القياس بثبوت حكم الفرع .

ومنهم من قال - وهو الأظهر ^(٤) - : إن المصنف صرح بأنهم عدلوا عن ذكر حكم الفرع إلى حكم شيء أو معلوم ؛ لأنه دور .

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) .

(٢) أي القاضي أبي بكر .

(٣) الإحكام (٣/١٨٨) .

(٤) انظر شرح العضد .

وفيه دعوى بطلان حدّ المصنف .

وقلنا : أظهر ؛ لأنهم لم يعرفوه به ، قصاراه أنه عرفه به واحد ، وكذا إنما اعترض على القاضي بالدور الآمدي فقط^(١) .

والمصنف قال : وقولهم : «وإن كان سياق قوله أولى» ، وقولهم : «بذل [٤٤٩/١] الجهد» ، وقولهم : «الدليل الموصل» / وقولهم : «العلم [عن نظر]»^(٢) ، يرشد إلى الثاني ، والمصنف أشار إلى تقريره .

وجوابه ، إما تقريره بأن ثبوت حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه ، فيتوقف عليه ، فتعريفه به دور .

والجواب : أن ثبوت حكم الفرع الخارجي فرع القياس الخارجي ، والمعرف إنما هو القياس الذهني ، أي الماهية العقلية للقياس ، وتقييده بالذهني باعتبار حصوله ووجوده في الذهن ، لا باعتبار أن الحدود القياس من حيث إنه في الذهن ، إذ ذاك نوع من القياس .

وحكم الفرع الذهني أي تعقل حقيقته ، وكذا الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ، ليس شيء منها فرع القياس الذهني ، أي لا يتوقف على ماهيته القياس ، والذي توقف عليه القياس المعروف هو تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي ، فلا دور .

قال : (وأركانه : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع .

[بيان أركان القياس]

(١) الإحكام (٣/١٨٨) .

(٢) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

الأصل : الأكثر : محل الحكم المشبه به ، وقيل : دليله ، وقيل : حكمه .

والفرع : المحل المشبه ، وقيل : حكمه .

والأصل : ما يبنى عليه غيره ، فلا بُعد في الجميع ، ولذلك كان الجامع فرعاً للأصل ، أصلاً للفرع) .

أقول : أركان الشيء أجزاءه التي لا يحصل إلا بحصولها ، داخله في حقيقته محققة لهويته ، ولما فرغ من تحقيق ماهية القياس ، شرع في بيان أركانه وهي أربعة محققة على تفسير الفقهاء والمتكلمين^(١) .

وأما على رأي الإمام فخر الدين فهي ثلاثة^(٢) .

وأما حكم الفرع فهو ثمرة القياس ومتأخر عنه ، فلا يكون ركناً له .

أما الأصل : فهو المحل المشبه به عند الأكثر ، وبه قال الفقهاء ، والغزالي^(٣) .

وقال المتكلمون : الأصل : الدليل المثبت للحكم في ذلك المحل المشبه به^(٤) .

وقال الإمام فخر الدين : «إن الأصل حكم المحل المشبه به»^(٥) .

(١) العدة (١٧٥/١) ، كشف الأسرار (٣٤٤/٣) .

(٢) المحصول (٢٨/٥) وما بعدها .

(٣) انظر الحدود للباغي (ص ٧٠) ، كشف الأسرار للبخاري (٣٠١/٣) ، العدة لأبي يعلى

(١٧٥/١) ، الإحكام للآمدي (١٩٣/٣) ، أما قول الغزالي رحمه الله فلم أقف عليه ، والله أعلم .

(٤) انظر المعتمد (١٩٧/٢) ، الكافية للجويني (ص ٦٠) ، المنهاج في ترتيب الحجاج (ص ١٣) .

(٥) المحصول (٢٤/٥) .

فإذا قلنا : «النيذ مسكر فيحرم قياساً على الخمر ، بدليل حرمة الخمر» .
فالأصل الخمر ، أو حرمة الخمر .

وأما الفرع : فقيل على الأول : إنه المحل المشبه ، وعلى الثالث : إنه حكمه ، ولم يقل أحد إنه دليله ، وكيف يقال ودليله القياس ؟ .

واعلم أن التفسير للفرع هنا إنما هو الفرع الواقع في كلام الأصوليين ، لا الفرع الذي هو ركن القياس ، إذ لا يكون حكم الفرع ركناً له .

ولما كان الأصل ما يبنى عليه الشيء ، فلا بُد في الكل ؛ لأن الحكم في الفرع يبنى على الحكم في الأصل ، وعلى مأخذه ، وعلى محله ، فالكل مما يبنى عليه حكم الفرع - بوسط أو بغير وسط - فلا بُد في التسمية ، والأول أولى لافتقار الحكم ودليله إلى المحل من غير عكس ، والثاني في الفرع أولى لأنه يبنى على الغير ويفتقر إليه دون المحل ، والمحل إنما سمي فرعاً مجازاً .
والاصطلاح المتعارف بين الفقهاء : أن الأصل والفرع هما المحلان ، وعلى هذا يفرع المصنف الأحكام .

[٤٥٠/١] ولأجل أن الأصل ما يبنى عليه غيره ، قال بعض العلماء : الجامع أصلاً / للحكم في الفرع^(١) والحكم فرع له ، إذ يعلم ثبوته بثبوتة وهو فرع للأصل فإن حكم الأصل أصل للجامع ، والجامع فرع له ، إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوتة .

قال : (ومن شرط حكم الأصل أن يكون شرعياً ، وألا يكون
[شروط حكم
الأصل]
منسوخاً ، لزوال الاعتبار للجامع) .

(١) العنصر (٢/٢٠٩) .

أقول : لما فرغ من المقدمة ، شرع في الأبواب .

الباب الأول في شروط القياس : وهي لا تخرج عن شروط أركانه .

وأما شروط حكم الأصل فذكر منها ستة^(١) :

الأول : أن يكون حكم الأصل شرعياً ؛ لأن المطلوب إثبات حكم شرعي في محل آخر للمساواة في علته ، ولا يتصور إلا بذلك ، وهو مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال . وتظهر فائدته فيما إذا قاس النفي ، فإذا لم يكن المقتضي ثابتاً في الأصل كان نفياً أصلياً ، والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ ، وهو حكم شرعي ، ولا الأصلي لثبوته بدون القياس .

الثاني : ألا يكون منسوخاً ليتمكن بناء الفرع عليه لأن الحكم إنما يتعدى من الأصل إلى الفرع بناء على اعتبار الشارع للوصف الجامع في الأصل حيث أثبت الحكم به ، ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف ، علم أنه لم يبق معتبراً في نظره فلا يتعدى الحكم ، إذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلاً للثبوت ، كما لو قال : «لا تدخر لحوم الهدايا فوق ثلاث ، قياساً على لحوم الأضاحي» .

الثالث : أن لا يكون مثبتاً بالقياس ، خلافاً للحنابلة ، والبصري^(٢) .

لنا : أن العلة الجامعة بين حكم الأصل وأصله ، إن اتحدت مع الجامعة بين حكم الأصل وفرعه ، كقول الشافعية في السفرجل : «مطعموم فيكون

(١) انظر لمزيد من هذه الشروط في شفاء الغليل للغزالي (ص ٦٣٥) ، أصول السرخسي

(١٥٠/٢) ، الإحكام (٢٧٨/٣) ، الإبهاج (١٠١/٣) .

(٢) انظر التمهيد لأبي الخطاب (٤٤٣/٣) ، المسودة (ص ٣٩٥) ، الجدل لابن عقيل (ص ١٦) .

ربوياً ، قياساً على التفاح» ، ثم يقيس التفاح - في تحريم الربا - على البر بواسطة الطعام ، فذكر الوسط - وهو التفاح - [زائد]^(١) ، لإمكان قياس أحد الطرفين على الآخر ، وإن لم تتحد العلة في القياسين فسد القياس ؛ لأن العلة الأولى التي في القياس [الأول]^(٢) وهي الجامعة بين الوسط وفرعه ، لم يثبت اعتبارها ؛ لأنها ليست بموجودة فيما هو أصل للوسط ، والثانية في أصل الأصل غير موجودة في الفرع الأخير ، فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية ، كما لو قال : «الجدام عيب يثبت به الفسخ في البيع ، فيثبت به الفسخ في النكاح ، قياساً على القرن والرتق» ، فيمنع الخصم كون القرن والرتق يثبت بهما فسخ النكاح ، فيقول : «لأنهما مفوتان للاستمتاع كالجب»^(٣) ، فقوات الاستمتاع هو الذي ثبت لأجله الحكم في القرن والرتق وأنه غير موجود في الجدام ، والثابت في الجدام - وهو كونه يوجب للمشتري خيار الفسخ - لم يثبت اعتباره / في حكم الوسط ، هذا إن كان الأصل فرعاً يوافقه المستدل ويخالفه المعترض .

أما لو كان المقيس عليه فرعاً يخالفه المستدل ويوافقه المعترض ، كما لو قال الحنفي - في صوم رمضان بنية النفل - : « أن صائم أتى بما أمر به فيصح ، قياساً على فريضة الحج»^(٤) ، أي إذا أتى به بنية النفل وهو لم يحج حجة

(١) في النسخ : ضائع ، وسياق الكلام يقتضي ما أثبتته ، والله أعلم .

(٢) في نسخة (ب) : الأصلي .

(٣) المحبوب : هو مقطوع الذكر والخصية . انظر المصباح المنير (ص ٥٠٠) ، الكليات (ص ٦٢٩ ، ٨٧٢) .

(٤) انظر رأي الحنفية في صحة صيام الفرض بنية النفل في حاشية ابن عابدين (٣٨٧/٢) ، مجمع

الإسلام ، فإن الحنفي لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل^(١) بل خصمه هو القائل به ، فهذا فاسد لأنه معترف ضمناً [ببطلانه]^(٢) في الأصل والاعتراف ببطلان إحدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ، ولا يسمع من المدعي ما هو معترف ببطلانه ، ولا يمكن من دعواه إن لم يعترف بحكم الأصل .

فإن أوردته الحنفي إلزاماً للشافعي بناء على أصله .

قيل : إنما يتوجه لو بين في الفرع وجود ما هو علة في الأصل المقيس عليه عند المعارض ، [وأما إذا بين ما ليس علة عند المعارض]^(٣) فلا يتوجه الإلزام والظاهر أن هذا فرع عما إذا أتى بالحج بمطلق النية .

على أن الآمدي في «متهى السؤل» جعل هذا شرطاً آخر ، فقال : «الشرط الخامس : أن يكون أصل المقيس مما يقول المستدل»^(٤) .

قال : (ومنها : ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، كشهادة [شروط صحة حكم الأصل] خزيمة ، وأعداد الركعات ، ومقادير الحدود والكفارات .

الأنهر (٢٣٢/١) .

(١) انظر مذهبه في عدم صحة فرض الحج إذا نواه نفلأ في مجمع الأنهر (٢٦٢/١) ، تبين الحقائق (٦/٢) ، وإليه ذهب المالكية رحمهم الله . انظر الخطاب على خليل (٤٨٧/٢) ، وشرح الزرقاني (٢٣٣/١) ، وانظر مذهب الشافعية والحنابلة في وقوع الحج فرضاً ولو نواه نفلأ في نهاية المحتاج (٢٣٩/٢) ، وحلية الأولياء (٢٤٩/٣) ، شرح منتهى الإرادات (١٨/٢) ، المغني (٢٥٢/٣) .

(٢) في نسخة (أ) : بقضائه ، وفي نسخة (ب) : بخطابه ، والصحيح ما أثبتته ؛ لأن سياق الكلام على ذلك .

(٣) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

(٤) منتهى السؤل للآمدي (٣/٢) .

ومنه ما لا نظير له ، كان له معنى ظاهر كترخص المسافر ، أو غير
ظاهر كالقسامة) .

أقول : الرابع : أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس -
أي طريقة - لتعذر التعدية ، بل يجب أن يكون موافقاً للأصول والقواعد
الشرعية معقولاً حكمته .

فقد يكون مما لا يعقل معناه كشهادة خزيمة وحده ، فإنه على خلاف
قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع ، ولم تعقل حكمته ، فلا يلحق به
صحابي آخر وإن كان على رتبته في المعنى المناسب في الدين والصدق .
فإنه علم أن القاعدة لم يخرج منها إلا هذا الفرد ، وعلم قصد التخصيص
فلا يلحق به غيره .

وكأعداد الركعات ، ومقادير الحدود والكفارات ، فإنها وإن لم تكن
على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ، لكن لا تعقل حكمتها .
ومن المعدول به عن سنن القياس : ما لا يوجد له ما يساويه في العلة ،
سواء كان له معنى ظاهر كترخص المسافر ، إذ علتة السفر وهو معنى مناسب
للرخصة لما فيه من المشقة والوجد ، والوصف غير موجود في محل آخر ، أو لم
يكن له معنى ظاهر كخمسين يميناً في القسامة^(١) غُلِّظَ لحقن الدماء ، وكونها
خمسين غير ظاهر المعنى .

(١) القسامة هي : تحليف مدعي القتل مع لوث خمسين يميناً ، والأصل في الشرع أن اليمين تكون
على المدعى عليه ، فإذا وجد قتيل بمكان ولم يعرف قاتله ، فيدعي وليه أن قاتله فلان ، فإذا وجدت
قرينة ، حلف الولي خمسين يميناً على ذلك ، فيثبت له الدية لا القصاص . انظر تهذيب الأسماء
واللغات (٩٢/٢) .

قال : (ومنها : ألا يكون ذا قياس مركب / ، وهو أن يستغني بموافقة [٤٥٢/١]
[من شروط
حكم الأصل
ألا يكون له
قياس مركب]

الخصم في الأصل مع منعه علة الأصل ، أو منعه وجودها في الأصل .
فالأول : مركب الأصل ، مثل : «عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب» .
فيقول الحنفي : العلة جهالة المستحق من السيد أو الورثة ، فإن
صحت بطل الإلحاق ، وإن بطلت منع حكم الأصل ، فما ينفك عن عدم
العلة في الفرع .

أو منع الأصل الثاني مركب الوصف ، مثل تعليق الطلاق ، فلا يصح
قبل النكاح ، كما لو قال : «زينب التي أتزوجها طالق» ، فيقول الحنفي :
العلة مفقودة في الأصل ، فإن صحت بطل الإلحاق ، وإلا منع حكم
الأصل ، فما ينفك عن عدم العلة في الأصل ، أو منع الأصل .
فلو سلم أنها العلة وأنها موجودة ، أو أثبت أنها موجودة ، انتهض
الدليل عليه لاعترافه ، كما لو كان مجتهداً .

وكذلك لو أثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح .

لنا : لو لم يقبل ، لم تقبل مقدمة تقبل المنع .

ومنها : ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع) .

أقول : الخامس : أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب ، وهو أن
يستغني المستدل عن إثبات حكم الأصل بالدليل لموافقة الخصم له فيه ، مع
كون الخصم مانعاً تعليقه بعلة المستدل ، وذلك إما بمنعه لعلته ، وإما بمنعه
لوجودها فيه ، والأول يسمى مركب الأصل ، والثاني مركب الوصف .

قالوا : وسمي مركباً لاختلافهما في تركيب الحكم ، فالمستدل يُركَّب العلة على الحكم ، أي يستنبطها منه ، والمعترض يقول : الحكم فرع العلة ولا طريق إلى إثباته بسواها ، ولذلك يمنع الحكم عند إبطالها .

والأظهر : أنه سمي مركباً لإثباتهما الحكم كلُّ بقياس ، إذ ليس بمنصوص عليه ولا بجمع عليه فقد اجتمع قياساهما ، وإلا لقال : ألا يكون مركباً أو ذا تركيب ، ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم ، وهو الأصل بالاصطلاح ، والثالث دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الأصل ، والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل وإن اختلفا في وجوده ، فسمي مركب الوصف بأدنى مناسبة ، تمييزاً له عن صاحبه .

مثال الأول : كما لو قال المستدل في الحر يقتل عبداً : فلا يقتل به الحر كالمكاتب ، فيقول الحنفي : العلة في عدم قتله بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد بتقدير العجز عن أداء الكتابة ، أو ورثة المقتول بتقدير أدائه ، والجهالة غير ثابتة في العبد ، فإن صحت هذه العلة بطل إلحاق العبد به لعدم مشاركته في العلة ، وإن بطلت منعت حكم الأصل ، وقلت : يقتل الحرّ بالمكاتب لعدم المانع ، إذ ليس الحكم المذكور بجمع عليه ولا منصوص عليه [٤٥٣/١] فالخصم لا ينفك عن عدم العلة في الفرع ، كما لو كانت هي الجهالة / ، أو منع الحكم في الأصل ، كما لو كانت كونه عبداً ، وعلى التقديرين لا يتم القياس .

مثال مركب الوصف : ما لو قال في تعليق الطلاق قبل النكاح : تعليق للطلاق فلا يصح قبل النكاح ، كما لو قال : «زینب التي أتزوجها طالق» ،

فيقول الحنفي : العلة عندي - وهي كونه تعليقاً - مفقودة في الأصل ، فإن قوله : «زینب التي أتزوجها طالق» تنجيز لا تعليق ، فإن صح هذا بطل إحقاق التعليق به لعدم الجامع ، وإلا منع حكم الأصل ، وهو عدم الوقوع في قوله : «زینب التي أتزوجها طالق» ، لأنني إنما منعت الوقوع لأنه تنجيز ، ولو كان تعليقاً لقلت به ، فالخصم لا ينفك عن منع الأصل إذا لم يكن التعليق ثابتاً فيه ، أو منع حكم الأصل إذا كان ثابتاً ، وعلى التقديرين لا يتم القياس .

قيل : يجب أن يقيد منع الأصل فيهما بما إذا كان مجتهداً ، أما المقلد فلا إذ ليس له تخطئة إمامه لاحتمال ألا يكون ما عينه المعارض هو مأخذ إمامه ، وبتقدير أن يكون هو ، لا يلزم من عجزه عن تقديره عجز إمامه ، بل يجب على المعارض تصويب إمامه في الأصل وإن لزمه تخطئته في الفرع ؛ لأن تخطئته في الفرع أولى من تخطئته في الأصل ، لأن تخطئته في الأصل تستلزم التخطئة في الفرع من غير عكس .

وصرح الآمدي في المنتهى به ، قال : إنما يمنع حكم الأصل إذا كان مجتهداً ، ثم الخصم لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل يدعي أن ذلك هو العلة عنده بعد الموافقة على الحكم ، ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على أن علتك هي العلة عندي ، بل لو قال علة غير ذلك ولم يعنيه سُمع ، فإذاً طريق ثبوت ذلك هو تسليمه .

فإن سلم المعارض المناظر في مركب الأصل ما جعل المستدل علة ، وسلم [المجتهد إذا سلم بالعلة أن العلة موجودة في الأصل في مركب الوصف ، انتهض الدليل عليه لاعترافه ثبت الدليل بصحة الموجب وثبوته ، وإلا فالمستدل إن ثبت وجودها في الأصل بدليل من عليه]

عقل أو حس أو شرع ، فينتهض عليه ويلزمه القول بموجبه ، كما لو كان مجتهداً في طلب الحكم لنفسه وغيره مناظر وظن ذلك ، فإنه لا يكابر نفسه ، فكذلك المناظر إذا عرض له ما يحصل به الظن لموافقة صاحبه عليه ، فيبعد ترك ما ظن لتضافرها .

وقيد بالمجتهد ؛ لأن المقلد قد يعتقد أن إمامه يدفع ما تمسك به . أما لو لم يكن حكم الأصل مجمعاً عليه في الواقع ، ولا بين المتناظرين ، فإن أثبت المستدل حكم الأصل بنص ، ثم أثبت العلة بطريق من طرقها ، قبل منه على الأصح ، وقيل : لا يقبل لما فيه من الانتقال .

لنا : لو لم يقبل ، لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع ؛ لأن من منع ذلك إنما منعه خشية الانتشار والانتقال ، فلا يحصل المقصود من المناظرة ، وهذا لا [٤٥٤/١] يختص بحكم الأصل / بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع ، وربما فرق بأن هذا حكم شرعي مثل الأول ، فيستدعي ما يستدعي الأول ، بخلاف المقدمات الأخر .

[الشرط السادس] السادس : أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع ، وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس .

وقد يدفع بأن دلالة الدليل قد تكون على حكم الأصل أقوى . قال : (ومن شروط علة الأصل : أن تكون بمعنى الباعث ، أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ، لأنها لو كانت مجرد أمانة - وهي مستنبطة من حكم الأصل - كان دوراً . [شروط العلة] ومنها : أن تكون وصفاً ضابطاً لحكمة ، لا لحكمة مجردة ، لخفائها أو

لعدم انضباطها ، ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح .

أقول : أما شروط علة الأصل : فقد اتفقوا على جواز التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة^(١) ، [سواء]^(٢) كان الوصف معقولاً كالرضى ، أو محسوساً كالقتل ، أو عرفياً كالحسن والقبح ، وسواء كان موجوداً في محل الحكم كما مرّ من الأمثلة ، أو ملازماً له غير موجود فيه ، كتحریم نكاح الأمة لعله رق الولد .

واختلفوا في شروط ، وذكر المصنف أربعة وعشرين :

الأول : أن تكون بمعنى الباعث ، واشترطه المعتزلة ، وأكثر الفقهاء ، واختاره الآمدي ، والمصنف^(٣) .

وجمهور الأشاعرة لا يشترطونه ، ويرونه يجر إلى التحسين العقلي ، وأنه لو كانت علة أحكامه البواعث ، لزم أن يكون مستكماً بالغير^(٤) .
وفسر الأشاعرة علة الحكم بمعرفة دون الموجب له والداعي [للشارع]^(٥) إليه ؛ لأن الحكم لما كان خطاب الله الذي هو كلامه القديم ، امتنع تعليله بشيء من العلل .

(١) المستصفي (٣٦/٢) ، المحصول (٣٨٩/٥) ، الإحكام (٢٨٨/٣) .

(٢) في نسخة (أ) : متى .

(٣) انظر المغني للقاضي عبد الجبار (٣٣٠/١٧) ، المعتمد (٣٣٦/١) ، التمهيد لأبي الخطاب (٥٨،٥٢/٤) ، شفاء الغليل للغزالي (ص ٥١٨) ، البرهان (١٠٠٠/٢) ، الإحكام للآمدي (٢١٢/٣) .

(٤) انظر التلخيص (١٩٨/٢) ، شرح اللمع (٨٣٣/٢) ، التمهيد (٥٨/٤) ، كشف الأسرار للبخاري (٣٦٦/٣) ، شرح الإسنوي للمنهاج (٥٣/٤) .

(٥) هكذا في جميع النسخ ، والأولى حذفها حتى يستقيم الكلام .

وفيه نظر ؛ لأن المعلل تعلقه ، والخلاف في المستنبطة ، أما المنصوصة فاتفقوا على جواز التعليل بها وإن كانت مجرد أمانة .

وصرح المصنف به بعد هذا ، فقال : «والمختار جواز تعليل حكيم بعلّة بمعنى الباعث ، وأما الأمانة فاتفق» . ومعنى الباعث : أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من الحكم ، من تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ؛ لأنها لو كانت [مجرد]^(١) أمانة لم يكن لها فائدة ولا تعرف الحكم ، وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوصة أو مجمعة عليها ، وإلا عرف الحكم بنص أو الإجماع لا بها ، فإذا قال : «حرمت الخمر معللة بالإسكار» ، كان تصريحاً بجرمة الخمر ، فلا يكون [قد عرف]^(٢) بالعلّة .

بقي أن يعرف بها وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور ، لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم ، فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور .

ودفع الأشاعرة الدور : [بأنها مستنبطة من حكم الأصل ، معرفة لحكم الفرع . وردّ : بأنها لا تكون معرفة لحكم الفرع دون حكم الأصل]^(٣) ، وإلا لم يتحقق القياس الذي هو مساواة فرع لأصل في علة حكمه .

وقيل : معرفة للحكم .

[تعريف

آخر للعلّة]

ردّه أيضاً : أن حكم الأصل إنما يعرف على الوصف ، لإفضاء الوصف

[٤٥٥/١] إلى الحكمة المقصودة ، فما لم يشتمل / الوصف على الحكمة ، لم يكن الحكم

(١) ساقطة من (ب) .

(٢) في نسخة (ب) : معرفاً .

(٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

معرفاً لعليته إلا بالمقارنة الصرفة ، فحصوله في الفرع بوصف المعرفية يتوقف على المقارنة المتوقفة على المعرفية ويلزم الدور .

والحق : أن حصوله في الفرع بوصف المعرفية يتوقف على المقارنة في الأصل ، والمقارنة [المتوقفة على المعرفية المقارنة]^(١) في الفرع .

قيل في ردّه أيضاً : الوصف إن لم يعرف حكم الأصل [لم يعرف حكم الفرع ، وإلا لم يكن للأصل مدخل في الفرع ؛ لأن ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الأصل]^(٢) ، وكذا معرفته لحكم الفرع ، ضرورة كونه غير معرف لحكم الأصل ، فثبت أنه يكون معرفاً لحكم الأصل ، فيكون حكم الأصل مفرعاً عليه ، والوصف مستنبط من حكم الأصل فيكون فرعاً لحكم الأصل ، فيلزم الدور .

والحق : أن معرفته لحكم الفرع يتوقف على حكم الأصل ، لتوقف المعرفية المذكورة على مقارنة الوصف لحكم الأصل ، المتوقفة على ثبوت حكم الأصل ، فيكون لحكم الأصل مدخل .

الشرط الثاني : أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه ، حتى يكون [من شروط

صحة العلة]

ضابطاً للحكمة - لا مجرد حكمة - وذلك لخفائها ، كالرضى فيضبط بصيغ العقود ، لكونها ظاهرة منضبطة ، أو لعدم انضباطها ، كالمشقة فإنها تختلف كثيراً بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ، وليس لكل مرتبة ضابط ، ولا يمكن تعيين مرتبة منها ، إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها ،

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (أ) .

(٢) ما بين المعرفتين غير موجود في (أ) .

فنيطت بالسفر ، فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الأحكام بها على الأصح^(١) ؛ لأننا نعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع واعتباره المظنة لمانع خفائها واضطرابها ، فإذا زال المانع من اعتبارها ، جاز اعتبارها قطعاً .

وقيل : لا يجوز وإلا لوقع ، ولم تعتبر المظآن بدونها ، وقد اعتبر كما في الملك المترف في السفر ، وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر^(٢) .

الجواب : أن ذلك لانتفاء حكمة كذلك مما يقصده الشارع في أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها .

قال : (ومنها : ألا تكون عدماً في الحكم الثبوتي .
لنا : لو كان عدماً لكان مناسباً ، أو مظنة مناسب .

[أن لا تكون
العلة وصفاً
عدمياً]

وتقرير الثانية : أن العدم المطلق باطل ، والمخصص بأمر إن كان وجوده منشأً لمصلحة فباطل ، وإن كان منشأً مفسدة فمانع ، وعدم المانع ليس علة ، وإن وجوده ينافي المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه ؛ لأنه إن كان ظاهراً تعين بنفسه ، وإن كان خفياً فنقيضه خفي ، ولا يصلح الخفي مظنة للخفي ، وإن لم يكن فوجوده كعدمه .

وأيضاً : لم يسمع أحد يقول : العلة كذا أو عدم كذا .
واستدل : بأن لا علة عدم ، فنقيضه وجود .

(١) وهو مذهب الغزالي ، وتبعه الرازي والبيضاوي ، واشترط الآمدي أن تكون منضبطة . انظر شفاء الغليل للغزالي (ص ٦١٤) ، الإبهاج (٣/١٣٩) ، الإحكام (٣/٢٩٠) ، المحصول (٥/٤٠٠) .
(٢) انظر في ذلك الإبهاج (٣/٩١) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٠٦) ، تيسير التحرير (٤/٢) .

وفيه مصادرة ، وقد تقدم مثله ، فالواضح تعليل الضرب بانتفاء / [٤٥٦/]

الامتثال .

قلنا : بالكف) .

أقول : الشرط الثالث : أن لا تكون علة الحكم الثبوتي عدماً ، ولا نزاع في تعليل الثبوتي بالثبوتي ، كالإسكار للتحريم ، والعدمي بالعدمي ، كعدم نفاذ التصرف لعدم العقل ، والعدمي بالوجودي ، كعدم نفاذ التصرف للمسرف^(١) .

وأما عكسه : فاختلّفوا فيه ، والمختار منعه^(٢) .

لنا : لو كان العدمي علة للثبوتي لكان مناسباً أو مظنة مناسب ، واللازم باطل ، أما الملازمة ؛ فلما تقدم من أنها لا بد أن تكون بمعنى الباعث وحينئذ إما أن يكون نفس الباعث هو المناسب ، أو أمر يشتمل عليه وهو المظنة .
أما بطلان اللازم ؛ فلأن العدم المعلن به إما عدم مطلق وواضح ، إذ لا يعلل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبته إلى الكل ، وإما عدم مخصص بما يضاف إليه ، فذلك الأمر الذي أضيف إليه العدم إما أن يكون منشأ مصلحة أم منشأ مفسدة أو لا .

(١) الوصف العدمي هو الوصف المنفي ، كقولنا : لا يجوز رهنه لأنه لا يجوز بيعه ، ومنه الوصف الإضافي الذي لا يجوز إلا في الدهن ، مثل قولنا : البتة مقدمة الأبوة . انظر المحصول (٤٠٥/٥) ، البحر المحيط (١٥٠/٥) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٧) .

(٢) واختار الجواز الإمام الشيرازي وتبعه بعض الشافعية والحنابلة والمالكية . انظر التبصرة (ص٤٥٦) ، المحصول (٤٠٠/٥) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤١١) ، المسودة (ص٤١٨) ، واختاره الحنفية . انظر كشف الأسرار (٣٧٤/٣) ، فتح الغفار (٢٣/٢) ، الإحكام (٢٩٥/٣) .

فإن كان منشأً لمصلحة ، فلا يكون عدمه علة ، لأنه تفويت لتلك
المصلحة ، ولا يصلح مقصوداً للشارع فلا يكون مناسباً ولا مظنة مناسب .
وإن كان منشأً مفسدة فهو مانع ، فعدمه عدم مانع ، وعدم المانع لا
يكون علة ، وإن لم يكن كذلك ، فإما أن يكون وجوده ينافي وجود المناسب
أو لا ، فإن كان بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ، فلا بد أن يستلزم عدمه
وجود المناسب لتحصل الحكمة به ، وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ، وهذا
لا يصلح أن يعلل به ؛ لأن نقيض ذلك الأمر إن كان ظاهراً أغنى عن المظنة
بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة ، وإن كان خفياً فنقيضه وهو ذلك الأمر خفي
فعدم ذلك الأمر خفي ، لأن النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ، لأننا كما
نعلم وجود المحسوسات ضرورة ، نعلم عدمها كذلك ، فيكون عدم نقيضه
خفياً ، والخفي لا يصلح مظنة للخفي ، وإن لم يكن منافياً للمناسب فالمناسب
يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه ، فيكون وجوده وعدمه سواء في
تحصيل المصلحة لا خصوصية لأحدهما به ، فلا يكون عدمه خاصة مظنة ،
فلا يصلح علة وقد فرضناه علة ، هذا خلف .

مثاله : ما لو قيل : «سأب النبي عليه السلام يقتل لعدم إسلامه» فيقال :
إن كان في قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمها تفويتها ، وإن
كان فيه مفسدة فغايتها أن الإسلام مانع فما مقتضى لقتله ؟ وإلا فإما أن ينافي
مناسباً للقتل هو الكفر مثلاً ، فإن كان الكفر ظاهراً فليقل : يقتل لأنه كافر ،
وإن كان خفياً فالإسلام كذلك فعدمه كذلك ، فلا فرق بين معرفة الكفر
ومعرفة عدم الإسلام في الخفاء وإن كان لا ينافي مناسباً ، إذ ليس الكفر هو

المناسب ولذلك تقول : يقتل / وإن تاب ، فالمناسب أمر آخر يجتمع مع [٤٥٧/١] الإسلام ، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة .

وفيه نظر من وجوه : الأول : منع الملازمة بما مرّ في الشرط الأول .

الثاني : لا حاجة إلى هذا التقسيم ، بل كان^(١) يقول : إن كان منشأ مصلحة فباطل ، وإن كان منشأ مفسدة فمانع ، وإلا فلا اعتبار لوجوده وعدمه في الحكم ، وإلا لكان وجوده أو عدمه منشأ لأحدهما ، إذ العلة الباعثة شأنها ذلك ، مع أن الثالث قسم الثاني ، فلا يكون قسيماً له .

الثالث : منع كون أحد المتقابلين في حكم الآخر في الجلاء والخفاء ، إذ قد يكون أحد الضدين أجلى من الآخر .

الرابع : أنا نختار الثالث ، ولم لا يجوز أن يكون المناسب هو العدم بعينه كالقتل لعدم الإسلام في مسألتنا ، إذ فيه المصلحة المقصودة ، وهو التزام الإسلام خوفاً من القتل .

الخامس : نختار الرابع ، قوله : «وجوده كعدمه» تمنعه ، إذ عدمه يستلزم المقصود ، ووجوده - وإن لم يناف - فلا يستلزم .

السادس : أن الدليل المذكور يجري في تعليل العدمي بالعدمي .

السابع : يقتضي أن لا يعلل بأمر وجودي أيضاً لأن الوجود المطلق لا يكون علة ، والوجود المضاف تردد فيما أضيف إليه إلى آخره ، [وفي هذا الأخير نظر]^(٢) .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الأولى أن يقال : بل كان الأولى أن يقول .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

ولنا أيضاً : أن لم يسمع أحد يقول : العلة كذا أو عدم كذا ، مع كثرة السير والتقسيم ، ولو كان صالحاً لسمع ولو قليلاً . وفيه نظر من وجهين :
الأول : أنه قد سمع ، إذ لا فرق بين قولنا : علة الإجماع عدم الإصابة أو البكارة ، وعلة الحجر الجنون أو عدم العقل ، فالتعليل بالعبارات الوجودية عن العلة العدمية واقع .

سلمنا ، ولا يلزم من عدم السماع دليل الامتناع ، وإلا لامتنع التمسك بدليل أو تأويل لم يسمع ، وقد مرّ بطلانه .

[وقد استدل أيضاً : بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم ، بيان أنها وجودية : أن نقيضها لا علة وهو عدم لصدقه على المعدوم فهي وجود ، وإلا كان النقيضان عديمين ، وقد مرّ تقريره في مسألة الحسن والقبح مع جوابه .
وكون إثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لكونه يجوز أن يكون ثبوتياً أو منقسماً ، ثم إنه يقتضي أن لا يكون العدم علة العدم .

قالوا : صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال ، مع أن الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي . قلنا : بل التعليل بالكف عن الامتثال ، وهو ثبوتي [(١)] .

قال : (وألا يكون العدم جزءاً منها .
قالوا : انتفاء معارضة المعجزة جزء من المعرف لها ، وكذلك الدوران
جزؤها
عدماً]
وجزؤه عدم .

قلنا : شرط الإجزاء) .

أقول : الشرط الرابع : أن لا يكون العدم جزءاً من علة الحكم

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (أ) .

الثبوتي^(١) ، واستغنى عن الاحتجاج عليه بما تقدم ، لأن المركب من الوجود والعدم عدم .

واحتج الآخرون : بأن معرفة أن المعجزة معجزة أمر وجودي ، وهو معلل بالتحدي بالمعجزة مع انتفاء المعارضة [وانتفاء المعارضة]^(٢) . يمثلها فهذه علة جزؤها عدم ، وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به الوجودي ، وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية ، والدوران عدمي لأنه عبارة عن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فأحد جزأيه عدم فهو عدم .

الجواب : أن العدم في الصورتين شرط للأمر الوجودي .

واعلم أن من لم يشترط كون العلة / باعثة ، يُجوز أن تكون العلة عدماً [٤٥٨/] في الحكم الثبوتي ، إذ لا امتناع في ذلك ، بأن ينصب الشارع عدماً مضافاً على حكم ، أما من شرط كونها باعثة ، فلا بد من أن تكون عنده وجودية إذ الباعث أو الداعي لا بد أن يكون موجوداً .

قال : (وألا تكون المتعدية المحل ولا جزءاً منه ، لامتناع الإلحاق [أن لا تكون العلة جزء المحل] بخلاف القاصرة ، والقاصرة بنص أو إجماع صحيحة باتفاق .

والأكثر على صحتها بغيرها ، كتعليل الربا في النقيدين بجوهريتهما ، خلافاً لأبي حنيفة .

لنا : لأن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها ، وهو المعني بالصحة ، بدليل صحة المنصوص عليها .

(١) الإحكام (٣/٣٠٨) ، البحر المحيط (٥/١٥١) .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

واستدل : موقوفة على تعديتها ، لم تنعكس على الدور .

والثانية : اتفاق .

وأجيب : بأنه دور معية .

قالوا : لو كانت صحيحة لكانت مفيدة ، والحكم في الأصل بغيرها ،

ولا فرع .

ردّ : بجريانه في القاصرة بنص ، وبأن النص دليل الدليل ، وبأن

الفائدة معرفة الباعث والمناسب فيكون أدعى إلى القبول ، وإذا قدر وصف

آخر متعد ، لم يتعد إلا بدليل على استقلاله) .

أقول : الشرط الخامس : أن لا تكون العلة المتعدية نفس المحل ولا جزءاً

منه ، يعني جزءاً خاصاً به^(١) ، إذ لا يتصور تعديتها ، وأما الجزء المحمول

الأعم فيجوز ، ولا يسميه المتكلم جزءاً بل وصفاً ، وهذه العبارة فيها قلق ،

إذ لا تكون متعدية ومحلاً حتى يشترط ألا تكون محلاً ، وعبارة الآمدي أسدُّ

حيث قال : اتفق الكل على أن تعدية العلة شرط صحة القياس ، وعلى صحة

العلة القاصرة إن كانت منصوبة أو مجمعاً عليها .

(١) هذه المسألة مترجمة في كتب الأصول : يجوز التعليل بالعلة القاصرة ، وقد ذهب جمهور

المالكية والشافعية وبعض الحنفية إلى جواز التعليل بالعلة القاصرة ، وذهب عامة الحنفية والحنابلة إلى

صحة المنصوبة دون المستنبطة ، وهو قول لبعض الشافعية ، وذهب الغزالي إلى أن الخلاف بين

الفريقين لفظي ، مرجعه الخلاف في تحديد معنى العلة . انظر هذه المسألة في مقدمة ابن القصار

(ص ٢٣) ، أصول الجصاص (١٨٣/٤) ، المعتمد (٢٦٩/٢) ، التلخيص (٢٦٥/٣) ، إحكام

الفصول (ص ٥٥٦) ، أصول السرخسي (١٥٨/٢) ، كشف الأسرار (٣١٥/٣) ، شفاء الغليل

(ص ٥٣٧) ، العدة (١٣٧٩/٤) .

أما لو كانت القاصرة بمناسبة أو سير ، فالأكثر على صحتها ، كتعليل الربا في الذهب والفضة بجوهرية الثمنية ، أي بكونهما جوهريا الثمن ، وهو وصف قاصر ، هكذا قال الآمدي^(١) ، وهو الذي ذكره المصنف في كتابه في الفقه ، حيث قال : «العلة غلبة الثمنية ، وقيل الثمنية» .

ومنع أبو حنيفة^(٢) ، والبصري^(٣) التعليل بالقاصرة المستنبطة .

لنا : أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها لأنه المفروض - وهو معنى صحة العليل بها - بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقاً ، وإن لم يفد النص إلا الظن إذا كان آحاداً أو ظني الدلالة ، فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لأجلها ، ما جاز ذلك .

ومن هنا تعلم أن الصواب جوهرية الثمنية [لأنه مناسب]^(٤) ، لا نفس الجوهرية إذا ليس بمناسب .

واستدل : لو كانت صحة عليّة المستنبطة موقوفة على تعديتها ، لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور ، لكن تعديتها تتوقف على صحتها اتفاقاً .

/ الجواب : منع الملازمة ، إذ اللازم دور المعية ولا محذور فيه ؛ لأنه دور [٤٥٩/أ] التقدم ، إذ الصحة والتعدي معلولا العلة فحصولهما معاً ، فالعلة إذا وجدت في الفرع حصلت الصحة والتعدي معاً ، إذ التقدير أن صحة العلية مشروط

(١) الإحكام (٢١٦/٣) .

(٢) أصول الجصاص (١٨٣/٤) ، تيسير التحرير (٥/٤) .

(٣) المعتمد (٢٦٩/٢) .

(٤) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

بوجودها في الفرع ، ومع وجودها في الفرع حصلت التعدية ، ومتى لم تحصل العلة في الفرع ، لم تحصل الصحة .

أو نقول : التعدية شرط العلية ، بمعنى وجود الوصف في غيره ، ومشروط بها ، بمعنى وجود الحكم [به]^(١) في غيره ، فهو غلط نشأ من الاشتراك .

قالوا : لو كانت القاصرة المستنبطة صحيحة ، لكانت مفيدة ، لأن ما لا فائدة فيه لا يحكم بصحته شرعاً^(٢) لكنها غير مفيدة ؛ لأن فائدتها منحصرة في إثبات الحكم بها وهو منتف ، أما في الأصل فلأنه بالنص أو الإجماع ، والفرع الفرض ألا فرع .

الجواب : النقص بالقاصرة بنص^(٣) ، لجريان هذا الدليل فيها ، وأنه جائز اتفاقاً .

الثاني : لا نسلم أن الحكم في الأصل بغير^(٤) العلة ، بل بالعلة ، والنص دلّ على كونه دليلاً ، فإذا قال : «جواهر الثمن ربوي» ، فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهريّة الثمنية ، والنص دلّ على ما يثبت به الحكم .

الثالث : لا نسلم حصر الفائدة في معرفة الحكم ، بل من الفوائد معرفة الباعث والمناسب بإنه الحكم ، إذا عرف أنه كذلك كان أدعى إلى الإذعان

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : بها ؛ لأن الضمير يعود على العلة .

(٢) التلخيص (٣/٣٦٦) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، والأولى أن يقال : الثابتة بنص .

(٤) هكذا في جميع النسخ ، والأولى : عرف بغير العلة .

والقبول من التعبد المحض .

ومن فوائده : أنه إذا كانت علة وقدر في محلها وصف آخر متعدد ، جاز أن يكون جزء علة فلا تعدية ، وأن يكون كلا مستقلا فتحصل التعدية ، وإذا جاز الأمران فلا تعدي إلا بدليل يدل على استقلاله .

فإن قيل على الجواب الأول : خرجت المنصوصة بالإجماع .

وعلى الثاني : لو عرفت حكم الأصل وهي مستنبطة منه لزم الدور .

وعلى الثالث : أن الفائدة الأولى مبنية على تعليل أحكامه بالبواعث .

وفيه ما سبق ، والثانية مدفوعة بالترجيح بالتعدية ، وقد قال بعد هذا :

فإن ادعى أن المستنبطة كذلك ، ترجح سير المستدل بموافقة التعدية .

وقال أيضاً : والأكثر تعديا على غيره .

قلت : المراد من الأول نقض الدليل فلا يفيد العلم ، والثاني لا دور ؛

لأن المتأخر عن حكم الأصل^(١) العلم بكونها علة ، وهي معرفة أن حكم

الأصل لأجلها ، لا أنها معرفة نفس حكم الأصل .

وقد صرح بهذا بعد ، فقال : «قالت الشافعية : حكم الأصل ثابت بالعلة

والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل»^(٢) .

والثالث : أن الفائدة الأولى بناء على مختاره من أن العلل الشرعية / [٤٦٠/١]

المستنبطة بمعنى الباعث ، وأما الفائدة الثانية فلا تندفع بما قال ؛ لأن التعدية

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولا يستقيم المعنى إلا بإضافة : «يفيد» . أي يفيد العلم

(٢) مذهب جمهور الشافعية : أن العلة معرفة لحكم الأصل ، وخالف في ذلك منهم الغزالي ،

وتبعه الآمدي ، فاخترأوا أنها الباعثة . انظر شرح للمع (٨٣٣/٢) ، المستصفى (٢٣٠/٢) ،

الإحكام (٢٧٦/٣) ، الإبهاج (٤٠/٣) .

يترجح بها الدليل عند المعارضة ؛ لأنها كافية في الدلالة على العلية .
وقوله : «وترجيح سير المستدل» ؛ لأن السير دليل ، فلما عارضه السير
الآخر ، ترجح سير المستدل بموافقة التعدية ، ولئلا يلزم التعبد بالحكم ،
ولهذا قال بعد هذا : «فإن ترجح بالتوسعة منع الدلالة» ، أي منع إفادة التعدية
الاستقلال ، ويدل عليه أيضاً قوله : «ولا يكفي رجحان المعنى ولا كونه
متعدياً ، لاحتمال الجزئية» .

قال : (وفي النقض ، وهو وجود المدعى علة في الأصل مع تخلف
الحكم .
الشرط
السادس
أن تكون
مطرده]
ثالثها : يجوز في المنصوصة لا المستنبطة .
ورابعها : عكسه .

وخامسها : يجوز في المستنبطة وإن لم يكن مانع ولا عدم شرط .
والمختار : إن كانت مستنبطة لم يجز إلا مانع أو عدم شرط ، لأنها لا
تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما ؛ لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لذلك ، فلعدم
المقتضي ، فإن كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه وتقدير المانع .
لنا : لو بطلت لبطل المخصص .
وأيضاً : جمعاً بين الدليلين ، ولبطلت القاطعة ، كعلل القصاص والجلد
وغيرهما) .

أقول : الشرط السادس : أن تكون مطردة ، أي كلما وجدت وجد
الحكم ، وعدمه نسمى نقضاً ، ويسميه القدماء تخصيص العلة^(١) ، وهو أن

(١) كالجصاص ، وأبي الحسين ، وأبي يعلى . انظر أصول الجصاص (٤/١٦٤) ، المعتمد

يوجد الوصف الذي يدعي أنه علة في محل ، مع عدم الحكم فيه .

وقد اختلف في جواز النقض ، أي كونه قادح في العلة حتى يبقى معه [مذاهب
الأصوليين
في تخصيص
العلة]

ظن العلية على ستة مذاهب^(١) :

الأول : يجوز مطلقاً .

الثاني : لا يجوز مطلقاً .

الثالث : يجوز في المنصوصة لا المستنبطة .

الرابع : يجوز في المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط ، ولا يجوز في

المنصوصة مطلقاً .

الخامس : يجوز في المستنبطة وإن لم يكن مانع ولا عدم شرط ، ولا يجوز

في المنصوصة مطلقاً ، هذا في الحقيقة عكس الثالث .

ومختار المصنف : التفصيل فيهما ، وهو أنها إن كانت مستنبطة لم يجز إلا

لمانع [أو عدم شرط ؛ لأن علية المستنبطة المتعدية لا تثبت عند التخلف إلا

←
(٢٩٣/٢) ، العدة (١٣٨٦/٤) ، وانظر مقدمة ابن القصار (ص٢٤) ، شرح اللع (١٨٨٢/٢) ،
التلخيص (٢٦١/٣) .

(١) نقض العلة أو تخصيصها ، فعند من يرى جواز تخلف الحكم عن العلة يسميه تخصيصاً ، وعند من يرى عدم الجواز يسميه نقضاً ، وقد اختلف العلماء في جواز تخصيص العلة إلى مذاهب ، أوصلها بعض الأصوليين إلى ثلاثة عشر مذهباً ، ومرجع الخلاف إلى تحديد معنى العلة ، فمن يرى أن العلة هي الباعث المستجمعة للشروط وانتفاء الموانع ، لا يجوز تخلف حكمها عنها ، ومن يرى أن العلة مجرد أمانة أو معرف ، يجوز عنده تخلف الحكم عنها في بعض الصور . انظر بتوسع في مقدمة ابن القصار (ص٢٤) ، أصول الجصاص (٢٥٥/٤) ، العدة (١٣٨٦/٤) ، إحكام الفصول (ص٥٨٦) ، أصول السرخسي (٢٠٨/٢) ، المعتمد (ص٢٨٣) ، التبصرة (ص٤٤٦) ، التلخيص (ص٢٥٤/٣) ، شفاء الغليل (ص٤٥٨) .

بيان أحدهما ؛ لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن^(١) لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضي قطعاً ، فلو كان الوصف مقتضياً لثبت الحكم في صورة النقض لكن لم يثبت فليس مقتضياً ، والمراد من البيان في قوله : (إلا بيان أحدهما) مدلوله اللغوي ، وهو الظهور . واعلم أن دعواه مركبة من الصحة عند وجود المانع وفقدان الشرط ، ومن عدم الصحة عند عدم المانع ووجود الشرط . واستدل على الثاني مطلقاً فقط وترك الأول لظهوره ؛ لان الاستنباط دلّ على العلية بالمناسبة أو بالسبر مع الاعتبار ، وأمکن صرف نفي الحكم إلى المانع لثلا يلغى ، فيجب الحمل عليه جمعاً بين الدليل الدال على العلية والدال على مانعية المانع .

أما إن كانت منصوصة ، فإن كان النص قطعياً امتنع التخلف ، وحينئذ [٤٦١/١] / يجب أن تكون بظاهر عام ؛ لأن الخاص بمحل الحكم لا يتناول صورة النقض ، وإذا كان كذلك فيجب تخصيصه بغير صورة النقض لأن ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره ، وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض ، وإذا تعارض عام وخاص فقد علمت أن الواجب تخصيص العام جمعاً بينهما ، ويجب تقدير مانع يمنع من العلية في صورة النقض وإن كنا لا نعلمه بعينه ، لثلا يلزم الحكم بدون العلة ، فإن فيه إبطال العلة لما ذكرنا أن عدم الحكم بدونهما لعدم المقتضي فيبطل الانتفاء .

وحاصل هذا المذهب : أنه لا بد من مانع أو عدم شرط ، لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه ، وإلا لم نظن العلية ، وفي المنصوصة لا يجب ،

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (أ) .

ويكفي في ظن العلية تقديره ، وفي الصورتين لا تبطل العلية بالتخلف .

لنا : لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص ، بيان اللزوم : أنه ليس [أدلة جواز تخصيص العلة] إلا تخصيص عموم دليل كونها علة ، وخصوصية هذا المدلول ملغاة قطعاً ، [إذا كان مانع] فانتهى الفرق .

ولنا أيضاً : أنه جمع بين الدليلين ، دليل الاعتبار إذ يعمل به في غير صورة النقص ، ودليل الإهدار إذ يعمل به في صورة النقص .

وأيضاً : لو بطلت لبطلت العلة المتفق عليها ، كعلة القصاص - وهو القتل العمد العدوان - بالتخلف في الوالد ، وكذا شرب الخمر علة للجلد ، مع التخلف في الغصة ، وإنما حملنا القاطعة على المتفق عليها لاستحالة التخلف عن القطعية ؛ لأن التخلف إن لم يكن للدليل فظاهر ، وإن كان لدليل ظني فلا يعارض القاطع ولا يكون بقاطع ، وإلا لتعارض قطعان .

قيل : لا يلزم من بطلان الضعيف بالنقض بطلان القوي .
ورد : بأن الأقوى أشد مناسبة لعدم التخلف .

قال : (أبو الحسين : النقص يلزم منه مانع أو انتفاء شرطه ، فتبين أن [أدلة القائلين التخصيص يبطل العلة] نقيضه من الأولى .

قلنا : ليس ذلك من الباعث ، ويرجع النزاع لفظياً .

قالوا : لو صححت للزم الحكم .

وأجيب : بأن صححتها كونها باعثة ، لا لزوم الحكم فإنه مشروط .

قالوا : تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار .

قلنا : الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة .

قالوا : يفسد كالعقلية .

أجيب : بأن العقلية بالذات ، وهذه بالوضع) .

أقول : احتج القائلون^(١) بأن النقض يفسد مطلقاً : بما قال أبو الحسين منهم : النقض إنما يصح مع وجود مانع أو انتفاء شرط ، وإلا فهو كاشف عن عدم المقتضي ، فقد بين النقض أن عدم المانع ووجود الشرط جزء من العلة ؛ لأن المستلزم هو العلة مع ذلك ، فلا تكون الأولى تمام العلة ، فيقدم النقض في عليتها .

[٤٦٢/١] الجواب : أن المراد من العلة الباعث وليس نقيض كل / من وجود المانع وانتفاء الشرط من العلة الباعثة وإن كان جزءاً من العلة المستلزمة ، وعلى هذا يرجع النزاع لفظياً ، فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض ، وإن فسرت بالمستلزم لم يجز النقض .

وهذا الجواب إنما يتم لو انحصرت العلة في الباعثة ، وليس كذلك ؛ لأن المنصوصة - وإن كانت مجرد أمانة - فيصح التعليل بها اتفاقاً ، ومنه يعلم ضعف الشبهة الثانية في قوله : (أجيب : بأن صحتها كونها باعثة) .

قالوا : لو صحت مع النقض لزم الحكم في صورة النقض ؛ لأن من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته .

الجواب : منع كونه من لوازم الباعث ، ووجود الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط .

(١) انظر المعتمد (٢/٢٨٤) ، الملخص (٣/٢٦١) ، العدة (٤/١٣٨٦) ، إحكام الفصول (ص٥٨٦) ، التبصرة (ص٤٤٦) ، المحصول (٥/٣٢٣) .

قالوا : تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ، ودليل الإهدار وهو التخلف عنه ، فيتساقطان فلا يعمل بدليل العلية .

الجواب : لا نسلم أن التخلف دليل الإهدار ، فإن انتفاء الحكم في صورة النقص لمعارض لا يبطل شهادة النص أو الاستنباط .

قالوا : التخلف يفسد العلة كما يفسد العلية العقلية .

الجواب : بالفرق ، بأن العلة العقلية مقتضية لمعلولها بالذات ، على أنه جائز فيها عند فوات القائل ، أما العلة الشرعية فاقتضاؤها لمعلولاتها بواسطة وضع الشارع ، سواء كانت دواعي أم مقدمات .

قال : (المجوز في المنصوصة : لو صححت المستنبطة مع النقص لكان [مجاز تخصيص المنصوصة دون المستنبطة] لتحقق المانع ، ولا يتحقق إلا بعد صحتها ، فكان دوراً .

وأجيب : بأنه دور معية .

والصواب : أن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور .

كإعطاء الفقير يظن أنه لفقره ، فإن لم يعط آخر توقف الظن ، فإن تبين مانع عاد ، وإلا زال .

قالوا : دليلها اقتران ، فقد تساقطا ، وقد تقدم .

أقول : القائلون بجوازه في المنصوصة دون المستنبطة^(١) ، قالوا : لو

(١) وهو مذهب إمام الحرمين رحمه الله ، ونسبه إلى عامة أهل الأصول ، وذكر في التلخيص أنه خلاف مذهب القاضي رحمه الله ، وذكر ابن القصار في مقدمته أن مذهب عامة المالكية ما عدا العراقيين أنه لا يجوز التخصيص لا في العلة المنصوصة ولا في المستنبطة ، وذكر في البحر المحيط الجواز عن الإمام القرطبي رحمه الله . انظر التلخيص (٢٥٧/٣) ، مقدمة ابن القصار (ص ٢٤) ، البرهان

صحت المستنبطة مع النقض لكان لتحقق المانع .

أما الملازمة ؛ فلأن التخلف مع عدم المانع يكون لعدم المقتضي .

وأما بطلان اللازم ؛ فلأن المانع إنما يتحقق بعد صحة العلية ، إذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها ، ولا أثر لما يتصور مانعاً فيتوقف الصحة على المانع ، والمانع على الصحة ، ويلزم الدور .

والجواب : أن المستحيل دور التقدم لا دور المعية ، وهذا دور معية ، إذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر ، وأما أن الصحة متقدمة على المانع أو العكس فلا .

وليس بصواب ؛ إذ لا تعلم المانعية إلا بعد العلم بالاعتضاء ، ولا يعلم الاعتضاء مع التخلف إلا بعد العلم بالمانعية .

والصواب : أن ظن العلية مستفاد من المناسبة أو السير ، فيظن ذلك حتى يتحقق التخلف ، وعند التخلف إن وجد أمر ينتسب إليه ذلك - لصلاحيته [٤٦٣/١] لذلك - / حكمنا على ذلك الأمر بأنه مانع ، واستمر ظن الصحة ، وإلا زال الظن .

فإذا استمرار الظن بصحتها [عند]^(١) التخلف يتوقف على وجود المانع ، وكونه مانعاً يتوقف على ظهور الصحة لا على استمرار الظن بالصحة .

مثاله : لو أعطى فقيراً ظننا أن الإعطاء للفقير ، فإذا لم يعط فقيراً آخر ،

←

(٢/٩٧٧) ، البحر المحيط (٥/٢٦٦٢) .

(١) في نسخة (أ) : بعد .

توقف الظن بكون الفقر هو العلة ، فإن تبين مانع - كفسقه مثلاً - عاد الظن أنه كان لفقره ، وهنا لم يعط معه لأجل الفسق ، وإن لم يتبين ، زال ظن كونه للفقر ، وهذا يشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارناً لا متأخراً .

والصواب : أن المانعية [كونه]^(١) بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها ، والفسق للإعطاء كذلك ، وجد الباعث أم لا ، ووجود المانع المتوقع عليه العلية هو هذا القدر ، لا كونها مانعاً بالفعل الذي هو متوقف على العلية ، فلا دور .

قالوا : دليل المستنبطة اقتران الحكم بها ، وقد شهد لها بالاعتبار في صورة ، وعليها بالإهدار في محل النقض ، فيتساقطا .
الجواب : أن الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة .

[أدلة جواز
تخصيص العلة
المستنبطة دون
المنصوصة إذا
كان لمانع]

قال : (المجوز في المستنبطة : المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل .
أجيب : إن كان قطعياً فمُسلّم .
وإن كان ظاهراً وجب قبوله .

الخامس : المستنبطة بدليل ظاهر ، وتخلف الحكم مشكك ، فلا يعارض الظاهر .

وأجيب : تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة ، والمناسبة والاستنباط مشكك .

والتحقيق : أن الشك في أحد المتقابلين يُوجب الشك في الآخر .
قالوا : لو توقف كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل آخر ،

(١) في نسخة (ب) : كونها .

لانعكس فكان دوراً أو تحكماً .

وأجيب : بأنه دور معية .

والحق : أن استمرار الظن بكونها أمانة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم ، وهما على ظهور كونها أمانة) .

أقول : القائلون^(١) بالجواز في المستنبطة إذا كان المانع أو عدم شرط دون المنصوصة [قالوا]^(٢) : المنصوصة دليلها نص عام وإلا لما تصور تخلف الحكم عنها .

وحينئذ يتناول محل النقض صريحاً فثبتت فيه العلية صريحاً ، فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال النص ، بخلاف المستنبطة فإن دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه .

الجواب : أن النص العام إن كان قطعياً فمُسلم أنه لا يقبل التخصيص ، وإن كان ظاهراً وجب قبوله وتقدير المانع .

[أدلة جواز تخصيص العلة المستنبطة لغير مانع] **الخامس** : القائل بالجواز في المستنبطة وإن لم يكن مانع ولا فوات شرط ، قالوا : المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية وهو المناسبة ، والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية ، إنما يوجب الشك فيه ؛ لأن احتمال تخلف الحكم لعدم كون الوصف علة مساو لاحتمال تخلفه لمعارض ، والظن [٤٦٤/١] لا يرفع بالشك ، فالتخلف لا يبطل / العلية .

(١) وهو مذهب الحنفية رحمهم الله ، وقول عن بعض المالكية ، ورواية عن الحنابلة . انظر مقدمة ابن القصار (ص ٢٤) ، العدة (١٣٨٦/٤) ، التمهيد (٦٩ / ٤) ، كشف الأسرار (٣٢/٤) ، أصول السرخسي (٢٠٨/٢) ، الإحكام (٢١٨/٣) .
(٢) ساقطة من (أ) .

الجواب : المعارضة ، وهو أن التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ،
ودليل المستنبطة مشكك ، إذ التخلف يحتمل أن يكون للمعارض أو لعدم
المقتضي احتمالاً مساوياً .

ولما كان هذا الجواب جدلياً ، قال : (والتحقق : أن الشك في أحد
المتقابلين يوجب الشك في الآخر) ، فإذا كان التخلف مشككاً في عدم العلية
كان مشككاً في العلية ، إذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين على السواء ، فإذا
قوله : «العلة مظنونة بدليلها وعدم العلة مشكوك فيه بدليله» كلام متناقض .

واعلم أن عند التعارض يحصل الشك في الطرفين ، وعند الانفراد يوجب
كلُّ الظنِّ ، والشك إنما نشأ من التعارض ، لا أن مقتضى أحدهما الظن
والآخر الشك إذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به ؛
لأن الظن والشك متضادان ، فلا يجتمعان في محل واحد .

قالوا^(١) : لو توقف كونها أمانة للحكم في صورة الاقتران على ثبوت
الحكم في صورة التخلف لانعكس ، فيتوقف ثبوت الحكم في صورة التخلف
على كون المستنبطة أمانة للحكم في صورة الاقتران ولزم الدور ، وإن لم
ينعكس لزم التحكم .

وأجيب : بأنه دور^(٢) معية لا دور توقف كما سبق ، وليس بحق .
والجواب الحق : أن المناسبة دلّت على علية الوصف ابتداءً ، فإذا أمعن

(١) وهم الذين أجازوا التخصيص في العلة المستنبطة .

(٢) الدور إما دور سبقي أو معي ، أما الأول فهو الشيء يتوقف وجوده على نفسه وهو
مستحيل ، أما الثاني وهو المعى ، وهو كون معنيين متضايين يتوقف كل منهما على الآخر .

النظر فيما هو شرط العلية من أحد الأمرين ، إما ثبوت الحكم معه في جميع الصور ، أو وجود المانع من ثبوته ، إذ لو [انتفيا فلا علة]^(١) ، فإن علم تحققه استمر الظن وإلا زال ، فاستمرار كونها أمانة يتوقف على أحدهما ، وهما على ظن كونها أمانة ، وهو ابتداء ظنه ، فلا دور .

قال : (وفي الكسر وهو : وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم .
المختار : لا يبطل ، كقول الحنفية في العاصي بسفره : مسافر فيترخص مع الحكم مطردة مع الحكم)
كغير العاصي ، ثم بين المناسبة بالمشقة .
فيعترض : بصنعة شاقة في الحضر .

لنا : أن العلة السفر ، لعسر انضباط المشقة ، ولم يرد النقص عليه .
قالوا : الحكمة هي المعتبرة قطعاً ، فالنقص وارد .

قلنا : قدر الحكمة المساوية في محل النقص مظنون ، ولعله لمعارض والعلة موجودة في الأصل قطعاً ، فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً ، وإن بعد أبطل ، إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها ، كما لو علل القطع بحكمة الزجر ، فيعترض بالقتل العمد العدوان ، فإن الحكمة أزيد لو قطع .

فيقول : ثبت حكم أليق بها تحصل به وزيادة ، وهو القتل) .

أقول : الشرط السابع عند بعضهم أن تكون الحكمة مطردة أي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم ، فإذا وجدت في محل بدون الحكم سُمِّي

(١) في نسخة (ب) : انتفى فلا علية .

كسراً^(١) .

والمختار : أنه لا يبطل العلية مثاله : ما لو قال الحنفي في المسافر العاصي

بسفره : / «مسافر فيترخص بسفره كغير العاصي» ثم يبين مناسبة السفر [٤٦٥/أ]

لترخص بما فيه المشقة المقتضية للترخص ، فيعترض : بصنعة شاقة في الحضر .

لنا : أن العلة السفر ولم يرد النقص عليه ، فوجب العمل بمقتضى العلة . [أدلة القائلين

إن تخلف

بيان أن العلة السفر : أنه وإن كان المقصود المشقة ، لكن يعسر ضبطها الحكم عن

وليس كل قدر منها يُوجب الترخّص ، وإلا لسقطت العبادات ، وتعيين الحكمة لا يبطل العلة]

القدر الموجب لذلك متعذر ، فضبط بوصف ظاهر منضبط هو السفر ،

فجعل أمانة لها ، ولا معنى لليلة إلا ذلك .

قالوا^(٢) : الحكمة هي المعتبرة بالذات ، واعتبار الوصف إنما هو بالتبعية

فالنقض وارد على العلة ؛ لأنه إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ،

علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتعيينها ، فإن المقصود

إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر .

الجواب : أن قدر الحكمة - كالمشقة في مثالنا - يختلف ، ولا بد في ورود

النقض من وجود حكمة في محل النقص مساوية لحكمة الأصل فإن عدم اعتبار

الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأقوى وذلك غير متيقن ، ولعله أقل حكمة ،

ولعله معارض ، ومع المعارض ينقض قدر الحكمة أو يبطل فلذلك لم يعتبره

(١) انظر في ذلك المعتمد (٢/٢٨٣) ، المنهاج للباقي (ص ١٩١) ، شرح اللمع (٢/٨٩٣) ،

التمهيد لأبي الخطاب (٤/١٦٨) ، الإحكام (٤/١٢٣) ، تيسير التحرير (٤/١٤٦) .

(٢) الذين قالوا : إن الكسر قادح .

الشارع ، والعلة موجودة في الأصل قطعاً ، ولا يصلح التخلف الظني معارضاً للقطعي ، نعم لو علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ، وإن بعد تحققه - لعسر الاطلاع على قدر الحكمة - أبطل العلية لأن القاطع إذا عارض قاطعاً تساقطاً . ومن هنا تعلم أن قوله : (وهو وجود الحكمة) أي جنسها لا قدرها ، أو وجود قدرها ظناً ، وقوله : (وإن بعد) موافقاً لقوله : (ولو أمكن اعتبارها جاز)^(١) .

وقوله : (أبطل) معناه : إذا لم يكن مانع أو عدم شرط [يدل عليه . قوله : (ولعله لمعارض) ، وإلا فهو نقض ، والنقض عنده إنما يبطل إذا لم يكن مانع ولا عدم شرط]^(٢) ، لكن إنما يبطل إذا لم يثبت حكم آخر في محل النقض أليق بالحكمة من الحكم المتخلف ، كما لو علل قطع اليد قصاصاً بحكمة الزجر ، فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان ، فإن الحكمة فيه أزيد لو قطع ، ومع ذلك لا يقطع ، فيقول المعلن : ثبت حكم أليق بحكمة الزجر تحصل حكمة الزجر بذلك وزيادة ، فإن القتل يحصل به إبطال اليد وغيرها .

قال : (وفي النقض المكسور : وهو نقض بعض الأوصاف .

المختار : لا يبطل ، كقول الشافعي في بيع الغائب : بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح ، مثل : بعثك عبداً . ويعترض : بما لو تزوج امرأة لم يرها .

(١) ما بين القوسين نسبه الشارح إلى المصنف ، وعند مراجعة المتن لم أجده لا في المختصر ولا في المنتهى .

(٢) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب) .

لنا : أن العلة المجموع فلا نقض ، فإن بين عدم تأثير كونه مبيعاً ، كان

كالعدم / فيصبح النقض ، ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) . [٤٦٦/]

أقول : الشرط الثامن عند بعضهم^(١) : أن لا يتخلف الحكم عن بعض أوصاف العلة ، فإن تخلف عنه سُمي نقضاً مكسوراً ، ولا يتحقق إلا في العلة المركبة ، ووجه تركبه من النقض والكسر ، كأنه قال : الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض ، وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم .

والمختار : لا يبطل العلية ، مثاله : ما لو قال الشافعي في منع بيع [الراجع عند المصنف الغائب : «بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح ، كما لو قال : والشارح أن بعثك عبداً من غير تعيين» ، فيقول المعارض : «منقوض بما لو تزوج امرأة لم الكسر لا يرها» ، إذ الجهل بالصفة عند العاقد حال العقد موجود ، مع أن العقد صحيح ، فقد حذف قيد كونه مبيعاً ، ونقض ما بقي .

لنا : أن العلة المجموع فلا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم عليّة البعض عدم عليّة الجميع ، هذا إذا اقتصر على نقض البيع ، أما لو أضاف إليه إلغاء المتروك فإنَّ بينَ مثلاً عدم تأثير كونه مبيعاً وأن الباقي مستقل بالمناسبة ، كان وصف كونه مبيعاً كالعدم فيرد النقض ، فإن قال : له فائدة وهي دفع النقض .

قيل : مجرد ذكره لا يصيره جزءاً من العلة ، والاحتراز بذكره يتوقف على أن له مدخلاً في التأثير ، وقد مرَّ بطلانه ، وأيضاً فائدة الاحتراز عن النقض وإمكانه متوقفة على كونه جزء العلة ، حتى لو لم يكن جزءاً كانت العلة ما وراءه والنقض وارد عليها ، وكونه جزء العلة يتوقف على إمكان

(١) انظر إحكام الفصول للباجي (ص ٥٩٣) ، شرح اللمع (٢/٨٩٢) ، المعتمد (٢/٢٨٣) .

الاحتراز به عن النقض فيدور .

قال : (وأما العكس - وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة - : فاشتراطه مبنى على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ، ونعني انتفاء العلم أو الظن ، إذ لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه) .
أقول : الشرط التاسع : أن تكون العلة منعكسة ، أي كلما عُدِم الوصف عُدِم الحكم^(١) .

والحق : أن اشتراطه مبنى على تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ؛ لأنه إذا جاز ذلك صح أن ينتفي الوصف ، ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الآخر ، وإذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له ، وإلا لانتفى بانتفائه ، لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ، ونعني انتفاء العلم أو الظن لانتفاء الحكم ، إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه ، وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه ، وأنه باطل ، نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع .

وفيه نظر ؛ إذ المراد من الحكم : الحكم الثابت علينا لا الصفة القديمة ، [٤٦٧/أ] فمناط الحكم عند المصوّبة : العلم أو الظن ، فإذا انتفيا انتفى / الحكم ، وعند المخطئة^(٢) : ينتفي الحكم أيضاً ، لئلا يلزم التكليف بالمحال .

(١) ويُسميه البعض : عدم العكس ، أو عدم التأثير ، بمعنى أنه يجب أن تكون العلة المدعاة مؤثرة في حكمها ، فإذا وجد الحكم بدونها كانت غير مؤثرة ، وعدم التأثير أحد الاعتراضات التي ترد على العلة . انظر المعتمد (٢٦١/٢) ، شفاء الغليل (ص ٥٣٥) ، كشف الأسرار (٣٧٤/٣) ، شرح اللمع (٨٥٧/٢) ، التمهيد (٥١/٤) ، إحكام الفصول (ص ٥٨٣) .

(٢) المخطئة : هم الذين يقولون : إن المصيب في الاجتهاديات واحد وله أجران ، والمخطئ له

[مذاهب
الأصوليين
في تعليل
الحكم الواحد
بأكثر من علة]

قال : (وفي تعليل الحكم الواحد بعلتين أو علة : كل مستقل .

ثالثها للقاضي : يجوز في النصوصة لا المستتبطة .

ورابعها : عكسه .

ومختار الإمام : يجوز ولكن لم يقع .

لنا : لو لم يجز لم يقع ، وقد وقع ، فإن اللمس والبول والمذي والغائط
والريح ، يثبت بكل واحد منها الحدث ، والقصاص والردة يثبت بكل
منها القتل .

قولهم : الأحكام متعددة ، ولذلك ينتفي في قتل القصاص ، ويبقى في

الآخر .

قلنا : إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا يُوجب تعدداً ، وإلا لزم مغايرة

حدث البول لحدث الغائط .

وأيضاً : لو امتنع لامتنع تعدد الأدلة لأنها أدلة) .

أقول : لما كان اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة ، شرع في بيانه .

واعلم أنهم اختلفوا في تعليل الحكم الواحد بعلتين أو علة ، كل واحدة

أجر واحد ، وهو مذهب جمهور الأصوليين .

أما المصوبة : فهم الذين يقولون : إن كل مجتهد في الاجتهاديات مصيب ، وهذا المذهب نسب
إلى بعض الأئمة ، كأبي حنيفة والشافعي ، وهو مذهب عامة المتكلمين ، كأبي الحسن والقاضي
والمعتزلة ، ثم إن هؤلاء اختلفوا ، فمنهم من يقول : إن الظنيات لا حكم لله فيها ، وإنما هو بحسب
اجتهاد المجتهد ، ومنهم من يقول : إن الحق عند الله واحد ، والمجتهد مصيب في اجتهاده في طلب
الحق . انظر في هذا المعتمد (٣٧٥/٢) ، إحكام الفصول (ص ٦٢٣) ، أصول الجصاص (٢٩٨/٤)
العدة (١٥٤٢/٥) ، التبصرة (ص ٤٩٨) ، المستصفي (٣٦٤/٢) .

مستقلة^(١) ، فقيل : جائز ، كانت العلل منصوصة أو مستنبطة^(٢) .
وقيل : بالمنع مطلقاً^(٣) .

وثالثها للقاضي : يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ، ومال إليه الغزالي^(٤) .
ورابعها : يجوز في المستنبطة دون المنصوصة^(٥) .

ثم القائلون بجوازه عقلاً ، اختلفوا في جوازه شرعاً^(٦) ، فأكثرهم على جوازه ، وقال إمام الحرمين : إنه ممتنع شرعاً .
[والذي ذكره المصنف أعم]^(٧) .

واعلم أن محل الخلاف عند الآمدي : الواحد بالشخص^(٨) ، قال : وأما الواحد بالنوع فلا خلاف في تعليقه بعلتين ، وعند الإمام فخر الدين

(١) اتفق الأصوليون على أن تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل مختلفة جائز ، كأن يعلل القتل بالردة أحياناً ، وأحياناً بالقصاص ، وأحياناً بالزنا ... إلخ . ومحل الخلاف : هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلل مختلفة ، كأن يعلل إباحة القتل بالردة والزنا والقصاص ... إلخ . انظر إحكام الفصول (ص ٥٥٧) ، المعتمد (٢/٢٦٧) ، البرهان (٢/٨١٩) .

(٢) وهو مذهب عامة المتقدمين . انظر أصول الجصاص (٤/١٧٦) ، إحكام الفصول (ص ٥٥٧) المعتمد (٢/٢٦٧) .

(٣) انظر الإحكام للآمدي (٣/٢٣٦) ، ونقله عن القاضي الباقلاني ، والذي جزم به إمام الحرمين ، أن مذهب القاضي الجواز عقلاً لكن يمتنع شرعاً ، وارتضاه لنفسه . انظر البرهان (٢/٨١٩) وما بعدها .

(٤) المستصفى (٢/٣٤٢) ، المحصول (٥/٣٦٧) .

(٥) لم أقف على أصحاب هذا المذهب .

(٦) وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين . انظر البرهان (٢/٨١٩) .

(٧) في نسخة (أ) : والذي حكى المصنف منه أعم .

(٨) الإحكام (٣/٢٣٦) .

والبيضاوي : الخلاف في الواحد بالنوع^(١) ، ومختارهما : الجواز في المنصوصة دون المستنبطة .

وكلام المصنف محمول على الواحد بالنوع لوجهين :
الأول : أن أدلته إنما تدل على تعليل الواحد بالنوع بعلتين ، لا الواحد بالشخص .

الثاني : أنه يذكر بعد هذا تعليل الواحد بالشخص بعلتين ، وهو قوله :
«القائلون بالوقوع إذا اجتمعت ، فالمختار كل واحدة علة» .

احتج المصنف على جوازه مطلقاً بوجهين :
الأول : لو لم يجز لم يقع ، أما الملازمة ؛ فلأن ما لا يجوز لا يقع ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنه واقع ، إذ الحدث حكم واحد معلل باللمس والبول والمذي والغائط ، وهي علل مستقلة ، لثبوت الحدث بكل واحدة منها ، وهو معنى الاستقلال ، وكذا القتل حكم واحد وهو معلل بالقصاص والردة .

قالوا : الأحكام فيما ذكرتم متعددة ، والعلل متعددة ، أما الحدث فلأنه لو كان حدث البول واللمس واحد ، لارتفع أحدهما بارتفاع الآخر ، وليس كذلك ، إذ لو نوى أحدهما لم يرتفع الآخر . وكذا القتل بالقصاص غير القتل بالردة ، [ولذلك ينتفي أحدهما ويبقى الآخر ، فينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة]^(٢) ، وينتفي قتل الردة بالإسلام ويبقى الآخر ، ويحقق تعددهما / واختلافهما : أن الأول حق الآدمي ، والثاني حق الله .

[٤٦٨/]

(١) الأصفهاني على المنهاج (٧٣٩/٢) ، المحصول (٣٦٧/٥) .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

قلنا : لو تعددت الأحكام بإضافتها إلى العلل ، لتعددت بإضافتها إلى الأدلة لأنها أدلة ، واللازم باطل ؛ لأن إضافة الحكم إلى أحد الدليلين مرة وإلى الآخر أخرى لا يوجب تعدداً في الحكم ، وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط ، فكان يتصور أن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر ، ولو نوى بعض أحداثه غير متعرض لغيره لارتفع الكل ، ولا تعدد في القتل ، بل في استناده ، والزائل بالعمو استناده إلى القتل العمد العدوان ، والزائل بالإسلام استناده إلى الردة ، لا نفس القتل فإنه باق ، وليس إلا إبطال حياة واحد ، وهو واحد بالنوع وإن اختلفت الإضافة ، وذلك راجع إلى التعدد بالشخص .

قال الغزالي^(١) : الحائض المحرمة المعتدة يحرم وطؤها ، ولا يمكن أن يحال تحريم الوطء على أحد هذه الأسباب دون باقيةا ، لمساواة كل منها الآخر في الاعتبار في التحريم ، ولا يقال بتعدد التحريمات ، فإنها لا تختلف بالنوع والحقيقة ، وما اتحدت حقيقته لا تعداد فيه ، فتبين من قول الغزالي أن المنفي التعدد بالنوع وكذا قول المصنف ، وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط - يعني بالنوع - وإلا فهما مختلفان بالشخص .

وكذا قوله : (إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا يوجب تعدداً) ، يعني نوعها ، وإلا فمدلول الأدلة كلي .

فتبين أن الدليل إنما دلّ على تعليل الواحد بالنوع بعلتين ، على أنه لا ينهض على المانع في المستنبطة ؛ لأن العلل المذكورة منصوصة .

الثاني : ولو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين ، لامتنع تعدد الأدلة

(١) المستصفى (٣٤٢/٢) .

الشرعية ؛ لأن العلل الشرعية أدلة لا مؤثرات ، وهذا أيضاً إنما ينهض على
تعليل الحكم الواحد بالنوع إذ مدلول الأدلة كلي ، على أنه قد يقال : الباعثة
أخص من مطلق الدليل ، ولا يلزم من امتناعه امتناع الأعم .

قال : (المانع : لو جاز ، لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة ؛ [أدلة المانعين
من تعليل
الحكم الواحد
بأكثر من علة]

أجيب : بأن معنى استقلالها : أنها إذا انفردت استقلت ، فلا تناقض

في التعدد .

قالوا : لو جاز لاجتمع المثالن ، فيستلزم النقيضين ؛ لأن المحل يكون
مستغنياً غير مستغن ، وفي الترتيب تحصيل الحاصل .

قلنا : في العلل العقلية ، فأما مدلول الدليلين فلا .

قالوا : لو جاز لما تعلق الأئمة في علة الربا بالترجيح ؛ لأن من ضرورته
صحة الاستقلال . وأجيب : بأنهم تعرضوا للإبطال لا للترجيح .

ولو سُلّم ، فالإجماع على اتحاد العلة هنا ، وإلا لزم جعلها أجزاء) .
أقول : احتج المانع مطلقاً بوجوه ثلاثة^(١) :

الأول : لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين / أو علل كلُّ مستقل ، [٤٦٩/١]

لكانت كل واحدة من تلك العلل مستقلة بالتعليل غير مستقلة به ، والتالي
باطل للتناقض ، أما الملازمة ؛ فالأن معنى استقلالها : ثبوت الحكم بها دون

(١) وهو مذهب بعض متقدمي المالكية كالقاضي عبد الوهاب ، واختاره الصيرفي وتبعه الآمدي
من الشافعية ، وذهب إمام الحرمين إلى جوازه عقلاً . انظر مقدمة ابن القصار (ص ٢٥) ، أحكام
الفصول (ص ٥٥٧) ، البرهان (٢/٨١٩) ، المعتمد (٢/٢٦٧) ، شفاء الغليل (ص ٥١٤) .

غيرها ، كما قال في المنتهى ، وكذا في الأخرى ، فيستلزم عليه كل واحدة عدم عليه الأخرى ويتناقض .

أجيب : لا نسلم أن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها مطلقاً ، بل ذلك معنى استقلالها إذا انفردت لا مطلقاً ، على معنى : أنها إذا انفردت ثبت الحكم بها دون غيرها ، ولا تناقض في تعدد العلل بهذا المعنى ، وإنما يلزم التناقض لو كان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها عند التعدد .
أيضاً : وبما ذكرنا يندفع ما قيل : إنه بعد هذا نختار أن كل واحدة مستقلة عند الاجتماع ، وهذا الجواب يشعر بخلافه .

الثاني : لو جاز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مستقلتين أو علل ، لزم اجتماع المثليين ، أما الملازمة ؛ فلجواز اجتماعها في محل واحد ، وكل منها توجب مثل ما توجب الأخرى فموجباهما مثالان ، وقد اجتمعا في المحل .
وأما بطلان اللازم ؛ فلأن اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع النقيضين ؛ لأن المحل يكون مستغنياً في ثبوت الحكم له بكل واحدة عن كل واحدة ، فيكون مستغنياً غير مستغن عنها ، وقرر امتناع اجتماع المثليين في الحكمة بأنهما لو اجتمعا في محل لا تحدا بحسب العوارض ، كما اتحدا بحسب الماهية ؛ لأن نسبة جميع العوارض إليهما على السوية ضرورة أن محلها واحد فكل ما يعرض عارضاً لأحدهما يكون عارضاً للآخر ، إذ عروضة لأحدهما مناقشة أو المانعين لغيره
دون الآخر ليس أولى من العكس ، فيكون أحدهما غير الآخر ، فلا يكون الحكم بأكثر من علة
المثالان مثليين ، ويستلزم اجتماعهما في محل واحد مترتبة ، وتحصيل الحاصل أيضاً مع ذلك . والحق : أنه لا يحتاج في لزوم الاستغناء وعدمه إلى توسط

اجتماع المثلين .

الجواب : إنما يلزم ما ذكرتم في العلل العقلية الموجبة لمعلولاتها ، أما في مدلول دليلين كالحكم الشرعي - الذي هو مدلوله العلتين - فلا نسلم ذلك ، وإلا لامتنع تعدد الأدلة بعين ما ذكرتم .

لا يقال : المعرف يوجب التعريف ، فيعود المحذور .

لأنا نقول : التعريف معلول نوعي ، وهو ما يحصل بعض جزئياته بعللة ، وبعضها بأخرى . قلت : وهذا الدليل يصعب الانفصال عنه على مختار المصنف ؛ لأن الخصم إنما التزم المحال عند اجتماعهما ، فيكون المعلول واحداً بالشخص ، ومدلول الدليلين كلي ، مع أن العلة عنده الباعثة ، وهي العلية / [٤٧٠/١] الفاعلية فيحصل شرع الحكم بها ، فما يحصل بالأخرى إما مثله أو عينه .

نعم لو قلنا : العلة عند الاجتماع المجموع ، اندفع السؤال ولم يلزم اجتماع المثلين ، كما في العلل العقلية لو اجتمع النار والشعاع ، وفي الترتيب . أيضاً : العلة هي الأولى ، والثانية امتنع تأثيرها لعدم المحل .

الثالث : لو جاز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين ، لما تعلق الأئمة في علل الربا بترجيح بعض عله - من القوت أو الطعم أو الكيل - على بعض .

أما الملازمة ؛ فلأن من ضرورة تعليل الحكم الواحد بعلتين ، صحة استقلال كل واحدة بالعلية المنافي للترجيح ، المستلزم عدم اعتبار المرجح [المستلزم عدم استقلاله ، وقررت بوجه آخر ، أي من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحدة بالعلية] ^(١) إذ الترجيح بعد التعارض ، ولا تعارض إلا

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

بين أمرين كل منهما في قوة الآخر أو قريب منه ، فكان يجب - لو جاز التعدد - أن يقولوا به ، ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه ، والتقرير الثاني ظاهر المنتهى ، وهو الذي يساعده [(١)] .

الجواب الثاني : لا نسلم أنهم تعلقوا بالترجيح ، بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عن غيره بالإبطال .

سلمنا أنهم تعرضوا للترجيح ، ولا نسلم أنهم إنما تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين ، بل لانتفاء الإجماع على اتحاد العلة في الربا في الطعام ، ولا يمكن اتحاد العلة بكون المجموع علة ، وإلا لزم جعل العلل المذكورة أجزاء وهو خلاف الإجماع ، وهو رجوع إلى منع الملازمة .

قال : (القاضي : لا بعد في المنصوصة ، وأما المستنبطة فتستلزم [مذهب
المخوزين في
المنصوصة دون
المستنبطة] الجزئية لرفع التحكم ، فإن عنيت بالنص ، رجعت منصوصة .
وأجيب : بأنه ثبت الحكم في محال أفرادها ، فتستنبط .

العاكس : المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد تساوى الإمكان ، وجوابه واضح .

الإمام وقال إنه النهاية القصوى وقلق الصبح : لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع عادة ولو نادراً ، لأن إمكانه واضح ، ولو وقع لعلم ، ثم ادعى تعدد الأحكام فيما تقدم) .

(١) هنا في نسخة (أ) زيادة هكذا : « ومدلوله هو الصواب ، وقرره قطب الدين وعضد الدين بالثاني ، وهو خطأ ؛ لأن اللازم عن القياس . . . عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين . . . لأن من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال ، إذ التثبت بينها التنافي لا التلازم) .

أقول : احتج القاضي^(١) - وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة - :
بأنه لا بُد في أن ينص الشارع على أن كل واحد منها علة مستقلة لأنها
أمارات ولا يمتنع نصب أمارتين على حكم واحد ، بل قد وقع كما سبق .
وأما المستنبطة فلا / ؛ لأن المستنبط إذا استنبط من الحكم أوصافاً يصح [٤٧١/١]
أن يكون كل منها علة للحكم ، فإن عين بالنص عليه كل منها رجعت العلة
منصوصة والتقدير بخلافه ، ولا يثبت الحكم بكل واحدة وإلا لكان مستغنياً
بكل واحدة عن كل واحدة ، ولا بواحدة معينة للزوم التحكم ، فتعين أن
يكون المجموع علة.

الجواب : إنما يلزم أن تكون كل واحدة جزء علة ، لو لم يثبت الحكم
بكل واحدة على انفرادها ، أما إذا ثبت فلا ؛ لأنه مستنبط أن كل واحدة
علة ، وإلا لما ثبت الحكم بها عند الانفراد ، فثبت ذلك عند الاجتماع ، ولا
تناقض لأنها علامات . قلت : وهذا الدليل في سند المستنبطة صحيح ، ولكن
لا يلزم من الامتناع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين .

والحق : امتناعه وإن كان المصنف يختار خلافه ، على أنه اضطرب قوله
لأنه قال بعد هذا : (وألا تكون المستنبطة بمعارض في الأصل) ، إلا أن يحمل
قوله : «القائلون بالوقوع إذا اجتمعت» على المنصوصة .

احتج المانع في المنصوصة دون المستنبطة^(٢) : بأن المنصوصة قطعية بتعيين

(١) الذي ذكره إمام الحرمين في التلخيص ، أن مذهب القاضي الجواز مطلقاً ، ولكن في البرهان
نسب إليه التفصيل المذكور . انظر التلخيص (٢٦٢/٣) ، البرهان (٢٨٠/٢) .

(٢) لم أقف على أصحاب هذا المذهب .

الشارع ، فيمتنع اجتماعها كالعلل العقلية ، وأما المستنبطة فعليتها وهمية أي ظنية لأن عليتها مرجوحة ، فتكون كل منهما مساوية للأخرى في استناد الحكم إليها ، لإمكان كون كل واحدة علة دون الأخرى .
 وجوابه واضح وهو : منع كون المنصوصة قطعية ، ومنع كون المستنبطة وهمية .

واحتج الإمام : بأنه لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع ولو على سبيل الدور^(١) أما الملازمة ؛ فلأن إمكانه عقلاً واضح ، ولو وقع لعلم عادة ، ثم ادعى لتصحيح مذهبه تعدد الأحكام فيما تقدم .

قال : (القائلون بالوقوع إذا اجتمعت ، فالمختار : كل واحدة علة .
 وقيل : جزء .
 وقيل : واحدة لا بعينها .
 لنا : لو لم تكن لكنت جزءاً ، أو كانت العلة واحدة .
 والأول باطل لثبوت الاستقلال ، والثاني للتحكم .
 وأيضاً : لو امتنع لامتنع تعدد الأدلة ، لأنها أدلة .
 القائل بالجزء : لو كانت مستقلة لاجتمع المثالن ، وقد تقدم .
 وأيضاً : لزم الحكم ؛ لأنه إن ثبت بالجميع فهو المدعى ، وإلا لزم التحكم .

[تعليق
 الحكم الواحد
 بالشخص
 بأكثر من
 علة]

وأجيب : بأنه يثبت بالجميع كالأدلة العقلية والسمعية .

القائل لا بعينها : لو لم تكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتعين .

(١) المقصود بالإمام هنا إمام الحرمين . انظر الدليل في البرهان (٢/٨٣٢) .

أقول : القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين^(١) اختلفوا إذا اجتمعت في محل حتى يكون واحداً بالشخص ، فقييل : كل واحدة علة ، وقييل : المجموع علة ، وقييل : العلة واحدة لا بعينها ، ونعني إذا حصلت في / المحل دفعة ، وإلا فالعلة هي الأولى . [٤٧٢/أ]

واحتج المصنف على ذلك : بأنه لو لم تكن كل واحدة ، لكان المجموع علة ، أو كانت العلة واحدة لا بعينها ، أما الملازمة فواضحة ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنها لو كانت جزءاً لم تكن مستقلة ، وقد ثبت الاستقلال ، [وأما الثاني ؛ فلأنه - مع تساويها - تحكم محض . وفيه نظر ؛ إذ ثبوت الاستقلال]^(٢) حالة الانفراد لا حالة الاجتماع ، والتحكم إنما يلزم لو قلنا واحدة معينة .

الثاني : لو لم تكن كل واحدة علة عند الاجتماع ، لامتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد ؛ لأن العلل الشرعية أدلة ، وقد علمت ما فيه . احتج القائل بأن كل واحدة علة جزءاً : بأنه لو كانت كل واحدة علة لزم اجتماع المثليين ، ولو كانت واحدة لزم التحكم ، وقد مرّ تقريره وجوابه وقد عرفت ما فيه .

وأيضاً : لو لم يكن الجميع علة لزم التحكم ؛ لأن الحكم إن ثبت بالمجموع فهو المدعى ، وإن ثبت بواحدة لزم التحكم . الجواب : أنه يثبت بواحدة لا بعينها ، ولا تحكم .

(١) انظر (ص ٥٤-٥٥) .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

وأيضاً : جواب المصنف وهو : أنه يثبت بالجميع ، أي بكل واحدة كما يثبت المدلول بالأدلة السمعية والعقلية ، وفيه ما سبق .

احتج القائل بأن العلة واحدة لا بعينها : بأنه لو لم تكن كذلك لزم الجزئية ، وإلا كان المجموع علة ، وهو باطل لثبوت الاستقلال ، أو التحكم إن كانت العلة واحدة معينة .

الجواب : منع الملازمة ، لجواز ثبوته بالجميع ، وأنت تعلم مما سبق القوي من هذه الشبهة والضعيف .

قال : (والمختار : جواز تعليل حكمين بعلّة بمعنى الباعث ، وأما الأمانة فاتفق .

[المختار جواز
تعليل حكمين
بعلّة واحدة]

لنا : لا بُعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين .

قالوا : يلزم تحصيل الحاصل ؛ لأن أحدهما حصلها .

وأجيب : بأنه إما أن تحصل الأخرى ، أو لا تحصل إلا بهما .

أقول : لما فرغ من تعليل الحكم الواحد بعلتين ، شرع في تعليل حكمين بعلّة واحدة . واعلم أن العلة إن كانت منصوصة لم يختلفوا في جواز تعليل حكمين بها^(١) إذ لا امتناع في نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين ، كجعل طلوع الفجر علامة على وجوب الصوم والصلاة وهو المعني بقوله : (وأما الأمانة فاتفق) .

[٤٧٣/أ] / أما العلة بمعنى الباعث ، فالمختار جوازه ، إذ لا بُعد في مناسبة وصف

(١) انظر في ذلك أصول الجصاص (٤/١٧٦) ، إحكام الفصول (ص٥٥٧) ، المعتمد

(٢/٢٦٧) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٥٨) ، المستصفى (٢/٣٤٢) .

واحد لحكمن مختلفين غير متضادين ، كالسرقة للقطع زجراً لغيره ، وله من العود والتغريم جبراً لصاحب المال ، وكالزنا المثبت للجلد وللتغريب المحصل للزجر التام .

وشرط قوم اتحاد حكمهما ، وهو الشرط العاشر .

واحتجوا عليه : بأنه لو جاز لنم تحصيل الحاصل ؛ لأن معنى مناسبته للحكم : حصول مصلحة عند الحكم ، والحكم الواحد قد حصل المصلحة المقصود منه ، فلو أثبت حكماً آخر لحصل المصلحة المقصودة .
أيضاً : وأنه تحصيل الحاصل .

الجواب : المنع ، لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كالسرقة أو أن المصلحة المقصودة لا تحصل إلا بهما كما في الزنا .

قال : (ومنها : أن لا تتأخر عن حكم الأصل .

[الشرط
الحادي عشر
من شروط
العلة]

لنا : لو تأخر لثبت الحكم بغير باعث ، وإن قدرت أمانة فتعريف
المعرف .

ومنها : أن لا تعود على الأصل بالإبطال ، وألا تكون المستتبطة بمعارض في الأصل .

وقيل : ولا في الفرع .

وقيل : مع ترجيح المعارض ، وألا تخالف نصاً أو إجماعاً ، وألا تتضمن المستتبطة زيادة على النص .

وقيل : إن نافقت مقتضاه ، وأن يكون دليلها شرعياً ، وألا يكون دليلها متناولاً حكم الفرع بعمومه أو بخصوصه ، مثل : « لا تبيعوا الطعام

بالطعام» ، أو : «من قاء أو رعف» .

لنا : تطويل بغير فائدة ، ورجوع .

قالوا : مناقشة جدلية) .

أقول : الحادي عشر : ألا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل^(١) ، كتعليل إثبات الولاية للأب على الصغير بالجنون ، فإن الولاية ثابتة قبل الجنون ، ولا يعارض هذا بكون المستنبطة فرع حكم الأصل ، إذ لا تأخر بالزمان .

لنا : لو تأخرت العلة - بمعنى الباعث - عن الحكم ، لثبت الحكم بغير باعث وكذا في الأمانة ، إذ لا فائدة فيها إلا تعريف الحكم ، وقد عرف ، فيكون تعريفاً للمعرف ؛ لأن حكم الأصل عرف بالنص .
وقد يقال : تعريف حكم الفرع مع أن تعاقب الأمارات لا يمتنع ، وتعريف المتأخر المتقدم كذلك ، كالعالم للصانع .

الثاني عشر : ألا تعود على الأصل بالإبطال ؛ لأن كل علة استنبطت من حكم فأبطلته فهي باطلة لأنها فرعه ، وبطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع ، كما مرّ في تأويلات الحنفية^(٢) .

الثالث عشر : ألا تكون المستنبطة لها معارض في الأصل ، لا وجود له في الفرع ، قال الآمدي في منتهى السؤل^(٣) : إلا على مذهب من جوّز تعليل

(١) الإحكام (٣/٣٤٩) ، تيسير التحرير (٤/٣٠) ، فواتح الرحموت (٢/٢٨٩) .
(٢) المقصود بها تعليل الحنفية وجوب في كل أربعين شاة شاة بمحاجة الفقير ، أو تعليل قوله : «لا تبيعوا الطعام بالطعام» بالكيل ، فلا يثبت الحكم في ما لا يكال .
(٣) انظر منتهى السؤل .

الحكم الواحد بعلتين ، وهذا مناسب لم يأتي له في المعارضة ، ومخالف لظاهر قوله : (فالمختار : كل واحدة علة) ؛ لأن احتمال الجزئية على مختاره مدفوع لأنه يستنبط / استقلالها من محل انفرادها ، إلا أن يتأول ذلك على [٤٧٤/أ] المنصوصة ، وذا على المستنبطة .

وقيل^(١) : ولا بمعارض في الفرع ، فإن ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف ذلك الحكم - بالقياس على أصل آخر - فإن الوصف المعارض أبطل اعتبارها ، ويأتي له في المعارضة في الفرع ما يقتضي صحة هذا الشرط .

وقيل^(٢) : بل الشرط ألا يكون معارض في الأصل راجحاً ، أو معارض في الفرع راجحاً ، أما لو لم يكن راجحاً لم يبطل ، وإنما يجوز إلى الترجيح وهو دليل الصحة .

وفيه نظر ؛ لأن المعارض المساوي يمنع العلة .

وبعضهم جعل قوله : (وقيل : مع ترجيح المعارض) راجعاً إلى الآخر .
وبعضهم جعل قوله : (ولا في الفرع) بعض الشرط ، أي لا يكون

المعارض في الأصل ولا في الفرع .

الرابع عشر : ألا تخالف نصاً ولا إجماعاً ، كما لو قيل : «الملك يصوم في الكفارة زجراً له ، ولا يعتق لسهولته عليه» ، وعليك ملاحظة ما سبق في معارضة القياس الخبر ، وفي تخصيص العموم بالقياس .

الخامس عشر : ألا تتضمن المستنبطة زيادة على النص - أي حكماً في

(١) الآمدي في الإحكام (٢٤٤/٣) ، تيسير التحرير (٣١/٤) .

(٢) الإحكام (٢٤٥/٣) .

الأصل - غير ما أثبتته النص ؛ لأنها إنما تعلم بما أثبتته النص ، كما لو قال : «لا تبيعوا الطعام بالطعام ، إلا سواء بسواء»^(١) ، فيعمل الحرمة بالوزن حتى يحرم في النقدين ، مع أن النص لم يدل عليه .

وقيل^(٢) : إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل ؛ بحيث تكرر على الأصل بالبطلان ، وإلا جاز .

قيل : المراد أن النص إنما دلّ على عليه وصف ، والاستنباط زاد قيداً على ذلك الوصف لم يجز التعليل به^(٣) .

السادس عشر^(٤) : أن يكون دليل العلة شرعياً ، إذ لو كان عقلياً أو لغوياً لم يكن حكم الأصل شرعياً .

السابع عشر^(٥) : ألا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع ، لا بعمومه ولا بخصوصه .

والأول : كما لو قاس الذرة على البر في الربوية وعلل بالطعم ، فمنع .

فاحتج بقوله عليه السلام : «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»

وترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته ، فالنص يتناول الذرة بعمومه .

(١) قال ابن كثير في تحفة الطالب : «ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة ، وأقرب ما رأيت إلى ذلك ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله ، قال : «الطعام بالطعام مثلاً» وقال : وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير» . انظر مسلم ، كتاب المساقاة - باب بيع الطعام مثلاً بمثل (٣/١٢١٤) ، تحفة الطالب (ص ٤٤٤٥) .

(٢) الإحكام (٣/٢٤٥) .

(٣) الكلام لا يصح هنا إلا بزيادة حرف : «إلا» فتكون الجملة : وإلا لم يجز التعليل به .

(٤) الإحكام (٣/٢٤٥) .

(٥) الإحكام (٣/٢٤٥) ، تيسير التحرير (٤/٣٣) .

والثاني : كما لو قال في القيء : « خارج نجس ، فينتقض الوضوء قياساً على البول » ، فمنع أنه خارج نجس .
فاحتج بقوله عليه السلام : « من قاء فليتوضأ »^(١) فإن النص خاص بالقيء .

لنا : أنه طويل بغير فائدة ، ورجوع عن القياس إلى النص ؛ لأن إثبات حكم الفرع بالقياس يتوقف على إثبات العلة بالدليل العام أم الخاص ، والدليل بعينه يدل على حكم الفرع من غير توسط ، والقياس يدل على حكم الفرع بتوسط ، وإثباته تطويل بلا فائدة .

وأيضاً : الحكم / إنما ثبت بذلك الدليل لا بالعلة ، فيكون رجوعاً عن [٤٧٥/١] القياس إلى النص .

قالوا^(٢) : مناقشة جدلية ، إذ المقصود الظن بأي طريق حصل ، فلا معنى لتعيين الطريق .

قلنا : رجوع عن القياس .

واعلم أنه ربما كان النص مخصصاً ، والمستدل أو المعارض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع ، فإذا كان العام الدال على حكم الفرع مخصصاً ، لم يمكنه التمسك بالعام في إثبات الحكم ، ويمكنه التمسك به في إثبات العلة ، ثم يعمم الحكم في جميع مواردھا ، فلا يكون عرياً عن الفائدة .

(١) أخرجه ابن ماجه والدارقطني عن عائشة رضي الله عنها ، أنه ﷺ قال : « من أصابه قيء أو رعاف ، أو قلس ، أو مذي فليصرف فليتوضأ ، ثم ليين على صلاته ، وهو في ذلك لا يتكلم » .
انظر سنن ابن ماجه (٣٨٥/١) ، وانظر سنن الدارقطني (١٥٥/١) .

(٢) هو الذين أجازوا أن يتناول دليل الأصل الفرع . انظر الإحكام (٢٤٦/٣) .

قال : (والمختار : جواز كونه حكماً شرعياً ، إن كان باعثاً على
الحكم الشرعي
بالحكم
الشرعي]جواز تعليل
حكم الأصل ، لتحصيل مصلحة ، لا لدفع مفسدة ، كالتجاسة في علة
بطلان البيع) .

أقول : اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي ، ف قيل^(١) : جائز مطلقاً ؛ إذ
أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الآخر ، كجواز البيع لصحة الرهن ،
وسياتي أن الدوران لا يفيد العلية .

وقيل^(٢) : بالمنع مطلقاً - وهو الثامن عشر^(٣) - محتجاً بأن الحكم المجموع
علة إن تقدم لزم النقص ، وإن تأخر لم يجز لما مرّ ، وإن قارن فتحكم ، إذ
ليس جعل هذا علة بأولى من العكس .

الجواب : منع التحكم لجواز أن يكون أحدهما مناسباً للحكم الآخر من
غير عكس .

والمختار : إن كانت العلة باعثة على حكم الأصل لتحصيل مصلحة
يقتضيها حكم الأصل جاز ، كما يقال في بطلان بيع الخمر : «علته النجاسة -
والنجاسة حكم شرعي - ليحصل التنزه عن القاذورات» ، أما إن كان لدفع
مفسدة يقتضيها حكم الأصل فلا يجوز ؛ لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ
مفسدة مطلوبة الدفع ، وإلا لم يشرع ابتداءً ، وهذا إنما يصح لو لم يشتمل

(١) وهو مذهب عامة أهل الأصول . انظر المعتمد (٢/٢٦١) ، المستصفى (٢/٣٣٥) ، اللمع
(ص٥٩) ، كشف الأسرار للخاربي (٣/٣٤٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٨) ، المسودة
(ص٤١١) ، أصول السرخسي (٢/١٧٥) .

(٢) ونسب هذا القول إلى ابن عقيل من الحنابلة . انظر شرح الكوكب (٤/٩٢) .

(٣) أي هو الشرط الثامن عشر .

على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع الحكم الآخر لتبقى المصلحة خالصة .
مثاله : شرع حدّ الزنا لحفظ النسب ، والرجم أو الجلد مع التغريب فيه
شدة ولو لم يبالغ في الشهادة عليه ؛ لأدّى إلى كثرة وقوع الحدّ ، وفيه من
المفسدة ما لا يخفى ، فشرع المبالغة فيه دفعاً لتلك المفسدة ، وتمام الكلام
عليها في الإحكام^(١) .

قال : (والمختار : جواز تعدد الوصف ووقوعه ، كالقتل العمد [المختار جواز
أن تكون
العلة مركبة] العدوان .

لنا : أن الوجه الذي ثبت به الواحد يثبت به المتعدد من نص ، أو
مناسبة ، أو شبه ، أو سبر ، أو استنباط .

قالوا : لو صح تركيبها لكانت العلة صفة زائدة ؛ لأننا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة ، والمجهول غير المعلوم ، وتقرير الثانية : أنها إن قامت
بكل جزء فكل جزء علة ، وإن قامت بجزء فهو العلة .

وأجيب : بجريانه في المتعدد ، بأنه خير واستخبار .
والتحقيق : أن معنى العلية ، ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة

[٤٧٦/١]

لا أنها صفة زائدة / .

ولو سلّم : فليست وجودية ، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .

قالوا : ويلزم أن يكون عدم كل جزء علة ، لعدم صفة العلية لانتفائها

بعدمه ، ويلزم نقضها لعدم ثان بعدم أول ، لاستحالة تجدد عدم العدم .

وأجيب : بأن عدم الجزء الأول عدم شرط العلية .

(١) الإحكام للآمدي (٣/٢١٢) .

ولو سلّم : فهو كالبول بعد اللمس ، وعكسه ووجهه أنها علامات
فلا بعد في اجتماعها ضربة ومرتبة ، فيجب ذلك) .

أقول : التاسع عشر : اتحاد الوصف ، كالإسكار في تحريم الخمر .
والمختار : جواز تعدد الوصف ووقوعه ، كالقتل العمد العدوان في
القصاص^(١) .

لنا : أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يقوم
الدليل على التعليل بها ، لكون المناسب هو المجموع ، كما يظن في الواحد إذا
ما ثبت به علة الواحد تثبت به علة المتعدد والفرق تحكم ، ولا معنى لقوله :
(أو استنباط) .

قالوا^(٢) : لو صحّ تركيب العلة لكانت العلية صفة زائدة ، أما الملازمة ؛
فلأننا نعقل المجموع ونجهل كونه علة حتى ننظر ، والمجهول غير المعلوم .
وأما بطلان التالي ؛ فلأن صفة العلية إن لم تقم بشيء من الأجزاء فليست
صفة له ، وإن قامت فيما بكل جزء ، فكل جزء علة والمفروض خلافه ، وإما
الجزء فهو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء .

فإن قيل : يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع .
قيل : الهيئة الاجتماعية - أيضاً - صفة لمجموع الأجزاء فتقوم بمحل ،
وينقل الكلام إليه ويسلسل .

(١) المعتمد (٢٦١/٢) ، الإحكام (٢١٢/٣) ، اللمع (ص١٠٨) ، شرح تنقيح الفصول
(ص٤٠٩) ، كشف الأسرار (٣/٣٤٨) .
(٢) الإحكام (٢١٣/٣) .

والحق : أنه تسلسل في الاعتبارات ، وليس بمحال .

أجاب المصنف : بأن ما ذكرتم منقوص بالحكم على المتعدد من ألفاظ [جواب ابن
الحاجب على

بأنه خبر أو استخبار ، ولما كان هذا نقضاً إجمالياً ، أشار إلى التحقيق ، وهو أدلة المخالفين
يرجع إلى منع الملازمة ، وأن معنى كون مجموع الأوصاف علة : هو أن
الشارع قضى بثبوت الحكم عندها ، رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف من
الحكمة ، وليس ذلك صفة لها فضلاً عن كونها صفة زائدة ، بل جعله
الشارع متعلقاً به .

ولو سلم كونها صفة زائدة ، فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية
إضافية ، إذ ليست وجودية وإلا لكانت معنى ، والوصف المعلن به معنى ،
فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، فلو لم يصح بالمتعدد للزم ذلك المحال ، ولم يصح
بالواحد للزوم محال آخر ملازم له .

قالوا : لو كانت العلة أوصافاً متعددة لكان عدم كل جزء علة ، لانتفاء
صفة العلية ، أما الملازمة ؛ فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف
فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل جزء ، وأما بطلان التالي ؛ فلأنه إذا ثبت عدمها
لعدم وصف ، ثم عدم وصف / آخر لزم تخلف معلوله ، وهو انتفاء العلية عند [٤٧٧/١]
انتفائه ؛ لأن تجدد عدم على ما قد عدم لا يتصور .

الجواب : لا يلزم من انتفائها لعدم وصف أن يكون الوصف علة لانتفاء
مقتضية له بالاستقلال ، إذ وجود كل جزء شرط للعية ، فعدم جزء يكون
عدم شرط العلية ، وعدم شرط العلية هو شرط عدم العلية لا علة لعدمها ،
ليلزم النقض في العلل العقلية .

والظاهر أن عدمه علة ، فالأولى أن يقال : إن أردت بقولك عدم كل جزء علة لعدمها على سبيل البديل فمسلم ، ونمنع بطلان التالي ، وإن أردت أن عدم كل جزء علة على الاجتماع فممنوع .

ثم قال : ولو سلم أن عدم كل جزء علة لعدمها ، فهو كالبول بعدم اللبس ، فكما لا يلزم هناك تخلف فكذلك هنا ، إذ الانتفاءات ليست عللاً عقلية ليلزم ما ذكرتم ، وإنما هي أمارات وضعية ، ولا بُعد في اجتماع عدة من الأمارات ، مرتبة تارة وغير مرتبة أخرى ، حتى يجب بذلك النقض .

قال : (ولا يشترط القطع بالأصل ، ولا انتفاء مخالفة مذهب [شروط العلة المختلف فيها] الصحابي ، ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ، ولا نفي المعارض في الأصل والفرع ، وإذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط ، لم يلزم وجود المقتضي .

لنا : أنه إذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع عدمه أجدر .

قالوا : إن لم يكن بانتفاء الحكم لا انتفى به .

قلنا : أدلة متعددة) .

أقول : هذه شروط اختلف فيها ، فمنها : القطع بالعلة في الأصل . والمختار : الاكتفاء بالظن ، هكذا قال بعض الشارحين^(١) ، وقال الآمدي^(٢) : اشترط قوم أن تكون متفرغة من أصل مقطوع بحكمه ، وليس كذلك لجواز القياس على أصل مظنون .

(١) مثل العضد رحمه الله . انظر شرحه على مختصر المنتهى (٢/٢٣٢) .

(٢) في (ب) : وقال الآخر . انظر مذهب الآمدي في الإحكام (٣/٢٤٥) .

قلت : وهذا مراد المصنف .
ومنها : انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي .
والحق : جوازه ، إذ قد يكون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر^(١) .
ومنها : القطع بوجود العلة في الفرع .
والمختار : يكفي الظن^(٢) ، وإنما اشترطت هذه الأمور نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات .

وقوله : (ولا نفي المعارض في الأصل والفرع) يصح أن يكون مجروراً [لا يشترط لصحة العلة عطفاً على قوله : (بالأصل) ، أي لا يشترط القطع بالأصل ولا بنفي انتفاء المعارض في الأصل ولا في الفرع ، بل يكفي ظن نفي المعارض في الأصل وفي الأصل الفرع ، ويصح أن يكون مرفوعاً ، أي لا يشترط نفي المعارض في الأصل والفرع معاً ، ولا يخالف ما تقدم ؛ لأنه نفي لاشتراط المجموع ، بخلاف ما سبق ، مع أن ذلك في المستنبطة / وهذا عام فيهما .

[٤٧٨/أ]

أما لو علل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط ، كما لو قيل : «عدم شرط صحة البيع هو الرؤية» ، أو وجد المانع وهو الجهل بالبيع فلا يصح ، فهل يشترط مع ذلك وجود المقتضي مثل بيع في أهله في محله مثلاً ؟ .
المختار : لا يشترط .

لنا : لو انتفى الحكم مع وجود ما يقتضيه لوجود مانع أو انتفاء شرط ، كان انتفاؤه لعدم المقتضي أجدر .

(١) انظر المستصفي (٣٤٩/٢) ، تيسر التحرير (٩/٤) ، فواتح الرحموت (٩/٤) .

(٢) انظر المستصفي (٣٣٠/٢) ، المحصول (٤٩٧/٢) ، روضة الناظر (ص ٣١٩) .

قالوا : إذا لم يكن المقتضي ، فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع ؛ لأن الأحكام شرعت للمصالح ، فما لا فائدة فيه لا يُشرع ، فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته .

الجواب : لا يلزم من استناده إلى عدم المقتضي ألا يستند إلى وجود المانع أو عدم الشرط ؛ لأنها أدلة متعددة .

قال : (مسألة : قالت الشافعية : حكم الأصل ثابت بالعلة ، والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل .

والحنفية : بالنص ، والمعنى أن النص عرّف الحكم ، فلا خلاف في المعنى) .

أقول : اختلفوا في حكم الأصل المنصوص عليه .

فقالت الحنفية : إنه ثابت بالنص^(١) .

وقالت الشافعية : إنه ثابت بالعلة^(٢) .

والخلاف لفظي ؛ لأن مراد الشافعية أنها الباعثة على حكم الأصل ، وأنها التي لأجلها شرع ، والحنفية لا ينكرونه .

ومراد الحنفية أن النص هو المعرّف للحكم ، والشافعية لا ينكرونه .

قال : (من شروط الفرع : أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس ، كالشدة في النبيذ ، وكالجنابة في قصاص الأطراف على

[شروط
الفرع]

(١) وهو مذهب الحنابلة أيضاً . انظر كشف الأسرار للبخاري (٣/٣١٦) ، تيسير التحرير

(٢/٣) ، شرح الكوكب (٤/١٠٢) .

(٢) الإحكام للآمدي (٣/٣٥٧) .

النفس .

وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد عين أو جنس ، كالقصاص في النفس في المثل على المحدد ، وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال ، وأن لا يكون منصوصاً عليه ، ولا متقدماً على حكم الأصل ، كقياس الوضوء على التيمم في النية ، لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل ، نعم يكون إلزاماً .

وقيل : وأن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة لا التفصيل .

ورُدَّ : بأنهم قاسوا «أنت عليّ حرام» على الطلاق ، واليمين ،

والظهار) .

أقول : لما فرغ من شروط العلة ، شرح في شروط الفرع^(١) ، وهي

خمسة :

الأول : أن يكون الفرع مساوياً في العلة لعلة الأصل فيما تقصد المساواة

فيه من عين أو جنس العلة ، الأول : كقياس النيذ على الخمر بجامع الشدة

المطربة ، وهي بعينها موجودة في النيذ ، ونعني نوعها لا شخصها .

وأما الثاني : فقياس الأطراف على القتل في القصاص ، بجامع الجناية / [٤٧٩/١]

المشتركة ، فإن الجناية جنس لإتلاف النفس والأطراف ، وهو الذي قصد

الاتحاد فيه ، فيكفي تحقق ذلك ولا يجب كون الجناية في القتل هي الجناية في

الأطراف ، إذ المقصود تعديده حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك في العلة ،

(١) انظر هذه الشروط في شفاء الغليل (ص ٦٧٣) ، المحصول (٥/٤٩٧) ، أصول السرخسي

(٢/١٤٩) ، الإحكام (٣/٣٥٩) ، الإبهاج (٣/١٠٦) .

وأحد الأمرين يحققه .

وأما إذا لم تكن علة الأصل في الفرع مشاركة لها في صفة خصوصها ولا في صفة عمومها ، لم يتعد حكم الأصل إلى الفرع .

الشرط الثاني : أن يساوي حكمه حكم الأصل فيما تقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنسه ، الأول : كقياس القصاص في النفس في القتل بالمثل على القصاص في القتل بالحدد ، فالحكم في الأصل هو الحكم في الفرع بعينه ، وهو القتل .

الثاني : إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها ، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال وليست عينها ، وإنما اشترط ذلك ليصح القياس ، وإلا لم يصح لأن شرع الأحكام لم يكن مطلوباً لذاته ، بل لما يفضي إليه من المقاصد ، فإذا استويا فيما يقصد ثبت الحكم .

الشرط الثالث : ألا يكون الفرع منصوصاً عليه ، لا إثباتاً وإلا لضاع القياس ، ولا نفيّاً وإلا لم يجز القياس .

الرابع : ألا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل ، مثال : الوضوء شرط الصلاة فتجب في النية قياساً على التيمم ، وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء ، وذلك لأنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة ، لتأخر الأصل مع كون العلة فرعه .

نعم ، لو ذكر ذلك إلزاماً للخصم لصح ، وأما أن تكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا .

الخامس : أثبتته أبو هاشم^(١) ، وهو أن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة دون التفصيل ، فيجري القياس في تفاصيل الجملة ، مثاله : ثبوت الحدّ في الخمر بلا تعيين عدد الجلدات ، فتعين بالقياس على القذف ، وهو مردود بأن العلماء قاسوا «أنت حرام» تارة على الطلاق فتحرم وتارة على الظهار فتجب الكفارة وتارة على اليمين بالله ، ولا نص جملة بل هي واقعة متجددة .

[مسالك العلة]

قال : (مسالك العلة ، الأول : الإجماع) .

أقول : لما فرغ من الباب الأول شرع في الباب الثاني في طرق العلة ، إذ كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في إثباته من دليل .
المسلك الأول : الإجماع^(٢) على كون الوصف علة ، ويتصور الخلاف في مثله بأنه يكون الإجماع ظنياً كالثابت بالآحاد والسكوتي ، أو يكون ثبوت الوصف في الأصل والفرع ظنياً ، أو يدعي / الخصم معارضاً في الفرع . [٤٨٠/أ]
مثاله : الصغر في ولاية المال علة بالإجماع ، ثم يقاس عليه النكاح .

قال : (الثاني : النص ، وهو مراتب :

الأول : صريح مثل : لعلة كذا ، أو لسبب كذا ، أو لأجل ، أو من أجل ، أو كي ، أو إذا ، ومثل : لكذا وبكذا ، وإن كان كذا ، ومثل : «فإنهم يحشرون» ، «فأقطعوا أيديهما» ، ومثل قول الراوي : «سها فسجد» ، «وزنا ما عزر فرجم» سواء الفقيه وغيره لأنه لو لم يفهمه لم يقله .

(١) انظر مذهب أبي هاشم في المعتمد (٢/٢٧٤) .

(٢) انظر العدة لأبي يعلى (٥/١٤٣٠) ، شفاء الغليل (ص ١١٠) ، فواتح الرحموت (٢/٢٩٠)

اللمع (ص ١١٠) ، الإحكام (٣/٢٥١) ، الإبهاج (٣/٣٨) ، تيسير التحرير (٤/٣٩) .

أقول : المسلك الثاني : النص^(١) وهو صريح ، وغير صريح .

فالصريح : ما دلّ بوضعه على العلية من غير احتياج إلى نظر واستدلال ، وهو إما لا يحتمل غير العلية ، أو يحتمل احتمالاً مرجوحاً .

الأول : ما هو نص في العلية مثل : «لعله كذا» ، أو «لسبب كذا» ، أو «لأجل» ، كقوله عليه السلام : «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة»^(٢) ، أو «من أجل» كقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾^(٣) ، وكذا ما ذكر فيه حرف من حروف التعليل التي لا تستعمل في غيره نحو ﴿ كَي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ ﴾^(٤) ، و«إذا» نحو : ﴿ إِذَا لَأَذْنُكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ﴾^(٥) .

الثاني : ما ورد فيه حرف من حروف التعليل إلا أنه قد يقصد به غيره كـ«اللام» ، و«الباء» ، و«أن المخففة» نحو : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(٦) ، ونحو : ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾^(٧) ، ونحو : ﴿ أَنْ

(١) انظر في هذا شفاء الغليل (ص ٢٣) ، التلخيص (٣/٢٣١) ، أصول الجصاص (٤/١٢٩) ، المحصول (٥/١٩٣) ، التمهيد (٤/٩) .

(٢) الحديث رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ : «إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة» ، كتاب الأضاحي - باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام ، وبيان نسخه (٣/١٥٦١) .

(٣) المائدة آية (٣٢) .

(٤) الحشر آية (٧) .

(٥) الإسراء آية (٧٥) .

(٦) الذاريات آية (٥٦) .

(٧) الأحقاف آية (١٤) .

كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيْنَ ۞^(١) ، وهذه الثلاثة دون الخمسة الأولى لأنها قد تجيء لغير العلية ، فتجى اللام للعاقبة ، والباء للمصاحبة ، وأن للتفسير ، ولهذا فصلها المؤلف عما قبلها فقال : (ومثل) ، لكنها ظاهرة في التعليل حتى يدل الدليل على خلافه . ومن هذه القسم وهو أضعف مما قبله ، ما دخل فيه الباء في لفظ الشارع إما في الوصف مثل : «زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون»^(٢) ، وإما في الحكم نحو : «فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٣) ، والحكمة فيه أن الفاء للترتيب ، والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج ، فيجوز ملاحظة الأمرين ، دخول الفاء على كل منهما ، وهذا عند الآمدي من قبيل الإيماء ؛ لأن دلالة الفاء على الترتيب والعلية استدلالية^(٤) . ومنها : ما دخل فيه الفاء لكن لا في لفظ الشارع ، بل في لفظ الراوي ، مثل : «زنى ما عزر فرجم»^(٥) ، و«سهى فسجد»^(٦) .

(١) القلم آية (١٤) .

(٢) رواه النسائي عن عبد الله بن ثعلبة قال : قال رسول الله ﷺ : «زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا أتى يوم القيامة يدمي ، لونه لون الدم وريحه ريح المسك» ، كتاب الجهاد - باب الشهداء في سبيل الله (٢٥/٦) ، ورواه الإمام أحمد في مسنده (٤٣١/٥) .

(٣) المائدة آية (٣٨) .

(٤) الإحكام (٢٥٤/٣) .

(٥) الحديث رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : «لما أتى ما عزر بن مالك النبي ﷺ قال له : لعلك قبلت ، أو غمزت ، أو نظرت ، قال : لا يا رسول الله ، قال : أنكنتها ؟ (لا يكني) قال : فعند ذلك أمر برجمه» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الحدود - باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت (٢٤/٨) .

(٦) رواه أبو داود عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال : «إن النبي ﷺ صلى بهم فسها

وهذا سواء الفقيه فيه وغيره^(١) ؛ لأنه لو لم يفهم كون الوصف المرتب عليه علة لم يقله ، لما فيه من التلبس ، وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط ، إلا أنه لا ينفي الظهور .

قال : (وتنبية وإيماء ، وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً ، مثل : «واقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال : أعتق رقبة» ، كأنه قال : إذا واقعت فكفر ، فإن حذف بعض الأوصاف فتتقح . ومثل : «أينقص الرطب إذا جفّ ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا إذا») .

[٤٨١/١] / أقول : القسم الثاني من النص ما دلّ على العلية لا بالوضع بل بالإيماء^(٢) ، وهو اقتران الوصف بحكم ، لو لم يكن الوصف أو نظيره لتعليل الحكم كان بعيداً من الشارع الإتيان بمثله لخلوه عن الفائدة ، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد .

مثال كون العين للتعليل ، ما في الصحيح أن أعرابياً جاء يضرب صدره وينتف شعره ويقول : هلكت وأهلكت واقعت أهلي في رمضان فقال عليه السلام : «أعتق رقبة» ، ثبت بهذا اللفظ عند ابن ماجه^(٣) .

ولفظه في الصحيح : «هل تجد ما تعتق ؟»^(٤) ، فإنه يدل على أن الوقاع

فسجد سجدين ثم تشهد ثم سلم» ، كتاب الصلاة - باب سجدي السهو (١/٦٣٠) .

(١) أي سواء كان الراوي فقيهاً أم لا .

(٢) انظر المستصفي (٢/٢٩٢) ، شرح اللمع (٢/٨٥٣) ، المعتمد (٢/٢٥٠) ، التمهيد (٤/٩)

تيسير التحرير (٤/٣٩) .

(٣) انظر ابن ماجه كتاب الصوم - باب ما جاء في كفارة من أفطر يوماً في رمضان (١/٣٢٧) .

(٤) والحديث رواه البخاري عن أبي هريرة ، كتاب الصوم - باب إذا جامع في رمضان

علة للإعتاق ، إذ غرض الأعرابي بقوله «واقعت» علم حكمها ، وذكر الحكم جواباً ليحصل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخر البيان عن وقت الحاجة ، فيكون السؤال مقدراً في الجواب ، كأنه قال : واقعت فكفر . وقد عرفت أن ذلك للتعليل بكذا ، هذا ولكنه دونه في الظهور ؛ لأن الفاء مقدره ، وثم محققة ، ويحتمل - أيضاً - عدم قصد الجواب ، فإن حذف بعض الأوصاف المقترنة بالحكم - ككونه أعرابياً مثلاً - سمي الإيماء تنقيح المناط^(١) ، أي تنقيح ما ناط الشارع به الحكم ، والمناط هو العلة .

مثال آخر لكون العين للتعليل ما أخرجه أبو داود أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر ؟ فقال : «أينقص الرطب إذا جفّ ؟» قالوا : نعم ، قال : «فلا إذا»^(٢) [ينيط]^(٣) أن النقصان علة في منع البيع ، وإن فهم منه

(٢/٢٣٥) بلفظ : جاء رجل إلى رسول الله فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على أهلي في رمضان ، قال : هل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، قال : ثم جلس ، فأتى النبي ﷺ بعرق فيه ثم فقال : تصدق بهذا ، فقال : على أفقر منا ، فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ، ثم قال : اذهب فأطعمه أهلك .

(١) التنقيح في اللغة : التهذيب ، ومن طرق إثبات العلة حصر جميع الأوصاف التي يظن أنها علة ثم يستبعد الوصف الذي لا تأثير له في الحكم ، والباقي يكون هو العلة ، ويسمى ذلك : تنقيح المناط عند بعض الأصوليين ، ويسميه البعض : إلغاء الفارق ، ويسميه الحنفية : الاستدلال . انظر المستصفى (٢/٢٣١) ، نهاية السؤل (٤/١٣٨) ، أصول الجصاص (٤/١٥٨) .

(٢) الحديث رواه أبو داود عن سعد بن أبي وقاص قال : سمعت رسول الله ﷺ سئل عن شراء الرطب بالتمر ؟ فقال : أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ، فنهى عن ذلك . كتاب البيوع والإجارة - باب في التمر بالتمر (٣/٦٥٤) .

(٣) كذا صورتها في نسخة (ب) ، وفي حاشية السعد : فبه . ولعله أصوب .

أن النقصان علة في منع البيع لترتيب الحكم على الوصف بالفاء واقتترانه بإذاً ،
وهما للتعليل بالوضع ، لكن لو قدر انتفاؤهما بأن يقال مثلاً في الجواب : لا ،
لنفي فهم التعليل بحاله ، وإلا لم يكن لذكره والاستفسار عنه فائدة ، ولعل
هذا المثال لهذا الغرض .

قال : (ومثل النظير : لما سألته الخثعمية إن أبي أدركته الوفاة وعليه
فريضة الحج ، أفينفعه إن حججت عنه ؟ فقال : «أرأيت لو كان على أبيك
دين فقضيته أكان ينفعه ؟ فقال : نعم» فنظيره في السؤال كذلك ، وفيه
تنبيه على الفرع والأصل والعلة .

وقيل : إن قوله لما سأله عمر عن قبلة الصائم : «أرأيت لو تضمضت
أكان ذلك مفسداً ؟ فقال : لا» من ذلك .

وقيل : إن ذلك نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد ، لا
تعليل لمنع الإفساد ، إذ ليس فيه ما يتخيل مانعاً ، بل غايته ألا يفسد .

أقول : مثال ما يكون ذكر النظير للتعليل ، ما خرّجه ابن ماجه : أن
امرأة من خثعم أتت النبي عليه السلام فقالت : يا رسول الله ! إن فريضة الله
في الحج أدركت أبي شيخاً / كبيراً لا يستطيع أن يركب فأحج عنه ؟ قال :
«نعم ، فإنه لو كان على أبيك دين فقضيته»^(١) ، ولا يوجد هذا اللفظ الذي
ذكر المصنف^(٢) .

(١) الحديث رواه بهذا اللفظ ابن ماجه عن عبد الله بن عباس ، كتاب المناسك - باب الحج عن
الحي إذا لم يستطع (٢/٩٧١ ، رقم ٢٩٠٩) .

(٢) يعني في الكتب الستة ، قال ابن كثير : «حديث الخثعمية رواه أهل الكتب الستة ، ولم أره في
شيء منها بهذا السياق» ، والموجود هو بلفظ : أن امرأة من خثعم قال - يا رسول الله ! إن أبي

فالختمية سألته عن الحج ، فذكر دين الآدمي ، وهو نظير المسئول عنه من حيث إن الحج دين ، فذكره عليه السلام لنظير المسئول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل وإلا كان ذكره عبثاً ، ولزم من كون النظير علة للحكم المرتب عليه ، أن يكون المسئول عنه أيضاً علة لمثل ذلك الحكم [من مسالك العلة للإمام]

وفيه - كما ترى - التنبية على أصل القياس ، وعلى علة الحكم فيه ، وعلى صحة إلحاق الفرع بهما ، فالأصل : دين الآدمي ، والفرع : الحج ، والعلة : القضاء عن الميت ، والحكم : كون أداء الغير يجزئ ، وذكر الإمام فخر الدين وجماعة من الأصوليين^(١) أن حديث عمر من هذا القسم .

وروي الثاني : أن عمر قال : يا رسول الله ! قبلت وأنا صائم ، فقال عليه السلام : «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس به ، قال : فمه»^(٢) ، نبه أن عدم ترتب الفساد على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم ما هي مقدمة له ، ليثبت مثله في المسئول عنه ، وهو القبلة .

أدركته فريضة الله في الحج شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على ظهر بعيره ، قال : حجني عنه . انظر صحيح البخاري ، كتاب الحج - باب حج المرأة عن الرجل (٢/٢١٨) ، ومسلم ، كتاب الحج - باب الحج عن العاجز (٢/٩٧٤) .

(١) انظر المحصول (٥/٢٠٩) ، المستصفي (٢/٢٩٠) .

(٢) رواه أبو داود عن جابر بن عبد الله بلفظ : قال عمر : هشتت فقبلت وأنا صائم ، فقلت : يا رسول الله ! صنعت أمراً عظيماً ، قَبَلْتُ وأنا صائم ، قال : «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس ، قال : فمه» . انظر أبو داود ، كتاب الصوم - باب القبلة للصائم (٢/٧٧٩) .

ورده الآمدي^(١) : بأنه إنما يكون من قبيل النظير لو أدى حمله علة غير التعليل إلى مستبعد ، وليس كذلك ، إذ الأقرب حمله على أنه نقض لما توهمه عمر من أمن مقدمة المفسد مفسدة ، فنقض عليه النبي عليه السلام بالمضمضة ولا يكون تعليلاً لمنع الإفساد ، إذ ليس في المضمضة ما يصلح علة لعدم الفساد ، وإنما يصلح لذلك ما يكون مناسباً لعدم الفساد ، وكونه مقدمة للإفساد لم تفض إليه لا يصلح لذلك ، غايته عدم ما يوجب الفساد ، ولا يلزم وجود ما يوجب الفساد ، فوجوده كعدمه .

قال : (ومثل : أن يفرق بين حكيمين بصفة من ذكرهما ، مثل : «للارجل سهم ، وللفارس سهمان» .

أو مع ذكر أحدهما ، مثل : «القاتل لا يرث» ، أو لغاية ، أو استثناء مثل : «حَتَّى يَطْهُرْنَ» ، و «إِلَّا أَنْ يَعْقُونَ» ، ومثل ذكر وصف مناسب ، مثل : «لا يقضي القاضي وهو غضبان» .

أقول : ومن مراتب الإيماء أن يفرق بين حكيمين بوصفين ، مثاله : ما روى أبو داود «أنه عليه السلام أعطى الفارس سهمين ، والراجل سهماً»^(٢) .

(١) الإحكام (٢٥٨/٣) .

(٢) رواه عن مجمع بن خارجة قال : شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ ... إلى أن قال : فقسمت خيبر على أهل الحديبية ، فقسمها رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سهماً ، وكان الجيش ألفاً وخمسمائة فارس فيهم ثلاثمائة فارس ، فأعطى الفارس سهمين ، وأعطى الراجل سهماً . انظر سنن أبي داود ، كتاب الجهاد - باب فيمن أسهم له سهماً (٣/١٧٤ ، رقم ٢٧٣٦) ، ورواه البخاري عن ابن عمر ، بلفظ : «قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفارس سهمين ، وللراجل سهماً» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الجهاد - باب سهام الفارس (٣/٢١٨) .

أو مع ذكر أحدهما ، مثل : «القاتل لا يرث»^(١) ، فإنه لم يتعرض لغير القاتل وإرثه ؛ لأن التفرقة بين حكمين بصفة ، تدل على كون تلك الصفة علة للتفرقة ، وإلا لم يكن لذكرها فائدة .

وكذا التفريق بالغاية مثل : «حَتَّى يَطْهُرَنَّ»^(٢) ، وبالإستثناء مثل : «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ»^(٣) ، يدل على أن الحيض / علة حرمة المباشرة والظهر علة [٤٨٣/أ] بإحتمالها ، وعدم العفو مثبت للتشطير والعفو لا يثبت .

ومن مراتب الإيماء : أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً للحكم ، مثاله : ما في الصحيح : «لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان»^(٤) ، فإن فيه التنبيه على أن الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه مظنة التشويش ، وذلك لما ألفتنا من اعتبار الشارع للمناسبات ، فيغلب على الظن من المقارنة مع المناسبة قصد الاعتبار ، مع أنه لو لم يكن للتعليل كان التقييد به بعيداً .

قال : (فإن ذكر الوصف صريحاً ، والحكم مستتبطة^(٥)) ، مثل : «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ، فثالثها : الأول إيماء لا الثاني .

فالأول : على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما .

(١) رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أبواب الفرائض - باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل (٤/٤٢٥ ، رقم ٢١٠٩) .

(٢) البقرة آية (٢٢٢) .

(٣) البقرة آية (٢٣٧) .

(٤) رواه البخاري بهذا اللفظ عن أبي بكر ، كتاب الأحكام - باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان (٨/١٠٨) .

(٥) في المطبوع : مستتبطة .

والثاني : على أنه لا بد من ذكرهما .

والثالث : على أن ذكر المستلزم له كذكره ، والحلّ يستلزم الصحة .

وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الإيماء .

ثالثها المختار : إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت (.

أقول : إذا ذكر كل من الحكم والوصف فهم إيماء اتفاقاً ، أما لو ذكر

أحدهما فقط ، مثل أن يذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط نحو : ﴿ وَأَحَلَّ

اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة .

أو يذكر الحكم والوصف مستنبط - كسائر العلل المستنبطة - نحو :

« حرمت الخمر » ، فقد اختلفوا في أنه إيماء - فيقدم عند التعارض على المستنبطة

بلا إيماء - على ثلاثة مذاهب ^(٢) .

الأول : كلاهما إيماء .

الثاني : مقابلة .

الثالث وهو أصحها : أن ذكر الوصف إيماء دون العكس .

والزراع لفظي مبني على تفسير الإيماء .

فالأول : على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم ، سواء كانا مذكورين أو

أحدهما مذكوراً والآخر مقدراً .

والثاني : على أنه لا بد من ذكرهما ، إذ به يتحقق الاقتران .

والثالث : مبني على أن إثبات المستلزم للشيء يقتضي إثبات ذلك

(١) البقرة آية (٢٧٥) .

(٢) الإحكام (٣/٢٦٢) .

الشيء ، والعلة كالمحل تستلزم المعلول كالصحة ، فيكون بمثابة المذكور
فيتحقق الاقتران واللازم لا يكون إثباته إثباتاً ملزومه ، فهو بخلاف ذلك .

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا في اشتراط مناسبة الوصف الموماً إليه في [هل يشترط
في الوصف
المومئ إليه
المناسبة] صحة التعليل .

ففاه الغزالي ، إذ المناسبة طريق مستقل والإيماء كذلك ، فلا يتوقف
أحدهما على الآخر^(١) .

وأثبته قوم^(٢) ، إذ الغالب من تصرفات الشرع أن تكون على وفق
الحكمة ، فما لا مناسبة فيه ولا يوهم المناسبة يمتنع التعليل به .

والمختار التفصيل : وهو أن التعليل إن كان فهم من المناسبة كما في : «لا
يقضي القاضي وهو غضبان»^(٣) ، اشترط في الوصف الموماً إليه مناسبته ؛

لأن التعليل إنما فهم / من المناسبة ، فعدم المناسبة فيما فهمت فيه المناسبة [٤٨٤/أ]
تناقض ، هكذا قال الآمدي^(٤) .

وفيه نظر ، وما سواه يفهم التعليل من غيرها وهو الاقتران .

قيل^(٥) : وهذا إنما يصح إذا أريد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة
فلا بد منها في العلة الباعثة .

(١) انظر البرهان (١١٠/٢) ، شفاء الغليل (ص٤٧) ، المحصول (٢٠٠/٥) ، شرح تنقيح
الفصول (ص٣٩٠) .

(٢) تيسير التحرير (٤١/٤) ، فواتح الرحموت (٢٩٨/٢) .

(٣) سبق تخريجه (ص٨٧) .

(٤) الإحكام (٢٦١/٣) .

(٥) انظر العضد على ابن الحاجب (٢٣٦/٢) .

وقد يجاب عنه : بأن علل الإيماء منصوصة ، والشرط كونها بمعنى الباعثة عند المصنف هي المستنبطة .

قال : (السير والتقسيم وهو : حصر الأوصاف في الأصل ، وإبطال بعضها بدليله فيتعين ، ويكفي : بحث فلم أجد .
والأصل عدم [باستوائها]^(١) .

فإن بين المعترض وصفاً آخر لزم إبطاله لا انقطاعه ، والمجتهد يرجع إلى ظنه ، ومتى كان الحصر والإبطال قطعاً قطعياً ، وإلا فظني) .

أقول : المسلك الثالث من مسالك العلة : السير والتقسيم ، وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل وإبطال بعضها ، وهو ما سوى الذي يدعى أنه علة ، واحداً كان أو أكثر ، فيتعين الباقي للعلية^(٢) ، وهذا المسلك يسمى بكل من الجزأين ، ويسمى بهما معاً .

وظن بعضهم^(٣) أن السير هو إبطال بعض الأوصاف ، والتقسيم حصر الأوصاف في الأصل ، وليس كذلك .

ثم اعلم أن المثبت لعلية الوصف بالسير إن كان مناظراً ، كفاه في بيان حصر الأوصاف في الأصل أن يقول : الحكم الثابت فيه لا بد له من علة وليس إلا ما ذكرت ، لأنني بحثت البحث التام فلم أجد إلا ما ذكرته ، ويصدق

(١) في المطبوع : ما سواها ، وهو الصحيح ، والله أعلم .

(٢) انظر المستصفي (٢/٢٩٥) ، الإحكام (٣/٢٦٤) ، تيسير التحرير (٤/٤٦) ، الحصول (٥/٢٣٦) ، نهاية السؤل (٤/١٢٨) .

(٣) لم أقف على قائل هذا المذهب إلا الفتوحى في شرح الكوكب المنير ، وهو متأخر عن عصر الشارح . انظر شرح الكوكب (٤/١٤٢) .

لعدالته ومعرفته ؛ لأن الأوصاف الشرعية والعقلية لو كانت لم تخف عنه .
أو يقول : الأصل عدم ما سواها من الأوصاف إلا أن يدل عليه دليل ،
والأصل عدمه .

وعلى التقديرين : يغلب على الظن انحصار أوصاف الأصل فيما ذكر ،
فلو بين المعترض بعد الحصر - على التقديرين - وصفاً آخر ، لزم المستدل
إبطاله حتى يتم الاستدلال ؛ إذ لا يتم الحصر بدونه ، ولا يلزم انقطاعه ، إذ
غايته منع مقدمة من مقدمات دليhle ، فيلزمه الدلالة عليها فقط .

وقيل : ينقطع ؛ لأنه ادعى حصراً ظهر بطلانه^(١) .

والحق : أنه إن أبطله سلم حصره ، مع أنه قد يقول : علمت أنه لا
يصلح فلذلك لم أدخله في الحصر .

وأيضاً : لم يدع الحصر قطعاً ، وفي بعض النسخ : لزم إبطاله لانقطاعه ،
أي لانقطاع المعترض ، أو لانقطاع المستدل إن لم يبطله .

أما النسخ التي فيها انقطاعه فلا إشكال .

أما لو كان المثبت لعلية الوصف مجتهداً ، فإنه يرجع إلى ظنه إذ لا يكابر
نفسه ، فمهما غلب على ظنه شيء من ذلك عمل عليه .

وعلى التقديرين ، متى كان الحصر والإبطال قطعيين ، فالسير قطعي ،
ومتى كانا ظنيين أو أحدهما ، فالسير ظني .

قال : (وطرق الحذف منها : / الإلغاء ، وهو بيان إثبات الحكم

[٤٨٥/١]
الأسباب
المبطل للعلة]

بالمستبقى فقط ، وتبيين نفي العكس الذي لا يفيد ، وليس به لأنه لم يقصد

(١) الإحكام للآمدي (٣/٢٦٦) .

لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه ، وإنما قصد لو كان المستبقى جزء
علة لما انتقل ، ولكن يقال : لا بد لذلك من الأصل فيستغنى عن الأول) .
أقول : لما فرغ من أحد شقي السير - وهو الحصر - شرع في بيان
الإبطال ، ولا بد من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية ، وله طرق :
الأول الإلغاء : وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى
فقط ويزيد أنه لا يثبت بدونه ، فيعلم أن المحذوف لا أثر له ، وإلا فقد يقال :
لا يلزم من ثبوت الحكم بدونه في صورة عدم عليته في صورة المقارنة ، إذ قد
تكون العلة متعددة فلا يلزم من نفيها نفي المعلول .
ولهذا يقول في جواب المعارضة : ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه
لجواز علة أخرى .

والإلغاء من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم دونه في
صورة يشبه نفي العكس - الذي مرّ أنه لا يفيد عدم العلية - وليس إياه ، وإنما
يكون إياه لو أريد به أنه لو كان المحذوف علة لانتفاء الحكم عند انتفائه ، بل
المراد : لو كان المحذوف جزء علة فالمستبقى جزء علة ، ولو كان كذلك لما
كان المستبقى مستقلاً بالحكم في تلك الصورة .

ثم أشار المصنف بقوله : (ولكن يقال : لا بد لذلك من أصل) إلى أن
غايته أن يفيد أن المحذوف ليس علة ، على تقدير ثبوت الحكم دونه ، ولا
يلزم من ذلك كون المستبقى علة مستقلة ، بل لا بد لبيان كون المستبقى علة
مستقلة من أصل يفيد استقلال المستبقى بالعلية ، وحينئذ يستغنى عن الإلغاء .
قيل بعد ما ذكر : إن الحكم لا بد له من علة وحصر الأوصاف ،

[واكتفى] ^(١) غير واحد بوجود الحكم دونه ، وبعدم الحكم عند وجوده تعين أن يكون المستقبى علة ، ولا حاجة إلى طريق آخر .

واعترض : بأنه يجوز أن يكون الوصف المحذوف جزءاً من العلة وأعم من المعلول ، وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه ومن عدم الحكم عنده أن يكون المستقبى علة .

والاعتراض فاسد ؛ لأنه إذا وجد الحكم دونه وعدم الحكم مع وجوده لا يكون له تأثير في العلية ، ولو كان جزء علة لانتفت العلة بانتفائه فينتفي المعلول .

قال : (ومنها : طرده مطلقاً ، كالتطول والقصر ، أو بالنسبة إلى ذلك [الطرد مبطل للعلية] الحكم كالذكورة في أحكام العتق .

ومنها : ألا تظهر مناسبه ، ويكفي المناظر بمحت .

فإن ادعى أن المستقبى كذلك ترجح سبر المستدل بموافقة التعدية) .

أقول : الطريق الثاني من طرق الإبطال ^(٢) : أن يكون الوصف طردياً أي من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه ، وأما في جميع الأحكام كالاختلاف بالتطول والقصر فلا يعلل به حكم أصلاً .

وأما بالنسبة إلى ذلك الحكم - وإن اعتبر في غيره كالذكورة والأنوثة / في [٤٨٦/أ]

أحكام العتق - فإن الشارع - وإن اعتبره في الشهادة والقضاء والإرث - فقد

(١) في جميع النسخ : وألغى ، ولعل الصواب ما أثبتته حيث لا يستقيم المعنى عما هو ثابت في المخطوط .

(٢) انظر الإحكام (٢٦٨/٣) ، تيسير التحرير (٤٧/٤) .

علم أنه ألغاه في أحكام العتق ، فلا يعلل به شيء من أحكامه .

الطريق الثالث : ألا تظهر مناسبة الوصف للحكم ، ولا يجب ظهور عدم المناسبة بالدليل ، ويكفي المناظر أن يقول : بحث فلم أجد له مناسبة ، ويصدق لأنه عدل عارف .

فإن قال المعارض : المستبقى أيضاً كذلك ، فلا يجب على المستدل بيان المناسبة ، وإلا كان انتقالاً عن السير إلى المناسبة ، ولا سبيل إلى التحكم ، فلزم التعارض والمصير إلى الترجيح ، فيرجح المستدل سيره بموافقه لتعدية الحكم ، والتعدية أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة ، ولو رجع بأن قال : لو لم يكن مناسباً لزم التعبد بالحكم ، كان حسناً أيضاً .

قال : (ودليل العمل بالسير وتخريج المناط وغيرها : أنه لا بد من علة [الدليل على حجة العلة المستبقة بالسير والتقسيم] لإجماع الفقهاء على ذلك ، ولقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً بالسير والتقسيم] لِلْعَالَمِينَ ﴾ .

والظاهر : [التعميم] ^(١) .

ولو سلم فهو أغلب ؛ لأن التعقل أقرب إلى الانقياد فيحمل عليه ، وقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع ، للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام) .

أقول : لما فرغ من الكلام على السير ، شرع في الدليل على اعتباره شرعاً وكونه دليلاً على العلية ، وذكر معه غيره كالمناسبة وغيرها للمشاركة في الحكم .

(١) في المخطوطة : التفهم ، وما أثبتته من المطبوع وهو الصحيح ، والله أعلم .

والدليل تقريره أن نقول : لابد للحكم من حكمة لوجهين :
أحدهما : إجماع الفقهاء على ذلك ، إما تفصيلاً كما يقول أصحابنا^(١)
أو وجوباً كما تقول المعتزلة^(٢) .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾^(٣) ، وظاهر
الآية مراعاة مصالحهم في جميع ما شرع لهم من الأحكام ، إذ لو أرسل بحكم
لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة - لأنه محض تعب - فلا يكون في
التكليف به فائدة ، فخالف ظاهر العموم .

ولو سلم عدم الإجماع وعدم ظهور التعميم في الآية ، فالتعليل هو الغالب
على أحكام الشرع ، وإنما غلب لأن تعقل المعنى ومعرفة كونه مفضياً إلى
مصلحة أقرب إلى انقياد المكلف من التبعد المحض ، فيكون أفضى إلى غرض
الحكيم ، فالحكمة تقتضي حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى معقول ،
إلحاقاً للفرد النادر بالأعم الأغلب ، إذ اختيار الحكيم الإفضاء إلى مقصوده هو
الغالب على الظن .

فإذاً قد ثبت ظهور تعليل جميع الأحكام عموماً بهذا الطريق ، وفي

(١) يعنى الأشاعرة ، حيث يرى الأشاعرة أن الأحكام الشرعية تشتمل على مصلحة أو حكمة
ترجع إلى المكلفين ، وهذا تفضلاً منه سبحانه وتعالى ، أي لا على سبيل الوجوب عليه ، إذ لا يجب
عليه شيء سبحانه وتعالى . انظر الإرشاد للجويني (ص ٢٦٨) ، غاية المرام (ص ٢٢٤) .

(٢) أما المعتزلة فهم يرون أن الأحكام لابد أن تشتمل على مصلحة أو حكمة فهي تتبع المصالح ،
ويروي البعض عنهم أنهم يوجبون ذلك على الله ، والله أعلم . انظر شرح الأصول الخمسة
(ص ٣٠١) .

(٣) الأنبياء آية (١٠٧) .

المناسبة أيضاً به ، ولو سلم عدم نهوض الدليل المذكور ، فقد ثبت ظهور تعليل الحكم في صورة المناسبة بها ، فيجب مما ذكرنا اعتبار تعليل الجميع في صورة السير والشبه ، لإفادة جميعها ظن العلية ، وانعقاد الإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام .

[٤٨٧/أ] / وله تقرير آخر هو أشبه ، إذ الكلام في الدليل على اعتبار السير شرعاً وهو أن تقول : ثبت بما ذكرنا أنه لا بد لكل حكم من علة ، وقد ثبت ظهور علية الأوصاف بالسير والمناسبة والشبه ، على تقدير ثبوت تلك المقدمة ، وهو أنه لا بد لكل حكم من علة ، وفي المناسبة خاصة ثبت ظهور عليتها على تقدير ثبوت تلك المقدمة وعلى تقدير عدم ثبوتها ؛ لأن مناسبة الوصف للحكم يفيد بمجرد ظن كونه علة ، ثم يقال في الجميع - أي في المناسبة وغيرها - : وإذ قد حصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها ، للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام^(١) .

[المسلك
الرابع :
المناسبة]

قال : (الرابع : المناسبة والإحالة ، وتسمى : تخريج المناط ، وهو تعيين العلة لمجرد إبداء المناسبة من ذاته ، لا بنص ولا بغيره ، كالإسكار في التحريم ، والقتل العمد العدو ان في القصاص .

والمناسب : وصف ظاهر منضبط ، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة . فإن كان خفياً أو غير منضبط ، اعتبر ملازمة وهو المظنة ؛ لأن الغيب لا يعرف الغيب ، كالسفر للمشقة ، والفعل المقضي عليه عرفاً بالعمد في

(١) انظر المعتمد (٢/٢٤٨) ، الإبهاج (٣/٢٤) .

العمدية .

وقال أبو زيد : المناسب : ما لو عرض على العتول السليمة تلقتة
بالقبول) .

أقول : المسلك الرابع للعلية^(١) المناسبة ، ويسمى : الإخالة ، من أخالة
السحاب إذا كانت ترجى المطر ؛ لأن المناسبة ترجى العلية ، وتسمى : تخريج
المناط أيضاً ؛ لأنه مناط الحكم .

وحاصله تعين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من
ذات الحكم لا بنص ولا بغيره ، كالإسكار للتحريم ، فإن النظر في المسكر
وحكمه ووصف الإسكار يعلم منه كون الإسكار مناسباً لشرع التحريم ،
وكالقتل العمد العدوان ، فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص .

واعلم أن المناسبة المأخوذة في التعريف هي اللغوية فلا دور ، وتبين أن
الاصطلاحية فعل الناظر ، بخلاف اللغوية .

والمناسب في الاصطلاح : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب
الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء .

والمقصود : إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة .

والمصلحة : اللذة ووسيلتها ، والمفسدة : الألم ووسيلته ، وكلاهما نفسي
وبدني ، دنيوي وأخروي ؛ لأن العاقل إذا خيّر اختار المصلحة ودفع المفسدة
وما هو كذلك يصلح مقصوداً قطعاً .

(١) انظر شفاء الغليل (ص ١٤٢) ، كشف الأسرار (٣/٣٥٢) ، الإحكام (٣/٣٨٨) ، الإبهاج
(٣/٥٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٩١) .

وقال : (ما يصلح) ولم يقل : ما يكون مقصوداً ؛ لتدخل أقسام المناسبة كلها ، لكن ما يصلح أن يكون مقصوداً تتوقف معرفته على معرفة المناسب فيدور .

[٤٨٨/أ] ولو قال : ما يكون مقصوداً / لم يرد ، ثم إن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط ، لم يعتبر لأنه لا يعلم ، فكيف يعلم به الحكم ؟ .

فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط ، يلازم ذلك الوصف ، يوجد بوجوده ويعدم بعدمه ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا ؟ فيجعل معرفة للحكم ، مثاله : المشقة ، فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها ، تحصيلاً لمقصود التخفيف ، ولا يمكن اعتبارها نفسها لأنها غير منضبطة ، إذ هي ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ، ولا يناط الترخيص بالكل ، ولا يمتاز البعض بنفسه ، فيناط الترخيص بما يلازمه وهي السفر .

وكالقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرع القصاص ، لكن وصف العمدية خفي ؛ لأن القصد وعدمه لا يدرك ، فيناط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة نقضي العرف في العرف عليها بكونها عمداً ، كاستعمال الجراح في المقتل .

وقال أبو زيد الدبوسي^(١) من الحنفية : المناسب ما لو عُرض على العقول

(١) أبو زيد هو : أبو عبد الله ، أو عبد الله بن عمر بن عيسى ، القاضي أبو زيد الدبوسي ، من أعلام الحنفية رحمهم الله ، ويعتبر من أوائل المدونين لأصول المذهب ، من أشهر مصنفاته «تأسيس النظر» ، «تقويم الأدلة والأسرار» ، توفي ببخارى سنة (٤٣٠هـ) . انظر شذرات الذهب (٣/٢٤٥) وفيات الأعيان (٢/٢٥١) .

السليمة تقلته بالقبول .

وهذا قريب من الأول ، إلا أنه لا يمكن إثباته في المناظرة^(١) ، إذ يقول
الخصم : لا يتلقاه عقلي بالقبول ، وتلقي عقلك له بالقبول لا يكون حجة
عليّ ، بخلاف الأول فإنه يمكن إثباته .

قال : (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً ، كالبيع [أقسام
المناسبة]
والقصاص .

وقد يكون الحصول ونفيه مساويين ، كحد الخمر .

وقد يكون نفيه أرجح ، ككناح الأمة لمصلحة التوالد .

وقد ينكر الثاني والثالث .

لنا : أن البيع مظنة الحاجة إلى التعارض وقد اعتبر ، وإن انتفى الظن

في بعض الصور .

والسفر مظنة المشقة ، وإن انتفى الظن في الملك المترف .

أما لو كان فائتاً قطعاً ، كالحقوق نسب المشرقي يتزوج مغربية ،

وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس ، فلا يعتبر خلافاً للحنفية) .

أقول : للمناسبات تقسيمات^(٢) باعتبار إفضائه إلى المقصود ، وباعتبار

نفس المقصود ، وباعتبار اعتبار الشارع له .

واعلم أن المقصود من شرع الحكم قد يحصل يقيناً ، كالبيع لإباحة

(١) انظر كلام أبي زيد في المناسبة . كشف الأسرار (٣/٣٥٢) .

(٢) انظر المستصفي (٢/٢٩٦) ، كشف الأسرار (٣/٣٥٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٩١)

الإبهاج (٣/٣٨) ، الإحكام (٣/٢٧٢) .

التصرف ، وقد يحصل ظناً كالقصاص للانزجار ، فإن المنزجرين أكثر من المقدمين ، وهذان مما لم ينكر التعليل بهما أحد .

وقد يكون حصوله وعدم حصوله متساويين ، كحد الخمر للزجر حفظاً للعقل ، فإن استيلاء ميل الطبع إلى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد ، ولهذا [قاوم]^(١) عدد المقدمين عدد المنزجرين .

وقد يكون عدم حصوله راجحاً ككنكاح [الآيسة]^(٢) ، فإن المقصود الذي هو التوالد قد يمكن حصوله من الآيسة ، لكن عدمه أرجح . وقد أنكر بعضهم^(٣) جواز التعليل بهذين .

واحتج المصنف على جواز التعليل بهما : بأن ظن تخلف الحكمة الباعثة [٤٨٩/أ] عن الحكم المشروع لأجلها لا يقدح في العلية ، واحتمال حصول / المقصود من شرع الحكم كاف في صحة التعليل به ، وذلك أن البيع مظنة الحاجة إلى العوض لأنه شرع لمصلحة الاحتياج إلى المعاوضة وقد اعتبر ، وإن انتفى الظن في بعض الصور ، إذ يبيع الشيء مع ظن عدم الحاجة إلى عوضه - كبيع صاع بمثله - لا يُوجب بطلان البيع إجماعاً .

والسفر مظنة المشقة ، وقد اعتبر وإن ظن عدم المشقة ، كما في الملك المترف .

واعترض : بأن جوازه تم لأجل ترتب المقصود في الغالب ، وإن لم يترتب

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : قارب ، والله أعلم .

(٢) في نسخة (أ) : الأيمة .

(٣) لم أتوصل إلى معرفة القائلين بهذا المذهب .

في بعض الصور ، بخلاف محل النزاع ، فإنه كما يحتمل الترتيب يحتمل عدم الترتيب على السواء ، وعدم الترتيب أرجح .

قلت : بل هو مثله ، لترتب المقصود في غالب صور الجنس وهو ما عدا [الدليل على جواز التعليل
الآيسة وكذا يحصل المقصود من شرع الحدّ الذي هو جنس لحدّ الخمر وغيره . بالناسب
المساوي
المرجوح]

قيل : المثال الأول للمناسب ، والثاني لمظنة المناسب .

وفيه نظر ؛ لأن الحاجة إلى التعاوض خفي ، فلازمه - الذي هو البيع - يكون مظنة .

أما لو كان المقصود فائتاً قطعاً كالنكاح الذي هو مظنة لحصول نطفة الزوج في الرحم ، فيترتب عليه إلحاق الولد به ، فإذا تزوج مشرقي مغربية وعلم قطعاً عدم تلاقيهما ، فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده وهي بالمغرب ، مع العلم بعدم حصول نطفته في رحمها ؟ .

وكجعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من الحمل ، فيترتب عليه منع الوطاء دونه ، فلو اشترى واحد جارية ثم باعها من البائع الأول في المجلس ، فقد علم عدم وطاء من المشتري الأول لها ، وهل يجب على المشتري الثاني - وهو البائع الأول - أن يستبرئها ؟ .

قال الجمهور^(١) : لا يعتبر فيهما وإن كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس ، فيما عدا هاتين الصورتين .

وخالفت الحنفية نظراً إلى ظاهر العلة^(٢) .

(١) الإحكام (٣/٢٧٢) ، البحر المحيط (٥/٢٠٨) .

(٢) فواتح الرحموت (٢/٢٦٣) .

قال : (والمقاصد ضربان : ضروري في أصله وهو أعلى المراتب ،
كالخمس التي روعيت في كل ملة : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ،
والنسل ، والمال .

كقتل الكفار ، والقصاص ، وحدّ السكر ، وحدّ الزنا ، وحدّ
السارق والمحارب .

ومكمل للضروري ، كحدّ قليل السكر .

وغير ضروري حاجي ، كالبيع ، والإجارة ، والقراض ، والمساقاة ،
وبعضها أكد من بعض .

وقد يكون ضرورياً ، كالإجارة على تربية الطفل ، وشراء المطعم
والملبوس له ولغيره .

ومكمل له ، كراية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة ، فإنه أفضى إلى
داوم النكاح .

وغير حاجي ولكنه تحسبي ، كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة ، جرياً على ما ألف من محاسن العادات) .

أقول : التقسيم الثاني للمناسب^(١) باعتبار المقصود نفسه : والمقاصد
التي شرعت الأحكام لأجلها ضربان : ضروري ، وغير ضروري .

والضروري قسمان : ضروري في أصله / ، ومكمل للضروري . [٤٩٠/١]

والضروري في أصله أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار ، كالخمس^(٢)

(١) انظر الإحكام (٢٨٢/٣) ، تيسير التحزير (٥٢/٣) ، نهاية السؤل (٨١/٤) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : فالخمس .

روعيت في كل ملة ، إذ هي من المهمات ، ولا قيام للشرع دونها ، فلا بد من مشروعيتها لتحفظ بها المصالح المهمة للعباد ، وانحصارها في الخمسة نظراً إلى الواقع ، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها بالعادة ، وقد يتكلف الحصر بناء على أن القوى ثلاثة : نفسانية ، وشهوانية ، وغضبية ، والغرض من بعثة الرسل إقامة هذه القوى على المنهج القويم .

وصلاح الأولى يتوقف على العقل والدين ، والثانية على المال والنكاح ، والثالثة على القصاص ، فصارت خمساً .

الأول : حفظ الدين بشرع إيجاب المقاتلة مع الكفار .

الثاني : حفظ النفس بشرع إيجاب القصاص لكونه طريقاً صالحاً لحصول هذا المقصود .

الثالث : حفظ العقل بشرع الحدّ .

الرابع : حفظ النسل بشرع حدّ الزنا .

الخامس : حفظ المال الذي به المعاش بشرع حدّ السارق والمحارب .

وأما المكمل للضروري : فكحد قليل المسكر الذي لا يزيل العقل ، إذ حفظ العقل حاصل بتحريم المسكر ، إنما حرم القليل للتميم والتكميل ؛ لأن قليله يدعو إلى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه إلى أن يسكر .

الضرب الثاني : غير الضروري ، وينقسم إلى : حاجي ، وغيره .

والأول ينقسم إلى : حاجي في نفسه ، وإلى مكمل له .

أما الحاجي في نفسه : فكالبيع ، والإجارة ، والقراض ، والمساقاة ،

وكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس ، ثم هذه ليست في مرتبة ، إذ الحاجة تشتد وتضعف وبعضها أكد من بعض ، وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور ، كالإجارة على تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه ، وكشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ، فإنه من قبيل حفظ النفس ، ولذلك لم تخل عنه شريعة ، وإنما أطلقنا عليه الحاجي باعتبار الأغلب .

أما المكمل للحاجي : فكوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل للصغيرة ، فإن أصل المقصود من شرع النكاح - وإن كان حاصلًا بدونهما - لكنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح ، فهو من مكملات مقصود النكاح .

وأما غير الحاجي : فما فيه التحسين وسلوك منهج أحسن من منهج ، كسلب العبد أهلية الشهادة - وإن كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن صدقهما - فإنها منصب شريف لا يليق تفويضه إلى من لا يملك نفسه ، جرياً على ما هو المؤلف من محاسن العادات ، أن نازل القدر لا يلي المراتب الشريفة .

قال : (مسألة : المختار : الخtram المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية .

[لا تنخرم
المناسبة
بالمعارضة]

لنا : أن العقل قاض أنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد .

قالوا : الصلاة في الدار المغصوبة تستلزم مصلحة ومفسدة تساويها / [٤٩١/١]

أو تزيد ، وقد صحت .

قلنا : مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ، ولو نشأ معاً عن

الصلاة لم تصح .

والترجيح يختلف باختلاف المسائل ، ويترجح بطريق إجمالي ، وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة ، لزم التعبد بالحكم .

أقول : قال الآمدي : اختلفوا في الحكم الثابت لوصف مصلحي على وجه يلزم من شرع ذلك الحكم مفسدة راجحة على المصلحة أو مساوية ، هل تنخرم مناسسته - أي فلا تكون علة لذلك الحكم - أم لا ؟^(١) .

وقال الإمام : المختار إن المناسبة لا تبطل بالمعارضة^(٢) وهذه العبارة أسد . ولكن قال الآمدي بعد هذا : والكلام في إثبات حكم لمصلحة يلزم من إثباته - تحصيلاً لتلك المصلحة - مفسدة راجحة أو مساوية^(٣) .

لنا : أن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها . قالوا : الصلاة في الدار المغضوبة ، تقتضي صحتها مصلحة فيها ، وحرمتها مفسدة فيها ، والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت ، فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها ، فلو انخرمت المناسبة بذلك لم تصح الصلاة ، لكنها صحيحة .

الجواب : أن مفسدة الغضب ليست ناشئة عن الصلاة ، ومصلحة الصلاة ليست ناشئة عن الغضب ، فإنه لو أشغل المكان من غير صلاة لأثم ، والكلام في مفسدة نشأت من شرع الحكم ، ولو فرضناهما ناشئتين من نفس الصلاة ، لوجب ألا تصح ، كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي

(١) الإحكام (٢٧٦/٣) .

(٢) المحصول (٢٣٢/٥) .

(٣) الإحكام (٢٧٦/٣) .

إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة ، والأمر عند ذلك محال ، انخرمت
المناسبة أم لا .

وإذا ثبت أنه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما ،
فللترجيح^(١) طرق : فمنها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل .

ومنها : طريق إجمالي شامل لجميع المسائل ، وهو أنه لو لم يقدر رجحان
المصلحة على المفسدة في محل النزاع ، لزم أن يكون الحكم ثبت فيه لا لمصلحة
فيلزم التعبد بالحكم ، وهو خلاف الأصل .

قال الآمدي : اشتراط الترجيح في المناسبة إنما يتحقق على القول بعدم
تخصيص العلة^(٢) .

قال : (والمناسب : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل .
لأنه إما معتبر أو لا ، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر ، والمعتبر
بترتيب الحكم على وفقه فقط ، إن ثبت بنص اعتبار عينه في جنس الحكم

أو بالعكس ، أو جنسه في جنس الحكم ، فهو الملائم ، وإلا فهو الغريب .
وغير المعتبر هو المرسل ، فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً .
وإن كان ملائماً ، فقد صرح الغزالي والإمام بقبوله ، وذكر عن مالك
والشافعي ، والمختار رده .

وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية) .

أقول : التقسيم الثالث / للمناسب بحسب اعتبار الشرع له : [٤٩٢/أ]

(١) في نسخة (أ) : فالترجيح .

(٢) الإحكام (٣/٢٨٠) .

والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام^(١) : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل لأنه إما أن يثبت اعتباره شرعاً أو لا .

والأول : إما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع ، أو بترتيب الحكم على وفقه فقط ، بأن يثبت الحكم معه في المحل بنص أو إجماع دال على الحكم ، فإن ثبت اعتباره - أي اعتبار عينه في عين الحكم بنص أو إجماع - فهو المؤثر لظهور تأثيره في الحكم بالنص ، كقوله عليه السلام : «من مسّ ذكره فليتوضأ»^(٢) ، فإنه دلّ على اعتبار مس المحدث في عين الحدث .

وتأثيره في الحكم بالإجماع ، كتعليل الولاية في المال بالصغر ، فإنه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع ، هكذا ذكر الغزالي في مثاله وتابعوه^(٣) ، والمصنف ذكر هذا المثل للقسم الأول من الملائم ، وهو أظهر .

وإن ثبت اعتباره لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه ، فحينئذ إما أن يعتبر مع ذلك عين الوصف في جنس الحكم - يعني الجنس القريب - أو جنسه في عين الحكم ، أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع - أو لا ؟ .

والأول بأقسامه الملائم ، سمي بذلك لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع .
والثاني هو الغريب .

[مراتب
الوصف
المناسب من
حيث اعتبار
الشارع]

(١) انظر شفاء الغليل (ص ١٤٤، ١٥٨) ، المستصفي (٢/٢٩٧) ، كشف الأسرار (٣/٣٥٣) ،
الإحكام (٣/٢٨٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٩٣) ، المحصول (٥/٢٢٦) ، الإبهاج (٣/٤٥) .
(٢) الحديث رواه أبو داود عن بسرة بنت صفوان ، كتاب الطهارة - باب الوضوء من مسّ الذكر
(١/٤٥، رقم ١٨١) ، ورواه الإمام مالك في الموطأ (١/٤٢) ، ورواه الترمذي ، كتاب الطهارة -
باب الوضوء من مسّ الذكر (١/١٢٦، رقم ٨٢، ٨٣) .
(٣) المستصفي (٢/٢٩٧) .

والذي لم يثبت اعتباره بشيء من الوجوه السابقة هو المرسل .
واعلم أن الجنسية في الحكم والوصف مراتب : أما في الوصف فأعم
أجناسه كونه وصفاً يناط به الحكم ، ثم الوصف المناسب ، ثم المناسب
الضروري ، ثم الضروري في أصله ، ثم الضروري في حفظ العقل مثلاً .
وأما في الحكم فأعم أجناسه كونه حكماً شرعياً ، ثم الوجوب ، ،
وجوب الصلاة ، ثم وجوب الظهر مثلاً .

وكلما كان الحكم والوصف أخص كان كون الوصف معتبراً في ذلك
الحكم أكد ، فيكون مقدماً على ما هو أعم .

ثم اعلم أن المرسل ينقسم إلى ما علم إلغاؤه ، وإلى ما لم يعلم إلغاؤه .
والثاني ينقسم إلى : ملائم ، وغريب ؛ لأنه إن اعتبر الشارع جنسه
البعيد في جنس الحكم فهو المرسل الملائم ، وإلا فهو المرسل الغريب .

مثال المرسل الملائم : تعليل تحريم قليل النبيذ بأنه يدعو إلى كثيره وهذا
مناسب ، ولم يعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع ، ولم
يثبت ترتيب الحكم على وفقه بنص أو إجماع ، لكنه اعتبر جنسه البعيد في
جنس الحكم ، فإن الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشارع ، فهذا
ملائم من هذه الجهة لتصرف الشارع .

والمرسل الغريب ، والمرسل الذي ثبت إلغاؤه ، لا يعلل بهما اتفاقاً^(١) .

(١) انظر شفاء الغليل (ص ١٨٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٩٣) ، التلويح على النوضيح
(٥٦٩/٢) ، تيسير التحرير (٥٤/٤) ، كشف الأسرار (٣/٣٥٣) ، شرح مختصر الروضة للطوبى
(٣/٣٩٨) .

وأما المرسل الملائم : فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله ، ونقل عن مالك والشافعي^(١) . والمختار عند المصنف رده ، إذ لو لزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبراً ، لزم من كونه من جنس ما ألغى من المصالح أن يكون ملغى ؛ لأنه كما شارك الأوصاف المعتبرة في الجنس البعيد ، شارك الأوصاف / الملغاة فيه ، واكتفى المصنف على الاستدلال على رده بما [٤٩٣/١] سيجيء له في المصالح المرسل ، وشرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة : أن يكون الجنس البعيد ضرورياً - أي من الضروريات الخمس - لا حاجياً قطعياً .

والمراد : ما يكون الجزم حاصلًا بحصوله كلياً .

والمراد : ما لا يكون مخصوصاً ببعض المسلمين ، كما لو ترس الكفار الصائلون بأسرى المسلمين ، إذا قطعنا أنه إن لم يرم الترس استأصلوا المسلمين المترس بهم وغيرهم ، فرمي الترس يكون مصلحة ضرورية قطعياً كلية ، وإنما وجب اعتباره حينئذ ؛ لأن عدم اعتباره يوجب إخلال المقصود من الشرع ، وهو حفظ الدين والنفس .

قال الغزالي^(٢) : فرمي الترس لا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد ، تحصيلاً لمصلحة تقليل القتل الذي علم كونه مقصوداً للشارع ، وإن لم يشهد لتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - أصل معين ، ولم

(١) المستصفى (٢/٢٩٩) ، أما في الحصول فلا يوجد تصريح كما ذكر الشارح رحمه الله ، ولكن كلام الرازي يشعر بذلك . انظر الحصول (٥/٢٣١) .

(٢) لم أقف على كلام الغزالي هذا .

يعلم كونه مقصوداً بدليل معين ، بل بعمومات الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، ولهذا سمي مصلحة مرسله ، إذ حفظ بيضة الإسلام أهم في مقصود الشارع من حفظ جماعة ، وهذا مقطوع به في مقصود الشارع ، ولهذا لم يحتاج إلى أصل معين . فالشارع وإن لم يعتبر عين هذا الوصف - وهو استعلاء الإسلام بقتل الترس - في عين حكم - وهو قتل النفس - ولا يترتب الحكم على وفقه مع اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم ، أو جنسه في جنسه ، ولا بترتيب الحكم على وفقه فقط ، إلا أنه علم اعتبار ما هو من باب الضرورة وهو حفظ بيضة الإسلام .

أما لو لم تكن ضرورية ، كأهل قلعة ترسوا بمسلمين ، فإن فتحها ليس في محل الضرورة ، لمعارضة حفظ الدين بحفظ النفس .

وكذا لو لم تكن كلية ، كرمي بعض المسلمين من السفينة إلى البحر لنجاة بعض ؛ لأنه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ، وكذا لو لم نقطع بذلك ، ولذلك لم يجز للمضطر قطع قطعة من فخذه لعدم الجزم بالخلاص ، فلا تكون المصلحة قطعية ، فلا يرتكب أمر محظور بمجرد الظن .

قال : (فالأول : كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإن غير الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالإجماع .

[أقسام
الوصف
الملائم]

والثاني : كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع ، فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع .

والثالث : كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثلل المحدد في القصاص ، فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف وغيرها .

والغريب / : كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البتات في [٤٩٤/١]
المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود ، حتى صار توريث
المتوتة كحرمان القاتل ، وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر
على تقدير عدم النص بالتعليل به .

والغريب : الذي ثبت إلغاؤه ، كإيجاب شهرين ابتداءً في الظهار) .

أقول : فالأول - يعني من أمثلة الملائم - وهو تأثير عين الوصف في جنس
الحكم ، كما يقال : «تثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة ، كما يثبت له
عليها ولاية المال بجامع الصغر» ، فالوصف : الصغر ، وهو أمر واحد ،
والحكم : الولاية ، وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال ، وهما نوعان
من التصرف ، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع .

الثاني من الملائم : ما اعتبر جنس الوصف في عين الحكم ، كما يقال :
«الجمع جائز في الحضر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج» ، والحكم :
رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف : الحرج ، وهو جنس تحته ما يحصل
بالسفر ، وهو خلاف الضلال والانقطاع ، وبالمطر وهو التأذي به ، وهما
نوعان ، وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالإجماع على ما ذكر
في المنتهى^(١) .

الثالث من الملائم : ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم ، كما
يقال : «يجب القصاص في القتل بالمثل ، قياساً على القتل بالمحدد بجامع
كونهما جناية عمد عدوان» ، فالحكم : مطلق القصاص ، وهو جنس

(١) منتهى الأصول (ص ١٨٤) .

لقصاص النفس والطرف ، والوصف : جناية العمد العدوان ، وهو جنس للجناية على النفس والطرف والمال ، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص ، والمراد من جنس الأعم ، ذاتياً كان أو عرضياً .

مثال الغريب - الذي هو قسيم المرسل - : ما يقال فيمن طلق امرأته ثلاثاً في مرض موته : «يحكم بإرثها»^(١) معارضة بنقيض مقصوده ، قياساً على القاتل حيث لم نورثه معارضة بنقيض مقصوده ، والجامع كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد . فهذا له وجه مناسبة ، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة - وهو نهيهما عن الفعل الحرام - لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع ، واعتباره بترتيب الحكم على وفقه فقط ، ولم يعتبر عينه في جنس الحكم ، ولا جنسه في عين الحكم ، ولا جنسه في جنسه بنص أو إجماع .

قال الغزالي^(٢) : «وسمي هذا غريباً ؛ لأن الشارع لم يحكم على وفقه إلا مرة واحدة» .

وفي هذا المثال نظر ؛ لأنه علم اعتبار عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بالنص ، وهو قوله عليه السلام : «القاتل لا يرث»^(٣) ، فيكون مناسباً مؤثراً ، وقد تقدم له هذا في الإيماء .

(١) عند غير الشافعية . انظر مذهب الشافعية في الأم (٢٥٤/٥) ، الروضة (٧٢/٨) ، المنهاج (ص١٠٧) ، وانظر مذهب الجمهور في المبسوط للسرخسي (١٥٥/٦) ، فتح القدير (١٤٥/٤) ، قوانين الأحكام الفقهية لابن جزري الغناطي (ص٢٥٣) ، مواهب الجليل لشرح خليل للحطاب (٢٧/٤) ، كشف القناع للبهوتي (٤٨٤/٤) .

(٢) المستصفى (٢٩٨/٢) .

(٣) رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه ، في أبواب الفرائض - باب ما جاء في إبطال

وجل الشراح^(١) جعلوا هذا المثال للغريب المرسل .

ولا خفاء في فساده ؛ لأن الغريب المرسل حكى المصنف الاتفاق على عدم التعليل به ، وهذا قد ثبت / اعتباره في الأصل بترتيب الحكم على وفقه ، [٤٩٥/١] وثبت في الفرع عند مالك وأكثر العلماء^(٢) ، قال الغزالي : «وقد ورثوا امرأة عبد الرحمن بن عوف^(٣) ، ولم ينكر عليهم» .

مثال آخر للغريب - الذي هو قسيم المرسل وهو تقديري ، ولكن المثال إنما يراد للتفهيم لا لنفسه - : ما لو قيل : «يحرم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار» ، على تقدير عدم النص بالتعليل به ، لأن الإسكار مناسب للتحریم حفظاً للعقل ، وثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه ، فلو لم يدل النص وهو : «كل مسكر حرام»^(٤) بالإيماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً ؛ لأنه لم يعتبر عينه في جنس الحكم في أصل آخر متفق عليه ، ولا جنسه في عين الحكم ، ولا جنسه في جنسه .

ميراث القاتل (٤/٤٢٥، رقم ٢١٠٩) ، ورواه ابن ماجه في كتاب الديات - باب القاتل لا يرث (٢/٨٨٣، رقم ٢٦٤٥) .

(١) انظر شرح العضد (٢/٢٤٣) ، الأصفهاني (٣/١٢٩) .

(٢) انظر مذهب مالك في المدونة (٣/٣٤) .

(٣) هو الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف بن عبد عرف ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، أسلم قديماً ، وشهد جميع المشاهد مع رسول الله ﷺ ، توفي في المدينة سنة اثنين وثلاثين من الهجرة . انظر السير (١/٦٨) ، الإصابة (٤/٣٤٦) ، وانظر كلام الإمام الغزالي رحمه الله في المستصفي (٢/٢٩٨) .

(٤) الحديث رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها : «كل شراب أسكر فهو حرام» ، كتاب الأشربة - باب الخمر من العسل وهو البتع (٦/٢٤٢) .

[الخلاف
في التعليل
بالغريب]

وبعضهم جعل هذا - أيضاً - مثلاً للغريب المرسل .
وهو فاسد ؛ لاعتباره بترتيب الحكم على وفقه في الأصل أيضاً ، على
تقدير عزم النص بالتعليل به .

واعلم أنهم لم يختلفوا في التعليل بالمؤثر والملائم^(١) .

واختلفوا في صحة التعليل بالغريب ، واختار الغزالي وكثير صحة التعليل
به^(٢) ، واختاره الآمدي أيضاً ، إلا أن القسم الثالث - وهو ما اعتبر جنس
الوصف في جنس الحكم - من الغريب عند الآمدي^(٣) .

وأما الذي ثبت إغاؤه : فكإيجاب شهرين ابتداءً في الظهر قبل العجز
عن الإعتاق بالنسبة إلى من يسهل عليه العتق دون الصوم ، فإنه مناسب
تحصيلاً لمقصود الزجر ، كما أفتى به بعض العلماء^(٤) بعض الملوك ، لكن علم
عدم اعتبار الشارع له .

قال : (وثبت عليه الشبه بجميع المسالك .

[الوصف
الشبه]

(١) انظر المستصفى (٢/٢٩٩) ، الإحكام للآمدي (٣/٢٨٢) ، شرح تنقيح الفصول
(ص٣٩٣) ، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٥٢) ، تيسير التحرير (٤/٥٥) .

(٢) انظر المصادر السابقة .

(٣) الإحكام (٣/٢٨٢) .

(٤) المقصود به الإمام العلامة يحيى بن يحيى القرطبي المالكي ، عالم الأندلس وفقهها بلا منازع ،
المتوفى سنة (٢٣٤هـ) ، حيث أفتى أمير الأندلس - في ذلك الوقت - عبد الرحمن بن الحكم ، حين
سأله فيما يجب عليه في وقاع جاريته في نهار رمضان ؟ فأجابه : بصيام شهرين متتابعين ، وعندما
سأله أهل العلم : لماذا خالفت النص فقدمت الصيام ، والواجب تقديم العتق ؟ ، فعمل ذلك بأنه لو
أفتاه بالعتق فإنه سوف يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، فحملته على الأشد . انظر سير أعلام النبلاء
(٨/٢٦٠) ، شجرة النور الزكية (ص٦٣) .

وفي إثباته بتخريج المناط نظر .

ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل .

ومنهم من قال : ما يوهم المناسبة ، ويتميز عن الطردى بأن وجوده كالعدم ، وعن المناسب الذاتي بأن المناسبة عقلية وإن لم يرد شرع ، كالإسكار للتحريم .

مثاله : طهارة تراد للصلاة ، فيتعين الماء كطهارة الحدث ، فالمناسبة غير ظاهرة ، واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم .

وقول الرادّ له : إما أن يكون مناسباً أو لا .

والأول : مجمع عليه ، فليس به .

والثاني : طرد فيلغى .

أجيب : مناسب ، والمجمع عليه المناسب لذاته ، أو لا واحد منهما) .

أقول : الشبه هو : الوصف الذي اعتبره الشارع في بعض الأحكام ، فإذا وجد مثله في محل آخر تعينت التعدية ، لعلمنا أن الشارع لا يخصص المثل بحكم عنه مثله ، وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك^(١) .

أما بالنص والإجماع ، فبأن يقال : إنهما دالا على اعتبار هذا الوصف في بعض الأحكام ، فاعتباره ثمَّ يوهم اعتباره هنا للمناسبة الموهومة .

وأما بالسير ، فبأن يقال / : الحكم لا بد له من مصلحة ، وهي إما في [٤٩٦/أ] ضمن الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما بعد السير الكامل ، ولا خفاء أن

(١) انظر البرهان (٢/٨٥٩) ، المستصفى (٢/٣١٠) ، الجدل لابن عقيل (ص١٢) ، شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٤) ، إحكام الفصول (ص٥٥٤) ، الإبهاج (٢/٢٨٦) .

اشتمال الشبهي عليها أغلب على الظن من الطردي ، وما غلب على الظن
اشتماله عليها يجب العمل به ، لوجوب العمل بالظن في علل الأحكام .

وهل تثبت عليته بتخريج المناط ؟ .

فيه نظر ؛ ومن أجل أنه لا تثبت عليته بالمناسبة ، قيل^(١) في تعريف الشبه
تارة : هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ، وإذا كان كذلك فلا
يمكن إثباته بتخريج المناط ؛ لأنه إنما يتحقق فيما تثبت مناسبته من ذاته .

وقيل في تعريفه تارة : ما يوهم المناسبة ، فلا يثبت بما يوجب المناسبة ،
إذ بينهما تناف^(٢) .

وإنما جعله المصنف محل نظر ولم يجزم بأنه لا تثبت عليته بالمناسبة ، بناء
على ما ذكر من مراعاة لتفسير الشبه بما ذكره الآمدي عن القاضي^(٣) ، وإن
لم يذكره المصنف ، وهو أن الشبه يفسر بقياس الدلالة ، وهو الذي يجمع فيه
بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ، لكن يستلزم ما يناسب الحكم ،
هذا أمثل ما يقال في هذا المكان .

وقد اضطرب فيه الشراح^(٤) ، وذكروا فيه نحو أربعة أوجه ، وجعل كثير

(١) وهذا رأي لبعض الحنفية رحمهم الله . انظر تيسير التحرير (٥٣/٤) ، فواتح الرحموت
(٣٠/٢) .

(٢) هذا التعريف ذكره الإمام الغزالي رحمه الله . انظر المستصفي (٣١١/٢) ، شفاء الغليل
(ص٣١٦) .

(٣) قال الآمدي : «وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة ، وهو الجمع بين الأصل
والفرع بما لا يناسب الحكم ، ولكن يستلزم ما يناسب الحكم» . انظر الإحكام (٢٩٥/٣) .

(٤) انظر العضد (٢٤٣/٢) ، شرح الأصفهاني (١٣٢/٣) .

منهم - ومن ثم - راجعاً إلى قوله : وثبتت عليه الشبه بجميع المسالك ، ويلزم عليه عدم بيان وجه النظر ، مع أنه لا يظهر تعلقه به على التفسير الثاني .

واعلم أنه يشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ، ويشبه الطردي [بيان حقيقة الوصف الشبهى] من حيث إنه غير مناسب ، ويتميز عنه بأن الطردي وجوده كالعدم ، ويتميز عن المناسب الذاتي بأن المناسبة عقلية وإن لم يرد شرع - كالإسكار للتحريم - فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان ، وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشرع .

مثال الشبه : ما لو قيل في إزالة النجاسة : «طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء ، كطهارة الحدث» ، فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين الماء غير ظاهرة ، لكن إذا اجتمعت أوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره ، كان إلغاء ما لم يعتبره واعتقاد خلوه عن المصلحة أولى ، بخلاف ما اعتبره ، فإنه يوهم أنه مناسب وأنَّ ثمَّ مصلحة ، وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك ، فاعتبار الشرع للطهارة بالماء - وهو الوضوء في مس المصحف وفي الصلاة وفي الطواف - يوهم مناسبتة ، فيصدق عليه حدّ الشبه .

واحتج الرادّ للشبه وهو القاضي : بأن الشبه إما أن يكون مناسباً ، أو [اختلاف الأصوليين في قبول الشبه] لا ؟ .

والأول : مجمع على قبوله^(١) ، والثاني : هو الطردي ، وهو مجمع على رده ، فشيء / منهما لا يكون شبيهاً ؛ لأن الشبه مختلف فيه .
الجواب : نختار أنه مناسب .

(١) انظر كلام القاضي رحمه الله في البرهان (٢/٨٧١) .

قوله : فيكون مجمعاً على قبوله .

قلنا : متى إذا كان مناسباً لذاته أو أعم ؟ .

الأول : مسلّم ، والثاني : ممنوع ، فإن الإجماع ما انعقد إلا على المناسب بالذات ، وهو المعني بالمناسب عند الإطلاق .

سلمنا أنه ليس بمناسب ، قولك : فيكون طردياً .

قلنا : لا نسلم ، ولا يكون مناسباً ولا طردياً ، بل واسطة بينهما يتميز

عن كل واحد منهما بما ذكر .

قال : (الطرد والعكس .

ثالثها : لا يفيد بمجرد قطعاً ولا ظناً .

لنا : أن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السير أو عن أن الأصل عدم غيره أو غير ذلك ، جاز أن يكون ملازماً للعلة ، كرائحة المسكر ، فلا قطع ولا ظن .

واستدل الغزالي : بأن الاطراد سلامته من النقص ، وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد .

فلو سلّم فلا صحة إلا بمصحح ، والعكس ليس شرطاً فيها فلا يؤثر .

وأجيب : قد يكون للاجتماع تأثير ، كأجزاء العلة .

واستدل : بأن الدوران في المتضايقين ، ولا علة .

أجيب : انتفت بدليل خاص مانع .

قالوا : إذا حصل الدوران - ولا مانع من العلة - حصل العلم أو الظن

عادة ، كما لو دعي إنسان فغضب ، ثم ترك فلم يغضب ، وتكرر ذلك ،

[مواقف
الأصوليين في
قبول الطرد
والعكس]

علم أنه سبب الغضب ، حتى إن الأطفال يعلمون ذلك .
قلنا : لولا ظهور انتفاء غير ذلك بحيث ، أو بأنه الأصل لم يظن ، وهو
طريق مستقل ، ويقوى بذلك) .
أقول : الطرد والعكس : هو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعده ، وهو المسمى بالدوران .

وقد اختلف في دلالة على العلية ، فقيل^(١) : يدل عليها ظناً .
وقيل^(٢) : قطعاً .

وقيل^(٣) : لا يدل عليها أصلاً ، وهو المختار .

لنا : أن الوصف المنتصف بالطرد والعكس ، إنما يكون مجرداً إذا خلا عن
السبب وهو أخذ غيره معه وإبطاله ، وعن أن الأصل عدم غيره من غير التفات
إلى أخذ غيره معه ، أو غير ذلك من مناسبة أو شبهه ، ولا شك أنه إذا خلا
عن هذه الأشياء ، فكما جاز أن يكون علة جاز أن يكون ملازماً لها
كالرائحة المخصوصة الملازمة للمسكر ، فإنها تعدم قبل الإسكار وتوجد معه
وتزول بزواله ، ومع ذلك فليست علة قطعاً ، ومع هذا الاحتمال لا يحصل

(١) وهو مذهب المعتزلة ، وبعض الشافعية والمالكية . انظر إحكام الفصول (ص ٥٨١) ، المعتمد
(٢/٤٤٩) ، المحصول (٥/٢٨٥) ، البرهان (٢/٨٣٨) ، التبصرة (ص ٤٦٠) ، المنحول
(ص ٣٤٠) ، شفاء الغليل (ص ٢٦٦) ، المسودة (ص ٤٢٧) .

(٢) لم أقف على مذهب أحد من الأصوليين يقطع بإفادة الدوران العلية ، إلا ما ذكره في البرهان
أن القاضي أبا الطيب الطبري كاد أن يدعي إفضاء الدوران إلى القطع بوجود العلة . انظر البرهان
(٢/٨٣٥) .

(٣) وهو مذهب القاضي الباقلاني ، وتبعه الغزالي والباجي . انظر التلخيص (٣/٢٤١) ، إحكام
الفصول (ص ٥٨١) ، شفاء الغليل (ص ٢٢٦) ، المستصفى (٢/٢٠٧) ، البرهان (٢/٨٣٩) .

القطع بالعلية ولا الظن ، ويكون الحكم بعليتها تحكماً اللهم إلا بالالتفات إلى نفي وصف غيره بالأصل أو السير فيخرج عن البحث.

قيل : إن أراد بالجواز تساوي الطرفين ، منع ، وإن أراد به عدم الامتناع ، لم يناف الظن .

قلت : لا ينافي الظن ولا يوجبه .

واستدل الغزالي : بأن المفيد لعلية الوصف ، إما الطرد / وحده أو بقيد [٤٩٨/١]

الانعكاس ، وكلاهما باطل^(١) ، أما الأول ؛ فلأن الاطراد حاصله أنه لا يوجد في صورة بدون الحكم ، ووجوده بدون الحكم هو النقض ، فيكون الاطراد السلامة عن النقض ، والنقض أحد مفسدات العلة ، والسلامة من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ، ولا ينتفي الفساد إلا بانتفاء كل مفسد .

سلمنا ، لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة ، فلا بد من مقتض للصحة ، إذ عدم المانع وحده لا يصلح علة ، فلا يكون كافياً ، والعكس ليس شرطاً في العلة لما مرّ ، ولو سلم أنه شرط فأين المقتضي ؟ .

الجواب : لم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية أثر كما في أجزاء العلة ، فإن كل واحد لا يصلح علة ، ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة .

قلت : اجتماع عدم المانع وما ليس معتبراً لا شرطاً ولا جزءاً لا يكون مؤثراً ، وليس كالأجزاء لانتفاء الحكم بانتفاء الجزء ، بخلاف العكس .

واستدل : بأن الدور ثابت في المتضايقين ولا علة ، فلو اقتضى العلة لثبتت مع ثبوته .

(١) انظر المستصفي (٢/٢٠٧) ، شفاء الغليل (ص٢٦٦) ، المنحول (ص٣٤١) .

الجواب : أن دلالة ظنية ، فيجوز التخلف للدليل خاص يمنع منه ، وهو كون كل منهما مع الآخر ، وذلك لا يقدر في الدلالة الظنية .
غايته أن قاطعاً عارض ظنياً ، فبطل أثره في صورة التعارض ، ويعمل به في غيره .

قالوا : إذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما في المتضايين ، أو تأخر كما في المعلول ، أو غيرها كما في الشرط المساوي ، حصل العلم بالعلية أو الظن ، والعلم به عادة .

ويحققه : أنه لو دعي إنسان باسم فغضب ، ثم ترك فلم يغضب ، وتكرر ذلك ، علم ضرورة أنه سبب الغضب ، حتى أن من لا نظر له كالأطفال يعلمون ذلك ، ويدعون به قصداً لإغضابه ، ولولا أنه ضروري لما علموه .

الجواب : تمنع حصول العلم بمجرد ، ولولا ظهور انتفاء غير ذلك ، إما بأنه بحث عنه فلم يوجد ، وإما بأن الأصل عدمه لما ظن .

والنزاع في إفادته بمجرد - وهو يعني السير في قوله : بحثت فلم أجد والأصل عدم ما سواها - طريق مستقل في إفادة العلية ، والدوران مقول ذلك الظن ، ولا يلزم من إفادة الشيء تقوية الظن الحاصل بغيره إفادته للظن بمجرد .

والحق : أن هذا إنكار للضرورة ؛ لأن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكر .

[أقسام
القياس من
حيث القوة]

قال : (والقياس : جلي وخفي .
فالجلي : ما قطع بنفي الفارق فيه ، كالأمة والعبد في العتق .

وينقسم إلى : قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس في معنى الأصل .
فالأول : ما صرح فيه بالعلية .

والثاني : ما يجمع فيه بما يلازمها ، كما لو جمع بأحد موجبي العلة في الأصل لملازمة الآخر ، كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد [٤٩٩/١] بواسطة الاشتراك / في وجوب الدية عليهم .

الثالث : الجمع بنفي الفارق) .

أقول : الباب الثالث في أقسام القياس : وهو ينقسم بحسب القوة والضعف إلى : جلي ، وخفي^(١) .

فالجلي : ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً ، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق ، كالتقويم على معتق الشقص ، فإننا نعلم قطعاً أن الذكورة والأنوثة فيها مما لا يعتبره الشارع .

والخفي : ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً ، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ، إذ يجوز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف في قليله .

وينقسم - أيضاً - باعتبار علته إلى : قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس في [تقسيم القياس باعتبار علته] معنى الأصل .

فقياس العلة : ما صرح فيه بالعلية ، كما يقال : «النبيذ مسكر فيحرم كالخمر» .

وقياس الدلالة : ما لم تذكر في علة ، بل يذكر الوصف الملازم لها ، كما

(١) انظر المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (ص ٢٦) ، اللمع (ص ٩٩) ، العدة لأبي يعلى (١٣٢٥/٤) ، تيسير التحرير (٧٦/٤) .

لو قاس قطع أيدي الجماعة بالواحد على قتل الجماعة بالواحد ، بجامع وجوب
الدية عليهم في صورتين على تقدير إيجابها ، وذلك لأن الدية والقصاص
موجبان للجناية لحكمة الزجر في الأصل وقد وجد في [القطع]^(١) أحدهما
وهو الدية ، فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم ؛ لأنهما متلازمان نظراً إلى
اتحاد علتها وحكمتها .

وحاصله : إثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر توجبها علة واحدة في
الأصل ، فيقال : يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له ،
فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الأصل ، لوجوده في الفرع بين الأصل
والفرع في الموجب الآخر ، لملازمة الآخر له .

ويرجع إلى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة ، وبالعلة على الموجب
الآخر ، لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها .

والقياس في معنى الأصل : أن يجمع بنفي الفارق ، ويسمى تنقيح المناط
كقصة الأعرابي ، ينفي كونه أعرابياً ، فيلحق به الحضري ، وينفي كون
الإفساد بالوقوع ، فيلحق به الأكل عمداً .

قال : (يجوز التعبد بالقياس ، خلافاً للشريعة والنظام وبعض المعتزلة .
[حجة القياس]

وقال القفال وأبو الحسين : يجب عقلاً .

لنا : القطع بالجواز .

وأيضاً : لو لم يجز لم يقع ، وسيأتي .

قالوا : العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ .

(١) هكذا في جميع النسخ ، وبجذفها يستقيم الكلام ، والله أعلم .

ردّ : بأن منعه هنا ليس إحالة ، ولو سلّم ، فإذا ظن الصواب لا يمنع .
قالوا : قد علم الأمر بمخالفة الظن ، كالشاهد الواحد ، والعييد ،
ورضية في عشر أجنبيات .

قلنا : بل علم خلافه بخبر الواحد ، فظاهر الكتاب ، والشهادات
وغيرها ، وإنما يمنع للمانع خاص) .

أقول : الباب الرابع : في حجية القياس وإثباته على منكره .
وفيه مسائل :

[٥٠٠/١] الأولى^(١) : / في جواز التعبد بالقياس .

والتعبد بالقياس هو : أن يوجب الشرع العمل بموجبه ، وهو إما أن
يكون ممتعاً عقلاً ، أو جائزاً ، أو واجباً ، وقد قال بكل منها قائل .
فعندنا : يجوز^(٢) .

وعند الشيعة ، والنظام ، وبعض المعتزلة : يمتنع^(٣) .

وعن القفال ، وأبي الحسين : يجب^(٤) .

لنا : القطع بالجواز ، إذ ليس من الممتنع أن يقول الشارع : إذا ظننتم أن

[أدلة القائلين
بالجواز]

(١) انظر إحكام الفصول للباجي (ص ٤٦٠) ، التبصرة للشيرازي (ص ٤١٩) ، المستصفي
(٢/٢٣٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٨٥) ، شرح اللمع (٢/٧٦٠) .

(٢) انظر إحكام الفصول للباجي (ص ٤٦٠) ، التبصرة للشيرازي (ص ٤١٩) ، المستصفي
(٢/٢٣٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٨٥) ، شرح اللمع (٢/٧٦٠) .

(٣) المراد ببعض المعتزلة معتزلة بغداد ، كما أشار إلى ذلك غير واحد من الأصوليين . انظر
إحكام الفصول (ص ٤٦٠) ، التبصرة (ص ٤١٩) ، المحصول (٥/٣٢) .

(٤) انظر مذهب القفال في المحصول (٥/٣١) ، الإحكام (٤/٥) ، أما أبو الحسين فمذهبه
وجوب القياس عقلاً إذا ثبتت العلة في أصل من الأصول . انظر مذهبه في المعتمد (٢/٢١٥، ٢٤٣) .

حكماً معللاً بعله فألحقوا به ما شاركه في تلك العلة ، وكيف يتمتع عقلاً ما يحسن وروده من الشارع ، إذ يحسن منه أن يقول : «لا يقضي القاضي هو غضبان»^(١) ؛ لأن الغضب مما يوجب اختلال فهمه ورأيه ، فقيسوا على الغضب ما كان في معناه مما يشوش الذهن ، كالجوع والعطش .
وأيضاً : لو لم يجوز لم يقع ، وقد وقع ، وسيأتي .

قالوا أولاً : القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ ، وكل طريق لا يؤمن في الاعتراضات الواردة على مذهب
الخطأ فالعقل مانع من سلوكه ، ولا نعني بعدم جوازه عقلاً إلا ذلك .
الجواب : منع الكبري ، ولا نسلم أن العقل يحكم باستحالته ، إذ العقل المجوزين
إنما يمنعه منع أولوية لا منع استحالة ، ومثله لا يتمتع التعبد به شرعاً ، فهو نصب للدليل في غير محل النزاع .

سلمنا أن منعه إحالة ، لكن لا نسلم أن منعه ثابت في جميع الصور ، بل يختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب ، أما إذا ظن الصواب فلا يمنع ، فإن المظان الأكثرية لا تترك للاحتتمالات الأقلية ، وإلا تعطلت أكثر الأسباب الدنيوية والأخروية ، فيرجع إلى منع كلية الكبري ، ولو قدم الجواب الثاني على الأول كان أولى .

قيل : متعلق الظن الصواب ، [وهو لا يحتمل الخطأ]^(٢) ، لا نفس الظن

(١) الحديث رواه الشافعي بهذا اللفظ . انظر مسند الشافعي ، كتاب أدب القاضي (ص ٣٧٨) ،
ورواه البخاري عن أبي بكر بلفظ : «لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان» . صحيح البخاري ،
كتاب الأحكام - باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان (١٠٨/٨) .
(٢) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : وهو يحتمل الخطأ .

وإلا لم يكن الظن ظناً^(١) .

ردّ : بأن الصواب يحتمل الخطأ عند العقل ، وإن لم يحتمله في نفس الأمر
فيمنعه العقل عند العقلاء ؛ لأنه مما لا يؤمن فيه الخطأ .
والجواب : أن منعه ليس إحالة .

قالوا ثانياً : الشارع قد أمر بمخالفة الظن ؛ لأنه منع الحكم بشهادة
واحد - وإن كان صالحاً - وشهادة العبيد - وإن أفادت ظناً قوياً - ، ومنع من
نكاح الأجنبية^(٢) إذا اشتبهن برضية ، فإن كل واحدة على التعيين يظن
كونها غير الرضية ، لتحققه على تسع تقادير ، ولا يتحقق خلافه إلا على
تقدير واحد ، ومع ذلك أمرنا بمخالفة الظن ، وحرّم التزوج بها .

الجواب : لا نسلم ورود الشرع بمخالفته ، بل المعلوم خلافه ، كما في
خير الواحد ، وظاهر الكتاب ، وفي الشهادة المختلفة المراتب ، كالشاهد
واليمين ، والشاهدين ، والأربع .

[٥٠١/أ] وما ذكرتموه إنما فيه منع من اتباع الظن لمانع / خاص ، إذ مراتب الظن
وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع ، وذلك مما يختلف ، فنيطت بمظان ظاهرة
منضبطة ، فكان ما ذكرتموه نقضاً لمجرد الحكمة الذي سميناه كسراً ، وقد
تقدم أنه لا يضر .

ولو سلّم ، فالنزاع في المنع العقلي لا الشرعي .

(١) وهو قول نفاة القياس .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والأولى أن يقال : نكاح عشر أجنبيات ؛ لأنه سيقول بعد هذا :
لتحققه على تسع تقادير ، فلا بد من إضافة عشرة ليستقيم الكلام عند ذكر التسعة .

قال : (النظام : إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين التماثلات كإيجاب [الرد على النظام في نفي القياس] الغسل وغيره بالمني دون البول ، وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي ، وقطع سارق القليل دون غصب الكثير ، والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر ، والقتل بشاهدين دون الزنا ، وكعدتي الموت والطلاق .
والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمداً وخطأ ، والردة ، والزنا ، والقاتل ، واللائط في الصوم ، والمظاهر في الكفارة ، استحال التعبد بالقياس .

ردّ : بأن ذلك لا يمنع الجواز ، لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعاً ، أو وجود معارض في الأصل أو الفرع ، أو لاشتراك المختلفات في معنى جامع ، أو لاختصاص كل بعلّة لحكم خلافه .

قالوا : يفضي إلى الاختلاف ، فيرد لقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ ﴾ .

ردّ : بالعمل بالظواهر ، وبأن المراد التناقض ، أو ما يحل بالبلاغة ، فأما الأحكام فمقطوع بالاختلاف فيها .

قالوا : إن كان كل مجتهد مصيباً ، فكون الشيء ونقيضه حقاً محال ، وإن كان المصيب واحداً ، فتصويب أحد الظنين - مع الاستواء - محال .
ردّ : بالظواهر ، وبأن النقيضين شرطهما الاتحاد ، وبأن تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز .

قالوا : إن كان القياس كالنفي الأصلي فمستغنى عنه ، وإن كان مخالفاً فالظن لا يعارض اليقين .

ردّ : بالظواهر ، وبجواز مخالفة النفي الأصلي بالظن .

قالوا : حكم الله يستلزم خبره عنه ، ويستحيل بغير التوقيف .

قلنا : القياس نوع من التوقيف .

قالوا : يتناقض عند تعارض علتين .

ردّ : بالظواهر ، وبأنه إن كان واحداً رجح ، فإن تعذر وقف على

قول ، وتخير عند الشافعي وأحمد رضي الله عنهما ، وإن تعذر فواضح .

الموجب : النص لا يفي بالأحكام ، فقضى العقل بالوجوب .

ردّ : بأن العمومات يجوز أن تنفي ، مثل : كل مسكر حرام .

أقول : قالوا ثالثاً : - وهو مما اختص به النظام^(١) - قال : قد ثبت من

الشرع الفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات ، ومتى كان كذلك

استحال التعبد بالقياس .

أما الفرق بين التماثلات ، فمنه : إيجاب العُسل ومنعه من قراءة القرآن

ومس المصحف والمكث في المسجد بخروج المني دون البول ، مع كون كل

منهما فضلة مستقدرة .

ومنه : إيجاب العُسل من بول الصبية دون بول الصبي ، إذ يكتفى فيه

بالنضح .

[٥٠٢/١] ومنه : / قطع سارق القليل دون غاصب الكثير .

ومنه : إيجاب الجلد بنسبة الزنا إلى الشخص دون نسبة القتل والكفر إليه .

ومنه : ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا .

(١) انظر أدلة النظام في المعتمد (٢/٢٣٠) وما بعدها .

ومنه : الفرق بين عدتي الموت والطلاق ، ففي الأولى أربعة أشهر وعشرا
وفي الثانية ثلاثة قروء .

وأما الجمع بين المختلفات : فمنه التسوية بين قتل الصيد عمداً وخطأً في
الإحرام .

ومنه : التسوية بين الزنا والردة في القتل .

ومنه : التسوية بين القاتل خطأً ، والواطئ في الصوم ، والمظاهر عن
امراته ، في إيجاب الكفارة عليهم .

وأما إنه إذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس ؛ فلأن معنى القياس
وحقيقته ضد ذلك ، لأن القياس إنما يعتبر باعتبار الجامع ، فإذا لم يعتبر
الشارع المثلية بين المتماثلات ، واعتبر الجمع بين المختلفات ، لزم عدم اعتبار
الجامع ، وإلا لاعتبر المثلية بين المتماثلات للجامع ، وفرق بين المختلفات لعدم
الجامع ، فإذا لم يعتبر الجامع امتنع القياس ، فامتنع التعبد به .

الجواب : منع الثانية ، وأن ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس .

أما الفرق بين المتماثلات ؛ فلأن الاشتراك في الحكم بينهما إنما يثبت إذا
كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم ليصلح جامعاً ، ولا يكون له معارض
في الأصل هو المقتضي للحكم دون هذا ، ولا معارض في الفرع أقوى يقتضي
خلاف ذلك الحكم ، وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم ، لجواز عدم
صلاحية ما توهتمت جامعاً ، أو وجود المعارض له إما في الأصل أو الفرع .

وأما الجمع بين المختلفات ، فلجواز اشتراكهما في معنى جامع هو العلة
للحكم في الكل ؛ إذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في صفات ثبوتية ، أو

لاختصاص كل من المختلفات بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر ، فإن العلل المختلفة لا يمتنع أن توجب في المحال المختلفة حكماً واحداً .

قالوا رابعاً : القياس يفضي إلى الاختلاف ، وكل ما يفضي إلى الاختلاف مردود .

أما الأولى : فلاختلاف الأنظار والقرائح ، فيلحق أحدهما الفرع بأصل ، ويلحقه الآخر بأصل آخر .

وأما الثانية : فلقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾^(١) ، سيقت للمدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ، دلّ على أن ما هو من عند الله لا يوجد فيه اختلاف كثير ، فما يوجد فيه اختلاف كثير لا يكون من عند الله ، وحكم القياس فيه اختلاف كثير فلا يكون من عند الله ، وكل حكم لا يكون من عند الله مردود إجماعاً .

الجواب : أنه منقوض بالعمل بالظواهر ، فإنه يفضي إلى الاختلاف ، [٥٠٣/١] وبأن الاختلاف / المنفي في الآية إنما هو التناقض والاضطراب في النظم المخل بالبلاغة التي وقع بها التحدي ، وأما الأحكام فمقطوع بالاختلاف فيها .

قالوا خامساً : لو جاز الاجتهاد بالقياس ، فإما أن يكون كل مجتهد مصيباً ، وإما أن يكون المصيب واحداً .

فإن كان الأول ، لزم أن يكون الشيء ونقيضه حقاً ، ضرورة وقوع التناقض في الآراء ، كالقول بالحل والقول بالحرمة ، واللازم باطل . وإن كان الثاني ، فتصويب أحد الظنين مع استوائهما تحكم محض .

(١) النساء آية (٨٢) .

الجواب أولاً : النقض بالظواهر ، إذ الاجتهاد لا يختص بالقياس .
وثانياً : نختار القسم الأول ، قوله : فيكون الشيء ونقيضه حقاً ، قلنا :
ممنوع ؛ لأن النقيضين شرطهما الاتحاد فيما عدا السلب والإيجاب ، ولم يوجد
هنا الاتحاد في الموضوع وفي الإضافة ، إذ حكم كل مجتهد ثابت بالإضافة إليه
ومقلده دون غيره .

وثانياً : أن نختار القسم الثاني ، وإنما يلزم التحكم لو صوبنا^(١) معيناً ،
أما إذا صوبنا أحدهما لا بعينه فلا تحكم ، على أنه مدفوع ، إذ ترجيح أحدهما
يكون بالترجيحات المعتبرة .

قالوا سادساً : إن كان حكم القياس موافقاً للبراءة الأصلية ، يكون
مستغنى عنه لثبوت مقتضاه بالأصل ، وإن خالفها فهو باطل ؛ لأنه مظنون
والبراءة الأصلية متيقنة ، والظن لا يعارض اليقين .

الجواب أولاً : النقض بالظواهر ، وبأنه يجوز ترك النفي الأصلي بالظن ،
وليس من تقديم المظنون على المقطوع ، بل تقديم مظنون على مظنون ، كما
قدم الإقرار والشهادة على البراءة الأصلية .

قالوا سابعاً : حكم الله تعالى يستلزم أن يخبر عنه ؛ لأن حكمه مفسر
بخطابه ، ويستحيل خبره عنه بغير التوقيف لأنه تكليف للغافل ، والحكم
الثابت بالقياس لا يكون توقيفاً لأنه فعلنا ، فلا يكون حكم الله .

الجواب : إنما يلزم ذلك لو لم يكن القياس نوعاً من التوقيف ، لكنه منه
لاستناده إلى الأصل الثابت بالنص ، وإلى التعبد بالقياس .

(١) في نسخة (أ) زيادة : ظناً .

قالوا ثامناً : القياس يفضي إلى التناقض فيكون باطلاً ، وذلك عند تعارض علتين تقتضي كل منهما نقيض الأخرى ، وحينئذ يجب اعتبارهما وإثبات حكمهما لأنه المفروض ، فيلزم التناقض .

الجواب : النقض بالظواهر لأنها قد تتعارض ، وبأن هذا الفرض إن كان في قائل واحد رجح بطرق الترجيح ، وإن لم يقدر على الترجيح ، فإما أن يقف كما قال كثير من الفقهاء^(١) ، وإما أن يتخير أيهما شاء فيعمل به كما قال الشافعي وأحمد^(٢) ، وإن تعدد القائل فواضح ألا تناقض ، إذ يعمل كل بقياسه فيما يتحد متعلقهما .

احتج القائل^(٣) بأنه يجب عقلاً التعبد بالقياس : أن الأحكام لا نهاية لها ، والنصوص متناهية ، فلا تفي بها ، فيقتضي العقل بوجود التعبد بالقياس لتلا تخلو الوقائع عن الأحكام ، وهو خلاف المقصود من بعث الرسل .

الجواب - بعد تسليم أن لكل واقعة حكماً - : أن الذي لا يتناهى الجزئيات لا الأجناس ، ويجوز التنصيص على الأجناس بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالأحكام كلها ، مثل : «كل مسكر حرام» ، و «كل ذي ناب حرام»^(٤) ، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٥) إلى غير ذلك ، مع أن ما ذكره مبني على رعاية الأصلح ، هو غير مسلم .

(١) المعتمد (٣٠٦/٢) ، العدة لأبي يعلى (١٥٣٧/٥) ، إحكام الفصول (ص ٥٠٦) .

(٢) انظر مذهب الشافعية والحنابلة في التبصرة (ص ٤٨١) ، العدة (١٥٣٧/٥) .

(٣) وهو - كما مرّ - القفال وأبو الحسين . انظر المعتمد (٢١٥/٢ ، ٢٤٣) .

(٤) رواه مسلم ، كتاب الصيد - باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع ، رقم (١٩٣٣) .

(٥) المائدة آية (٣٨) .

قال : (مسألة : القائلون بالجواز قائلون بالوقوع ، إلا داود ، وابنه ، [أدلة جواز
التعبد بالقياس]

والقاساني ، النهرواني .

والأكثر : بدليل السمع .

والأكثر : قطعي ، خلافاً لأبي الحسين .

لنا : ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص
وإن كانت التفاصيل آحاداً ، والعادة تقضي بأن مثل ذلك لا يكون إلا
بقاطع .

وأيضاً : تكرر وشاع ولم ينكر ، والعادة تقضي بأن السكوت في مثله
وفاق .

فمن ذلك : رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة ،
وقول بعض الأنصار في أم الأب : تركت التي لو كانت هي الميتة ورث
الجميع ، فشرك بينهما ، وتوريث عمر المتوتة بالرأي ، وقول علي لعمر لما
شك في قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ؟ .

ومن ذلك : إلحاق بعضهم الجدّ بالأخ وبعضهم بالأب ، وذلك كثير .
فإن قيل : أخبار آحاد في قطعي .

سلمنا ، لكن لا يجوز أن يكون عملهم بغيرهما .

سلمنا ، لكنهم بعض الصحابة .

سلمنا أن ذلك دليل من غير نكير ، ولا نسلم نفي الإنكار .

سلمنا ، لكنه لا يدل على الموافقة .

سلمنا ، لكنها أقيسة مخصوصة .

والجواب عن الأول : أنها متواترة في المعنى ، كشجاعة عليّ .
 وعن الثاني : القطع من سياقها بأن العمل بها .
 وعن الثالث : شياعه وتكرره قاطع - عادة - بالموافقة .
 وعن الرابع : أن العادة تقضي بنقل مثله .
 وعن الخامس : ما سبق في الثالث .
 وعن السادس : القطع بأن العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر .
 أقول : القائلون بجواز التعبد بالقياس ، اختلفوا في ورود التعبد الشرعي

به .

فقال داود وابنه^(١) ، والقاساني ، والنهرواني^(٢) : لم يرد التعبد به
 شرعاً ، بل ورد بحظره ، ولم يقضوا لوقوعه إلا فيما كانت العلة فيه منصوصة
 أو موماً إليها .

وذهب الباقر إلى أن التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع .
 واختلفوا في وقوعه بدليل العقل كما تقدم ، ثم الدليل السمعي قطعي
 [٥٠٠/أ] عند جميعهم ، خلافاً لأبي الحسين البصري ، فخرج من هذا أن أبا الحسين /

(١) داود هو : داود بن علي بن خلف الأصهباني ، إمام الظاهرية ، كان من الأئمة الأعلام ،
 وكان ذا دين وورع وإعراض عن الدنيا ، توفي سنة (٢٧٠هـ) .

أما ابنه فهو : محمد بن داود ، كان يضرب به المثل بذكائه ، وكان ذا دراية بالحديث وأقوال
 الصحابة ، وله شعر رقيق ، وكان يجتهد ولا يقلد أحداً ، توفي (٢٧٩هـ) . انظر وفيات الأعيان
 (٢٦/٢) ، شذرات الذهب (١٥٨/٢) ، سير أعلام النبلاء (٩٧/١٣) .

(٢) النهرواني : نسبة إلى نهروان ، وهي بلدة قرب بغداد ، المعاني بن زكريا ، كان على مذهب
 ابن جرير الطبري ، توفي سنة (٣٩٠هـ) . انظر شذرات الذهب (١٣٤/٣) ، البداية والنهاية
 (٣٢٨/١١) .

يقول : دليله العقل والنقل ، ولكن النقل ظني^(١) .

احتج المصنف على أن الدليل السمعي القطعي دلّ على وقوع التعبد به : أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص ، والعادة تقتضي أن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع ، فيوجد القاطع على حجيته ، وما كان كذلك فهو حجة قطعاً ، فالقياس حجة قطعاً وتفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس عنهم - وإن كانت آحاداً - فالقدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر .

قلت : ولقائل أن يقول : إنما عملوا به فيما كانت العلة فيه منصوطة أو موماً إليها .

سلمنا ، لكن قوله : «إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع» نمنعه ، ولم لا يكون عن ظني جليّ ؟ .

واحتج أيضاً : بأن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكر ، والعادة تقتضي بأن السكوت في مثله - من الأصول العامة - وفاق ، فيكون الإجماع القطعي حاصلًا على أن القياس متعبد به ، وليس هذا من الإجماع السكوتي الذي لا يفيد إلا الظن ، لأن ذلك في جزئية ، وهنا تكرر في وقائع لا تحصر فأفاد القطع .

فمن الوقائع التي عملوا بالقياس فيها :

رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على منع الزكاة ، قياساً لخليفة رسول الله ، أو قياساً للزكاة على الصلاة ؛ لأن أبا بكر أشار إلى الأمرين

(١) المعتمد (٢/٢١٥، ٢٤٣) .

بقوله : «لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه» ، ثم قال : «لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة»^(١) .

ومن ذلك : قول بعض الأنصار لأبي بكر لما ورث أم الأم وحرّم أم الأب : لقد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع مالها ، فرجع أبو بكر فشرّك بينهما في السدس^(٢) ، إما قياساً لأحد أصلي الموروث على الآخر ، أو قياساً لإرثها على إرثه منها .
ومن ذلك : أن عمر ورث المبتوتة في المرض ، بالقياس على منع القتال الميراث ، بجامع المعارضة بنقيض المقصود .

والذي ذكر غير واحد أن الذي ورث المبتوتة هو عثمان ، في امرأة عبد الرحمن بن عوف^(٣) .

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : «لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده ، وكفر من كفر من العرب ، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بجمه وحسابه على الله» ، فقال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه ، فقال عمر : فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عزّ وجلّ قد شرح صدر أبي بكر للقتال ، فعرفت أنه الحق» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الإيمان - باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (١/٧٥، رقم ٢٥) .

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ ، كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة (٢/٥١٣، رقم ١٥) ، ورواه الإمام ابن حزم في المحلى ، كتاب الموارث (١٠/٣٥٠) .

(٣) روى الإمام مالك أن عثمان رضي الله عنه ورث تماشير بنت الأصبع من عبد الرحمن بن عوف ، وكان قد طلقها في مرضه فبثها . انظر الموطأ ، كتاب الطلاق - باب طلاق المريض (٢/٥٧١) ، مسند الإمام الشافعي رحمه الله ، كتاب الطلاق والرجعة (ص ٢٩٤) ، مصنف

ومن ذلك : قول عليّ لعمر لما شكّ في قتل الجماعة في الواحد : «أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم ، فقال : فكذا هنا» ، فرجع عمر إلى قول عليّ^(١) .

ومن ذلك : إلحاق بعض الصحابة الجدد بالأخ فشرکه معه ، وبعضهم ألحقه بالأب فأسقط به الأخ ، إلى غير ذلك مما لا يُحصر^(٢) .
فإن قيل^(٣) : الدليل فاسد الوضع ، إذ المسألة قطعية ، فلا بد من قاطع ، وما ذكرتموه أخبار آحاد غايتها - بعد صحتها - الظن .

عبد الرزاق (٦١/٧) .

(١) المشهور أن عمر رضي الله عنه قال : «والله لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم عليه» . انظر صحيح البخاري (٤٢/٨) .

أما القصة التي ذكرها الشارح رحمه الله ، فقد رواها الخطابي في غريب الحديث : أنه عمر رضي الله عنه قال في القتل الذي اشترك فيه سبعة نفر : إنه كان يشك في القود ، فقال له عليّ : يا أمير المؤمنين ! أرأيت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة جزور ، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً ، أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم ، قال : فذلك حين استهرج الرأي ، أي وضع الأمر والدليل . انظر غريب الحديث للخطابي (٨٤/٢) ، سنن البيهقي (٤٠/٨) ، المعتمد للزرکشي (ص٢١٩) .

وفي البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما : أن أربعة قتلوا صبياً ، فقال عمر : «لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم» ، كتاب الديات - باب إذا أصاب قوم من رجل ، هل يعاقبون أو يقتص منهم (٤٢/٨) .

(٢) اختلف علماء الصحابة رضي الله عنهم في ميراث الجدّ ، هل يلحق بالأخ أو يلحق بالأب ؟ فذهب عمر وعثمان وعليّ وزيد بن ثابت رضي الله عنهم جميعاً أنه كأحد الإخوة بشرط ألا ينقص حقه عن الثلث ، وذهب أبو بكر ورواية عن عمر وعثمان أنه كالأب ، فيحجب الإخوة . انظر المغني (٦٨/٧) ، فتح الباري (٥٠/١٢) .

(٣) هم الذين نفوا العمل بالقياس عقلاً . انظر الإحكام (٤٨/٤) .

سلمنا صحة الوضع وأنها متواترة ، ولا نسلم دلالتها على أن العمل [٥٠٦/١] بالقياسات المذكورة ، ولعل العمل فيما ذكرتم بغيرها ، وكان الاجتهاد / في دلالات النصوص لخفائها .

سلمنا دلالتها على [أن]^(١) علمهم بها ، لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل دليل ؛ لأن العاملين بعض الصحابة .
سلمنا أن فعلهم به ، ولكن ذلك إذا لم ينكر ، ولا نسلم نفي الإنكار ، غايته عدم الوجدان ، ولا يدل على عدم الوجود .

سلمنا عدم الإنكار ظاهراً ، لكنه لا يدل على الموافقة ، إذ لعلمهم أنكروا باطناً كما تقدم في الإجماع السكوتي ، للأسباب الحاملة على السكوت .
سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة ، لكنها أقيسة مخصوصة ، فمن أين يلزم وجوب العمل بكل قياس ؟ ولا سبيل إلى التعميم إلا بالقياس ، وفي مصادرة .

والجواب عن الأول : أنها وإن كانت آحاداً ، فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس ، وذلك متواتر وذلك كاف ، ولا يضر عدم تواتر كل واحد منها ، كما في شجاعة عليّ .

[مناقشة
اعتراضات
نفاة القياس]

وإنما خصه بالذكر ولم يقل : جود حاتم ، كما قال في الأخبار ، إلزاماً للشيعنة .

وعن الثاني : أنا نعلم من سياقها قطعاً أن العمل بها ، كما في سائر التجريبات .

(١) هكذا في جميع النسخ ، والأولى حذفها ، والله أعلم .

وعن الثالث : أن ذلك لا يقدر في الاتفاق ، ولأنه إذا تكرر وشاع ولم ينكره أحد ، فالعادة تقضي بالموافقة ، وليس استدلالهم بعملهم وسكوت الآخرين في جزئية ، بل هو استدلال بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرار والشيوع الدال بطريق العادة على الاتفاق .

وعن الرابع : أنه لو أنكر لنقل عادة ؛ لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلاً تعم به البلوى .

فإن قيل : نقل إنكاره عن الخلفاء الأربعة ، وابن عمر ، وابن مسعود . قلنا : ذلك حيث يكون في مقابلة النص ، أو الذي عدم فيه شرط ، أو ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ، فإن عدم الدم في الصور الغير المحصورة مقطوع به ، وهؤلاء ممن نقل عنهم العمل به .

وعن الخامس : ما سبق جواباً عن الثالث ، وهو أن استدلالنا بعدم الإنكار مع الشيوع والتكرار ، وأنه يدل .

وعن السادس : القطع أن العمل بها لظهورها لا لخصوصها ، كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة ، فإننا نقطع أن العمل بها لظهورها لأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون إلا لتحصيل الظن .

قال : (واستدل : بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبيني عليها ، مثل : [أدلة أخرى على حجية القياس] «أرأيت لو كان على أبيك دين ؟» ، «أينقص الرطب إذا جفّ ؟» .

وليس بالبين .

واستدل : بإلحاق كل زان بما عزر .

ردّ : بأن ذلك لقوله عليه السلام : «حكمتي على الواحد» أو للإجماع .

واستدل بمثل : ﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾ ، وهو ظاهر في الاتعاظ ، أو في الأمور العقلية ، مع أن صيغة افعل محتملة .

واستدل : بحديث معاذ ، وغايته الظن .

أقول : لما فرغ من الأدلة المرضية عنده ، شرع في المزيفة .

وقد استدل على وقوع التعبد بالقياس بما تواتر معناه ، وإن كانت التفاصيل آحاداً ، من ذكره عليه السلام العلل ليني عليها في غير تلك المحال ، وذلك معنى القياس ، إذ لولا التعبد به ما فعل ذلك .

[٥٠٧/١] / فمنه : «أرأيت لو كان على أبيك دين ؟» ، «أينقص الرطب إذا جفّ ؟» ، «إنها من الطوافين»^(١) ، «فإنه لا يدري أين باتت يده»^(٢) ، «فإنهم يحشرون»^(٣) .

(١) أخرجه أبو داود عن أبي قتادة ، عن رسول الله ﷺ قال : «إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، كتاب الطهارة - باب سور الهرة (١٨/١) ، والترمذي - باب ما جاء في سور الهرة (٤٨/١) ، والحاكم في مستدركه وقال : «حديث صحيح» ، ووافقه الذهبي (٥٥/١) .

(٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : «إذا توضأ فليجعل في أنفه ثم ينثر ، فمن استجمر فليوتر ، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه ، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده» ، كتاب الوضوء - باب الاستجمار وترأ (٧٢/١) .

(٣) أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : بينما رجل واقف مع النبي ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته ، أو قال فأقعصته ، فقال النبي ﷺ : «اغسلوه بماء وسدر ، وكفوه في ثوبين ، ولا تحنطوه ، ولا تحمروا رأسه ، فإن الله يبعثه يوم القيامة يليي» ، كتاب الحج - باب المحرم يموت بعرفة (٦٥٦/٢) .

«لا تأكل منه فلعلم الماء أعان على قتله»^(١) إلى غير ذلك مما لا ينحصر .

الجواب : أنه هذا الاستدلال ليس بيبين في الدلالة على المقصود ، فإنه [مناقشة أدلة نفاة القياس] يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها ، ولعله لتعريف الباعث ، ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة ، وكأن النص على العلة لا يكفي في التعدي على ما سيأتي ، ولو سلم دلالتها على المقصود ، لكن لا بطريق القطع^(٢) الذي هو المدعى .

واستدل أيضاً : بأن رجم كل زان محصن ليس إلا إلحاقاً بما عجز بطريق القياس ، إذ رجمه إنما ثبت بفعله عليه السلام وهو ليس بعام ، ولم ينص عليه السلام على رجم كل زان محصن ، وإلا لنقل .

الجواب : أن رجم كل زان إما بـ «حكمي على الواحد» ، أو بالإجماع . وسنده : نص لم ينقل إلينا استغناء عنه بالإجماع ، أو بقوله : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما .

الاستدلال الثالث : بقوله : ﴿ فَاَعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾^(٣) ، والاعتبار قياس الأمر بالأمر ، وإثبات حكم محل في محل آخر . والحق : أنه ظاهر في الاتعاظ ، لوضعه له أو لغلبته فيه .

سلمنا ، لكنه ظاهر في القياس في الأمور العقلية ، كما يقال في إثبات

(١) الحديث رواه البخاري عن عدي بن حاتم ، عن النبي ﷺ قال : «إذا رميت الصيد فوجدته بعد يوم أو يومين ليس به إلا أثر سهمك فكل ، وإن وجدته غريقاً في الماء فلا تأكل» ، كتاب الذبائح والصيد - باب إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة (١١٣/٧) .

(٢) في نسخة (أ) : العقل .

(٣) الحشر آية (٢) .

الصانع : اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير بناء ، فما ظنك بالعالم ؟ .
وأما القياس الشرعي فلا يطلق عليه اعتبار .
سلمنا ، لكنه مطلق في الاعتبار ، وقد عمل به فيما العلة فيه منصوصة .
سلمنا ، لكن صيغة «افعل» محتملة للوجوب ولغيره ، وللمرة والتكرار ،
وللخطاب مع الحاضرين فقط ، أو معهم ومع غيرهم ، وقد كثر الخلاف في
كل منها مع جواز التجوز ، وإن خالف الأصل فظن وجوب العمل لكل
بكل قياس وفي كل زمان لو حصل به ، ففي غاية الضعف ، فلا يثبت مثل
هذا الأصل به .

واستدل أيضاً : بحديث معاذ ، في آخره : «أجتهد رأيي» - وليس بعد
الكتاب والسنة إلا القياس - فقال عليه السلام : «الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله»^(١) .

قال المصنف : (وغايته الظن) ؛ لأنه خير آحاد ، والمدعى قطعي .
وإنما قال : (وغايته الظن) إذ لا يلزم من القياس لمعاذ القياس لغيره ،

(١) الحديث أخرجه أبو داود ، أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن ، قال :
«كيف تقضي إذا عرض عليك القضاء ؟ قال : بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال :
فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله ؟ قال : أجتهد
رأيي ولا آلو ، قال : فضرب رسول الله ﷺ في صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله ﷺ . انظر سنن أبي داود ، كتاب الأقضية - باب اجتهاد
الرأي في القضاء (٤/١٨ ، رقم ٣٥٩٢) ، والترمذي ، أبواب الأحكام - باب ما جاء في القاضي
كيف يقضي (٣/٦٠٧ ، رقم ١٣٢٧) ، ومعاذ هو : الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن أوس
الأنصاري ، من فقهاء الصحابة ، بعثه رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن ، مات في الطاعون سنة
(١٨هـ) . انظر السير (١/٤٤٣) ، الإصابة (٦/١٣٦) .

فإن قيس عليه غيره لزم الدور .

قال : (مسألة : النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد [النص على العلة يكفي في تعديتها حكمها] بالقياس .

وقال أحمد ، والقاساني ، وأبو بكر الرازي ، والكرخي : يكفي .

وقيل : يكفي في علة التحريم دون غيرها .

لنا : القطع بأن من قال : «أعتقت غائماً لحسن خلقه» ، لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق .

قالوا / : حرمتُ الخمرَ لإسكاره ، مثل : حرمتُ كلَّ مسكر . [٥٠٨/١]

ردّ : بأنه لو كان مثله عتق من تقدم .

قالوا : لم يعتق غير صريح ، والحق للآمدي .

قلنا : يعتق بالصريح وبالظاهر .

قالوا : لو قال الأب لابنه : «لا تأكل هذا لأنه مسموم» ، فهم عرفاً

المنع من كل مسموم .

قلنا : القرينة شفقة الأب ، بخلاف الأحكام ، فإنه قد يخص لأمر لا

ليدرك .

قالوا : لو لم يكن للتعميم ، لعري عن الفائدة .

أجيب : بتعقل المعنى فيه ، ولا يكون التعميم إلا بدليل .

قالوا : لو قال : «الإسكار علة التحريم» لعمّ ، فكذلك هنا .

قلنا : حكم بالعلة على كل إسكار ، فالخمر والنبذ سواء .

البصري : من ترك أكل شيء لأذاه ، دلّ على تركه كل مؤذٍ ،

بمخلاف من تصدق على فقير .

قلنا : إن سلم فلقرينة التأذي ، بمخلاف الأحكام) .

أقول : إذا نص الشارع على علة الحكم ، فهل يكفي ذلك في تعديده الحكم إلى محل آخر وإن لم يرد شرع بالتعبد بالقياس ؟ .
والمختار : لا يكفي^(١) .

وقال أحمد والقاساني والنهرواني والرازي والكرخي : يكفي^(٢) .

وقال أبو عبد الله البصري : يكفي في علة التحريم دون غيرها من الوجوب والندب والإباحة^(٣) .

واعلم أن هذه المسألة تقرب جداً من المسألة المتقدمة في العموم ، وهو قوله : (إذا علق حكم على علة ، عمّ بالقياس شرعاً لا بالصيغة) .

ووجه المغايرة بينهما ، أن الكلام هناك بعد ورود التعبد بالقياس ، والكلام هنا في أن النص على علة الحكم هل يكون أمراً بالقياس وإن لم يرد التعبد به أم لا ؟ .

واحتج المصنف على المختار : بأننا نعلم قطعاً أن من قال : «أعتقت غانماً

(١) وهو مذهب أكثر الشافعية . انظر المستصفي (٢٧٢/٢) ، الإحكام للآمدي (٧٢/٤) ، المحصول (١٦٤/٥) ، الإبهاج للسبكي (١٥/٣) .

(٢) انظر مذهب الإمام أحمد في العدة لأبي يعلى (١٣٧٢/٤) ، التمهيد (٤٢٨/٣) ، وانظر مذهب القاساني ، والنهرواني ، والكرخي في التبصرة للشيرازي (ص٤٣٦) ، أما الرازي فالمقصود به الرازي الجصاص الحنفي . انظر أصول الجصاص (١٢٢/٤) ، واختاره الشيرازي من الشافعية . انظر التبصرة (ص٤٣٦) .

(٣) المعتمد (٢٣٥/٢) .

لحسن خلقه» ، لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق ، فلو كان النص على العلة كافياً في التعدي - وإن يرد التعبد بالقياس - لعتق عليه كل عبد له حسن الخلق ، كما لو قال : «أعتقت كل عبد لي حسن الخلق» .

قلت : وفيه نظر ؛ لأنه إنما لم يعتق لعدم ظهور استقلال العلة ، ولذلك لم يعتق من ذكر بعد ورود التعبد بالقياس .

وقد قالوا : يكفي النص في التعدي بعد ورود التعبد بالقياس ، لكنه لا يعتق غيره اتفاقاً .

قالوا : لا فرق في قضية العقل وبين أن يقول : «حرمت الخمر لإسكاره» وبين أن يقول : «حرمت كل مسكر» ، [والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر]^(١) فكذا الأول ، وهو المطلوب .

الجواب : لا نسلم عدم الفرق لاحتمال الجزئية ، وإلا لزم عتق من تقدم وهو كل حسن الخلق ، إذا قال : «أعتقت غانماً لحسن خلقه» .

قيل على الجواب : إنما لم يعتق لأنه حق آدمي ولا يثبت إلا بتصريح ، وهذا غير صريح ، بخلاف حق الله فإنه يثبت بالصريح وبالإيماء لاطلاعه على السرائر .

ورد / : بأن ذلك في غير العتق ، أما العتق فيحصل بالصريح وبالظاهر [٥٠٩/١] إما لتشوف الشارع إليه ، وإما لأن فيه حقاً لله تعالى لأنه عبادة ، وإذا كان : «حرمت الخمر لإسكارها» مثل : «حرمت كل مسكر» ، يكون : «أعتقت غانماً لحسن خلقه» ظاهر في عتق كل عبد له حسن الخلق ، كظهور : «أعتقت

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب) .

كل عبد لي حسن الخلق» ، ولا شك في عتق الجميع في الثاني ، فلو كان الأول مثله ، لزم عتق الجميع .

قالوا : لو قال الأب لابنه : «لا تأكل هذا فإنه مسموم» ، فهم منه عرفاً المنع من كل مسموم .

الجواب : أن فهم التعميم لقرينة شفقة الأب المقتضية عادة النهي عن كل مضر ، بخلاف أحكام الله فإنها قد تختص ببعض المحال لأمر لا يدرك .

والحق : أن الاحتمال لا يدفع العموم ، كما لو عمّ بالنص ، والتخصيص محتمل ، مع أنه يتم ما ذكر إذا لم تعلم المصلحة ، أما إذا علمت فيثبت الحكم سالماً عما ذكر .

لا يقال : قد ثبت ورود الشرع بالفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات ، وذلك لما علم الله من اختصاص أحد المثليين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح لذوات الأوصاف حتى تكون لازمة لها .
لأننا نقول : فلا يكفي النص عليها بعد التعبد بالقياس في التعدي ، وهم لا يقولون به .

قالوا^(١) : لو لم يكن ذكر العلة لإفادة الحكم في محال ثبوتها ، لعري عن الفائدة ، إذ لا فائدة لذكر العلة إلا اتباعها بإثبات الحكم حيث وجدت ؛ لأن الحكم في تلك الصورة عرف بالنص .

الجواب : لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم ، ولم لا يجوز أن تكون الفائدة تعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ، وذلك أدعى إلى

(١) وهم القائلون بالقياس . انظر المعتمد (٢/٢٣٤) وما بعدها .

انقياد المكلف ، ولا يكون التعميم إلا بدليل يدل عليه .

قالوا : لو قال الشارع : «الإسكار علة التحريم» ، لعمّ في كل مسكر ، فكذا : «حرمت الخمر لإسكارها» ؛ لأنه بمعناه ، إذ الألف واللام للعموم .
الجواب : لا نسلم أن معناه واحد ؛ لأن الأول ذكر فيه الإسكار معرّفًا بالألف واللام وهي تفيد العموم على ما مرّ ، فمعناه : كل إسكار علة فالخمر والنبيذ سواء ، بخلاف : «حرمت الخمر لإسكارها» فإنه علل حرمة الخمر بالإسكار المنسوب إليها .

واحتج البصري على تعميم علة النهي دون غيره : بأن من ترك أكل شيء لأذاه ، دلّ على ترك كل مؤذ ، بخلاف من تصدق على فقير لفقره ، فإنه لا يلزم أن يتصدق على كل فقير^(١) .

الجواب : لا نسلم أنه يدل على ترك كل مؤذ ، لجواز أن يكون ذلك للتأذي الخاص به ، ولو سلم فلقرينة التأذي ، إذ ترك المؤذي مطلقاً مركوز في الطباع ، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً ، بخلاف الأحكام فإنها قد تختص بمحالتها لأمر لا تدرك .

قال : (مسألة : القياس يجري في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية . [مشروعية القياس في الحدود والكفارات] ٥١٠/أ) لنا : الدليل غير / مختص .

وأيضاً : حدّ في الخمر بالقياس .

وأيضاً : الحكم للظن ، وهو حاصل كغيره .

قالوا : فيه تقدير لا يعقل معناه ، كأعداد الركعات .

(١) المعتمد (٢/٢٣٥) .

قلنا : إذا فهمت العلة وجب ، كالقتل بالمثل ، وقطع النباش .

قالوا : ادرءوا الحدود بالشبهات .

ردّ : فخير الواحد والشهادة) .

أقول : يجوز إثبات الحدّ والكفارة بالقياس^(١) ، خلافاً للحنفية^(٢) .

ولا يعترض عليهم بقياس إفساد رمضان بالأكل والشرب في الكفارة على الإفساد بالوقوع ؛ لأنه استدلال لا قياس ، ولا يناقض ما سبق من قوله : (ومقادير الحدود والكفارات) ؛ لأن الكلام في إثبات الحدّ لا في المقدار وإن لزم عنه .

لنا : أن الدليل الدال على العمل بالقياس غير مختص بشيء دون شيء ، فوجب العمل فيهما حتى يدل دليل على المنع ، والأصل عدمه .

ولنا أيضاً : إجماع الصحابة حين تشاوروا في حدّ شارب الخمر ، فقال عليّ : «إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذي وافتري ، فحدّوه حدّ المفتري»^(٣) ، فأقام مظنة الشيء مقامه ، ولم ينكروا عليه فكان إجماعاً .

ولنا أيضاً : أن الحكم إنما ثبت في سائر الاجتهاديات لأجل الظن ، وهو

(١) وهو مذهب الجمهور : المالكية والشافعية والحنابلة . انظر أصول الجصاص (ص ٥٤٥) ، المستصفى (٣٣٤/٢) ، التبصرة (ص ٤٤٠) ، العدة لأبي يعلى (١٤٠٩/٤) ، التمهيد (٤٤٩/٣) شرح تنقيح الفصول (ص ٤١٥) .

(٢) انظر أصول الجصاص (١٠٥/٤) ، أصول السرخسي (١٥٦/٢) ، تيسير التحرير (١٠٣/٤) .

(٣) رواه الإمام مالك في الموطأ ، كتاب الأشربة - باب الحدّ من الخمر (٥٢٦/٢) ، وأخرجه البيهقي في سننه (٣٢٠/٨) .

حاصل هنا ، فوجب العمل به .

لا يقال : هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور .
لأننا نقول : المتنازع فيه إثبات الحدود والكفارات قياساً لبعضها على بعض ، وهذا إثبات للعمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها .
ولو سلّم ، فنحن لم نثبتته بالقياس ، بل إنما أثبتناه باستقراء ، أو إجماع مفيد للقطع ، فإن الظن يجب العمل به وقد حصل هنا .

احتج الحنفية^(١) : بأن في شرع الحدود والكفارات تقديراً لا يعقل معناه [أدلة الحنفية على منع ك أعداد الركعات ، وأعداد الجلدات ، وتعين ستين مسكيناً ، مما لا سبيل للقياس في الحدود] إلى إدراك معناه .

الجواب أولاً : ما أجاب به الآمدي : أن الحكم المعدى من الأصل إلى الفرع إنما هو وجوب الحدّ والكفارة من حيث هو وجوب لا في التقدير ، وذلك معقول^(٢) .

وثانياً : بما أجاب به المصنف وهو : أننا نقول بالقياس في الحدود والكفارات مطلقاً ، بل نقول به إذا فهمت العلة الموجبة للحكم ، كما قيس القتل بالمثل على القتل بالمحدد ، فإن المعنى للقصاص في القتل بالمحدد حفظ النفس ، وهو حاصل في إيجاب القصاص في القتل بالمثل ، وكإيجاب قطع النباش بالقياس على قطع السارق ، فإن المعنى الموجب لقطع السارق هو

(١) انظر أدلة الحنفية في أصول الجصاص (١٠٥/٤) ، أصول السرخسي (١٥٦/٢) ، كشف الأسرار (٢٢١/٢) .

(٢) الإحكام (٦٣/٤) .

حفظ المال بشرع قطع اليد ، وهو حاصل في قطع النباش .
قالوا : قال عليه السلام : «ادرءوا الحدود بالشبهات»^(١) ، واحتمال
الخطأ في القياس شبهة ، فيجب أن يدرأ به الحدّ ، فلا يثبت بالقياس .
الجواب : [٥١١/أ] النقص بخير الواحد / والشهادة ، فإن الاحتمال فيهما قائم
لأنهما لا يفيدان القطع ، فكان يجب أن يدرأ بهما ، وهو خلاف الإجماع .
قال : (مسألة : لا يصح القياس في الأسباب .
لنا : أنه مرسل ؛ لأن الفرض تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع .
وأيضاً : علة الأصل منتفية عن الفرع .
وأيضاً : إن كان الجامع بين الوصفين حكمة - على القول بصحتها - أو
ضابطاً لها ، اتحد السبب والحكم ، وإن لم يكن جامع ففاسد .
قالوا : ثبت المثقل على المحدد ، واللواط على الزنا .
قلنا : ليس محل النزاع ؛ لأنه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة ، وهو
القتل العمد العدوان ، وإيلاج فرج في فرج) .
أقول : لا يصح القياس في الأسباب عند الحنفية ، واختاره الإمام فخر
الدين ، والآمدي ، والمصنف^(٢) .

[مذاهب
الأصوليين
في القياس
في الأسباب]

(١) قال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب (ص ٢٢٦) : «لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ ، ولكن
روى الترمذي عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن
كان له فحلوا سبيله ، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» . انظر الترمذي ،
أبواب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود (٣٣/٤ ، رقم ١٤٢٤) ، وأخرجه الحاكم (٣٨٤/٤) ،
وقال : «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» وتعقبه الذهبي فقال : «فيه يزيد بن زياد وهو متروك» .
(٢) فواتح الرحموت (٣١٩/٢) ، المحصول (٤٦٥/٥) ، الإحكام (٦٥/٤) ، شرح تنقيح
الذهبي

وأكثر الشافعية على خلافه^(١) .

وصورته : إثبات سببية اللواط للحدّ ، بأن يجعل سبباً للحكم لتحصل
الحكمة المقصودة في الفرع ، قياساً على سببية الزنا للحد .

لنا : لو ثبت في الأسباب ، ثبت القياس بالمناسب المرسل ، إذ وصف
الفرع مرسل ؛ لأنه لا أصل له - لأن الفرض تغاير الوصفين - والشرع إنما
شهد باعتبار وصف الأصل ، ولم يثبت محلاً تحقق فيه سببية هذا الوصف معللاً
باشتماله على الحكمة ؛ لأننا إنما نثبته باعتبار اعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً
له لتحصل الحكمة ، وذلك معنى المرسل ، وأما بطلان التالي فلما مرّ .

قيل^(٢) : المعنى الموجب للسببية في الزنا موجود في اللواط ، والمعنى شهد
له أصل بالاعتبار حيث جعل الزنا سبباً .

ردّ : بأن موجب سببية الأصل لو كان موجوداً في الفرع لما احتيج إلى
إثبات سببته بالقياس .

ولنا أيضاً : أن عليّة سببية المقيس عليه هو قدر من الحكمة تضمنها [أدلة جواز
القياس على
الأسباب] الوصف الأول ، لم يثبت في الوصف الآخر ، ولا علم ثبوت حكمة تساويها
لعدم انضباط الحكمة ، وتغاير الوصفين ، فيجوز اختلاف قدر الحكمة
الحاصلة بهما ، فيمتنع الجمع في الحكم - وهو السببية - لأن معنى القياس
الاشترار في العلة ، وبه يمكن الاشتراك في الحكم .

الفصول (ص ٤١٤) ، شرح المنهاج للأصفهاني (٢/٦٦٥) ، المسودة (ص ٣٣٩) .

(١) المستصفي (٢/٣٣٢) ، شرح اللمع (٢/٧٩٥) ، الإبهاج للسبكي (٣/٢٦) .

(٢) أي القائلون بالقياس في الأسباب . انظر المستصفي (٢/٢٣٢) ، شرح تنقيح الفصول

(ص ٤١٤) ، المعتمد (٢/٢٦٥) ، الإحكام (٤/٦٦) .

وقد يقال : لا نسلم أن علة الأصل منتفية عن الفرع ، إذ علة الأصل حفظ النسل لا حفظ النسب .

ولنا أيضاً : أن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة وقلنا بصحة التعليل بها ، فلا حاجة إلى اعتبار وصفين ، بل يتحد الحكم والسبب ، إذ هما معلولا الحكمة ؛ لأن الحكمة التي لأجلها يكون الوصف سبباً هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتاً ، فتستقل الحكمة بإثبات الحكم المرتب على الوصف ، فلا حاجة إلى الوصف المحكوم بكونه سبباً / [٥١٢/١] للاستغناء عن الوساطة .

وإن لم تكن ظاهرة منضبطة ، أو قلنا لا يعلل بالحكمة مطلقاً ، فإنه إن كان لها مظنة - أي وصف ظاهر منضبط - صار القياس في حكم المرتب على ذلك الوصف ، واتحد الحكم والسبب أيضاً ، وإلا فلا جامع إذ لا حكمة ولا مظنة ، فيكون قياساً بلا جامع ، وأنه باطل .

وقد يقال : مراد المستدل إثبات السببية للوصف من غير تعرض للحكم . قيل : الأولى أن يحمل كلامه على أن المراد هو أن الجامع بين الوصفين كالقتل العمد العدوان - بين المثلث والمحدد - إن صلح للعلية لاشتماله على حكمة ، كحفظ النفس فيما يجيء ، اتحد السبب والحكم ، فلا يكون محل النزاع على ما سيذكر في جواب شبههم .

قالت الشافعية^(١) : ثبت القياس في الأسباب ، كقياس المثلث على المحدد في كونه سبباً للقصاص ، وقاسوا اللواط على الزنا في كونه سبباً للحد .

(١) انظر مذهب الشافعية في شفاء الغليل (ص ٦٠٠) ، التبصرة (ص ٤٤٠) .

قلت : إنما يرد على المصنف ، وأما الحنفية فلا يسلمون ذلك^(١) .
 والجواب : أن محل النزاع عند تغاير السبب في الأصل والفرع ، وهنا
 السبب واحد ثبت لمحلي الحكم - وهما الأصل والفرع - بعلة واحدة ، وهي في
 المثال الأول : الزجر لحفظ النفس ، والحكم : القصاص ، والسبب : القتل
 العمد العدوان .

وفي المثال الثاني العلة : الزجر لحفظ النسب ، والحكم : وجوب الحدّ
 والسبب : إيلاج فرج في فرج مشتتهى طبعاً محرم شرعاً .

قال : (مسألة : لا يجري القياس في جميع الأحكام .

لنا : ثبت ما لا يعقل معناه كالدية ، والقياس فرع المعنى .

وأيضاً : قد تبين امتناعه في الأسباب والشروط .

قالوا : متماثلة ، فيجب تساويها في الجائز .

قلنا : قد يمتنع في بعض النوع أو يجوز لأمر بخلاف المشترك بينهما) .

أقول : لا يجري القياس في جميع الأحكام^(٢) ، [خلافاً لشذوذ^(٣) .

لنا : ثبت في الأحكام]^(٤) ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة

، فإجراء القياس في مثله متعذر إذ القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الأصل .

(١) أصول الجصاص (١٠٥/٤) ، أصول السرخسي (١٥٦/٢) .

(٢) انظر المعتمد (٢١٤/٢) ، أصول الجصاص (١٠٥/٤) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤١٢) ،

الإحكام (٦٧/٤) ، اللمع (ص٩٨) .

(٣) وهو اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى . انظر الفتاوى (٥٠٤/٢٠) ،

أعلام الموقعين (٤/٢) .

(٤) ما بين المعرفتين غير موجود في (أ) .

[المختار
 امتناع إجراء
 القياس في
 كل الأحكام]

وأيضاً : الأسباب والشروط من الأحكام - على مختاره - وقد تبين امتناع القياس فيها - وإن كان إنما سبق في الأسباب فقط ، لكن لا قائل بالفرق .
قيل على الأول : إنما يمتنع بالنسبة إلى من لم يتعقل الحكمة فيما ذكر ، أما بالنسبة إلى من تعقلها فلا ، وعدم تعقل الجميع لها غير معلوم .
وقد قال المصنف قبل هذا ، لما قال الحنفية في الحدّ تقدير لا يعقل معناه ، أجاب : إذا فهت العلة وجب^(١) .

احتج الآخرون : بأن الأحكام الشرعية متماثلة ، إذ يشملها حدّ واحد وهو حدّ الحكم الشرعي ، والتماتلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، وقد جاز جريان القياس في بعضها ، فليجر في الكل .

[٥١٣/١] الجواب : أن هذا القدر - وهو الاشتراك في الجنس - / لا يوجب التماثل فإن الأجناس المتخالفة قد تدرج تحت نوع واحد ، فيعمها حدّ واحد وهو ذلك النوع ، ولا يلزم من ذلك تماثلها لامتياز كل جنس بما يميزه ، نعم ما لحق جنساً باعتبار الأمر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاماً ، وأما ما لحق باعتبار الأمر المختص به فلا .

واعلم أن اصطلاح الأصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس ، والآخر نوع^(٢) .

(١) انظر (١٤٨) .

(٢) ما ذكره الشارح أن مفهوم الجنس والنوع عند الأصوليين يخالف ما عند المناطقة أمر فيه نظر؛ فالمندرج هو الجنس والآخر النوع هو أمر متفق عليه عند الأصوليين والمناطقة . انظر شرح الخبيصي (ص ٩٢) ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/٢٢٤) ، كليات أبي البقاء (ص ٣٣٨) .

وعند المناطقة بالعكس ، وهذا التقرير على الاصطلاح الأصولي ، وهو طبق في المعنى لما قال في المنتهى ، حيث قال : «يجوز لبعض الأنواع ما يمتنع على بعضها»^(١) وإن جرى الاصطلاح المنطقي فيه ، ولو جريت هنا على الاصطلاح المنطقي كان معناه : أنه قد تختلف الأمثال بخصوصيات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الآخر ، كما في أفراد القتل العمد العدوان ، فإن بعض القائلين لا يقتص منه لشرفه لكونه حراً .
وعلى هذا تكون الأحكام الخمسة أصنافاً للحكم الشرعي ، وعلى الأول أنواعاً له .

قيل : لا يدخل في الجواب ، لقوله : (بخلاف المشترك) ، إذ الماهية المشتركة بين أفراد الأحكام - وإن اقتضت صحة أمر - جاز أن يكون جزءاً من جزئياتها يمنع منه كالقوت مثلاً فإنه يقتضي الربوية ، وفرد منها كالعرايا يمنع منه ، وإن اقتضت المنع جاز أن يقتضي جزئي منها الجواز لانضمام الخصوصية إليه .

قال : (الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة ، وإلا لم يسمع ، [الاعتراضات ترجع إلى منع أو معارضة] وهي خمسة وعشرون :

الاستفسار وهو : طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة .
وبيانه على المعارض : بصحته على متعدد ، ولا يكلف بيان التمادي لعسره .

ولو قال : التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدمه كان جيداً .

(١) المنتهى (ص ١٩٢) .

وجوابه : بظهوره في مقصوده بالنقل ، أو بالعرف ، أو بقرائن معه ،
أو بتفسيره ، ولذا قال : يلزم ظهوره في أحدهما دفعاً للإجمال ، أو قال :
يلزم ظهوره فيما قصدت ؛ لأنه غير ظاهر في الأخرى اتفاقاً ، فقد صوبه
بعضهم ، وأما تفسيره بما لا يحتمل لغة فمن جنس اللعب) .

أقول : الباب الخامس : في الاعتراضات الواردة على قياس العلة ، وهي
راجعة إلى منع أو معارضة^(١) ، وإلا لم تسمع ، وذلك لأن غرض المستدل
الإلزام بإثبات مدعاه بدليله ، وغرض المعارض عدم ذلك بمنعه عن إثباته به .
والإثبات به يكون بصحة مقدماته ، لتصلح للشهادة ، وبسلامته عن
المعارض لتنفيذ شهادته ، فيترتب عليه الحكم .

[٥١٤/١] والدفع يكون بهدم أحدهما ، فهدم / شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع
مقدمة من مقدماته ، وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ، فما لا يكون
من القيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض ، فلا يسمع .
واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلاً وذلك واضح ، وتمنع إجمالاً كما لو
قال : «لو صحت مقدمات دليلك - وهي جارية في صورة كذا - لثبت فيها
الحكم» ، وهذا نوع من النقض .

وأيضاً : المقدمة إذا امتنعت وانتهض المستدل لإقامة الدليل ، فللمعارض

(١) المنع : هو الاعتراض على مقدمة الدليل ، كأن يعترض على نفس الوصف ، أو في صلاحية
الوصف للحكم المدعى ، أو في تحققه في الفرع .

أما المعارضة : فهي إبداء المعارض ما يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل . انظر في ذلك
الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص ١٣٤) ، أصول السرخسي (٢/٢٤٢) ، الإحكام للآمدي
(٤/٩٣) ، شرح الطوفي (٣/٥٢٧) ، كشف اصطلاحات الفنون (٣/١٣٣٧) .

منع مقدمات دليله ، ومعارضة دليله .

فمراد المصنف بالمنع والمعارضة : ما يعم ذلك كله .

واعلم أن الحصر العقلي عسر لا سيما وهو أمر للاصطلاح فيه مدخل .
ووجه التقريب : أن المستدل يلزمه تفهيم ما يقوله ، وأن يكون متمكناً
من القياس ، ثم يثبت مقدماته ، وهي حكم الأصل وعلته وثبوتها في الفرع ،
وأن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع ، وأن يكون ذلك
الحكم هو مطلوبه الذي ساق الدليل إليه ، فهذه سبع مقدمات يتوجه على
كل مقام نوع من الاعتراض .

النوع الأول : ما يتعلق بالتفهم ، وقدمه لأن فهم المدعى قبل كل شيء
وهو واحد فقط ، إذ لا يتصور ثم إلا طلب الفهم ويسمى الاستفسار .
ويرد على تقرير المدعي ، وعلى جميع المقدمات فلا سؤال أعم منه ،
وهو راجع إلى المنع ؛ لأنه منع دلالاته على المقصود ، فلا يفهم منه لإجماله أو
غرابته ، لكنه منع خاص ؛ لأنه اشتمل على منع ودعوى ، فلذلك يطالب
المعترض بصحته على متعدد ، وما ذلك إلا لكون الأصل عدم ما ادعى
المعترض ، فالبينة عليه .

ولا يقال : ظهور الدليل شرط في صحته ، وإنما يتم ظهوره لو لم يكن
بجماً ، فنفي الإجمال شرط ، وبيان شرط الدليل على المستدل .

لأننا نقول : ظهور الدليل وإن توقف على نفي الإجمال - غير أن الأصل
عدم الإجمال - فسؤال الاستفسار يستدعي الإجمال المخالف للأصل ، فكان
بيانه على المعترض ، فالضمير في قوله : (وبيانه على المعترض) ، أي بيان

كونه مجملاً .

فالاستفسار : طلب معنى اللفظ ، وإنما يسمع إذا كان اللفظ مجملاً أو غريباً ، وإلا فهو تعنت .

وبيان كونه مجملاً على المعترض إذ الأصل عدمه ، فإن وضع الألفاظ للبيان ، والإجمال قليل جداً فيها ، ويكفي المستدل أنه خلاف الأصل .

فعلى المعترض بيان صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر ، ولا يكلف [٥١٥/أ] بيان التساوي ، وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به ، وهو قد ادعى / الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به ، لكن لم يكلف به لعسره ، لكن لو التزمه تبرعاً بأن قال : هما متساويان لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر ، والأصل عدم المرجح ، لكان جيداً ، وفاء بما التزمه أولاً .

وفيه نظر ؛ لأنه لما سلم المعترض الاستعمال - والأصل عدم الإجمال - فقد سلم حصول المرجح ، ولا يتمكن من أن يقول : الأصل عدم المرجح .

وجواب الاستفسار : ببيان ظهوره في مقصود المستدل ، فلا إجمال ولا غرابة ، وذلك إما بنقل عن أئمة اللغة ، وإما بالعرف العام أو الخاص ، أو بالقرائن المنضمة إليه ، وإن عجز عن ذلك فبالتفسير ، فلو سلك في دفع الإجمال طريقاً إجمالياً ، بأن يقول : يلزم ظهوره في أحدهما وإلا كان مجملاً ، والإجمال خلاف الأصل ، أو يقول : يلزم ظهوره فيما قصدت ؛ لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً ، فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الإجمال ، وهو خلاف الأصل ، فإذا قال ذلك ، فقد صوبه بعض الجدليين ، إذ الغرض بيان

الظهور^(١) .

وردّ [بعضهم : لأنه رجوع إلى الأصل (عدم الإجمال) ، بعدما استدل
المعترض على أنه مجمل بما أمكنه]^(٢) ، ولأنه يدعي عدم فهمه ، وكان لا
يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ، وإذا فسره وجب أن يفسره بما يصلح له لغة ،
وإلا كان من جنس اللعب ، فيخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق .
ولم يذكر المصنف بيان القرابة من جهة واحد منهما .

وجوابه : بأن يبين المستدل كثرة استعمال اللفظ واشتغاره بين النظر .

[فساد
الاعتبار]

قال : (فساد الاعتبار وهو : مخالفة القياس النص .

وجوابه : الطعن ، أو منع الظهور ، أو التأويل ، أو القول بالموجب ،
أو المعارضة بمثله ، فيسلم القياس أو يبين^(٣) على النص بما تقدم ، مثل :
ذبح بأهله في محله ، كذبح ناسي التسمية فيورد ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ
اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ .

فيقول المعترض : مؤول بذبح عبدة الأصنام ، بدليل : « ذكر الله على
قلب المؤمن ، سمى أو لم يسم » ، أو ترجيحه بكونه مقيساً على الناسي
المخصص باتفاق ، فإن أبدى فارقاً فهو من المعارضة) .

أقول : النوع الثاني من الاعتراضات : وهو باعتبار تمكنه من
الاستدلال بالقياس في تلك المسألة ، فإن منع تمكنه من القياس مطلقاً فهو

(١) الإحكام للآمدي (٧١/٤) .

(٢) يظهر أن الجملة بها تقديم وتأخير ، وأن أصلها كالاتي : ورده بعضهم بعدما استدل المعترض
على أنه مجمل بما أمكنه ، لأنه رجوع إلى الأصل (عدم الإجمال) .

(٣) في المطبوع : أو يبين ترجيحه .

فساد الاعتبار^(١) ، كأنه يدعي أن القياس في تلك المسألة .

وإن منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع ، كأنه يدعي أنه وضع

في المسألة قياساً لا يصح وضعه فيها ، على أن هذا يرجع إلى النوع الرابع .

الأول : وهو فساد الاعتبار : هو ألا يصلح الاحتجاج بالقياس فيما

يدعيه ؛ لأن النص على خلافه ، واعتبار القياس في مقابلة النص باطل ، إذ

النص أصله ، والمراد من النص الكتاب أو السنة ، لا النص الذي في مقابلة

الظاهر .

[٥١٦/أ] / وجواب هذا الاعتراض : إما بالطعن في سنده - إن لم يكن كتاباً ولا

سنة متواترة - بأنه مرسل^(٢) ، أو موقوف^(٣) ، أو منقطع^(٤) ، أو رواية ليس

بعدل^(٥) ، أو كذبه فيه شيخه .

وإما بمنع ظهوره فيما يدعيه ، كمنع عموم أو مفهوم أو دعوى إجمال ،

وإما بأنه مؤول - أريد غير ظاهره - لتخصيص أو مجاز أو إضمار ، بدليل

يرجحه على الظاهر ، وإما بالمعارضة بنص مثله حتى يتساقط فيسلم القياس .

فلو عارض المعارض بنص آخر حتى يسلم أحد نصيه فيعارض القياس ،

(١) انظر المنهاج للباقي (ص ١٦٩) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤/١٩١) ، البرهان للجويني

(٢/١٠٢٩) ، شرح اللمع (٢/٩٢٨) .

(٢) المرسل : هو الحديث الذي يرويه التابعي عن رسول الله ﷺ من غير أن يسمى الصحابي .

(٣) الموقوف : هو المروي عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أو نحوه .

(٤) المنقطع : هو ما لي يتصل إسناده على أي وجه ، سواء كان الساقط من السند صحابياً أو

تابعياً أو من دونهما .

(٥) الراوي العدل : هو المسلم البالغ العاقل السالم من أسباب الفسق وخوارم المروءة . انظر

تدريب الراوي للسيوطي (١/١٨٢) وما بعدها .

لم يسمع ؛ لأن النصين يعارضهما الواحد ، كما تعارض شهادة اثنين شهادة أربعة . لا يقال : فيعارض نص المعارض قياس المستدل ونصه .

لأنا نقول : كان الصحابة إذا تعارضت عندهم النصوص تركوها [الجواب على فساد الاعتبار] ورجعوا إلى القياس ، وليس للمستدل [أيضاً أن يقول : قد عارض نصك قياسي وسلم نصي لأنه انتقال ، وليس على المستدل]^(١) أن يبين أن نصه مساو في القوة لنص المعارض لعسر ذلك عليه ، إذ لا يمكنه نفي جميع وجوه الترجيحات .

ومن الأجوبة : أن يبين أن قياسه أرجح من النص بما تقدم في خبر الواحد وذلك إذا كانت العلة فيه بنص راجح على الخبر ، ووجودها في الفرع قطعي وهذا حيث يكون النص خيراً ، واعلم أنه لا يتأتى هذا في كل نص ، بل قد يمكن بعض الأجوبة^(٢) فيجيب بما يتأتى من ذلك ، وقد لا يمكن شيء منها فينقطع المستدل ، مثاله : ما لو قال في متعمد ترك التسمية : ذبح صدر من أهله في محله ، فتؤكل قياساً على ناسي التسمية^(٣) .

فيقول المعارض : هذا القياس فاسد الاعتبار ، لمخالفته لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾^(٤) .

فيقول المستدل : الآية مؤولة بذبح عبدة الأصنام ، بدليل ما خرّج

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب) .

(٢) في نسخة (أ) زيادة : من ذلك ، ولعل الصواب أن يقال : بل قد يمكن في بعض الأجوبة .

(٣) وهو مذهب الشافعية والحنابلة والمالكية . انظر الأم (٢٢٧/٢) ، نهاية المحتاج (١١٩/٨) ، شرح منتهى الإرادات (٤٠٨/٣) ، بداية المجتهد (٣٢٨/١) .

(٤) الأنعام آية (١٢١) ، وهو مذهب الحنفية . المبسوط (٢٣٦/١١) ، البناء (١٦/٩) .

الدارقطني ، أن رجلاً قال : يا رسول الله ! الرجل يذبح وينسى أن يسمى ؟ فقال : «اسم الله على فم كل مسلم»^(١) ، على أن الحديث ضعيف^(٢) .

أو يقول : المقيس راجح على المقيس عليه وهو الناسي المخصص باتفاق لأن المتذكر أقرب إلى الذكر من الناسي ، فيكون بطريق الأولى فيكون معطوفاً على قوله (بدليل) أي مؤول بذبح عبدة الأصنام بدليل الحديث ، أو بدلالة قياس الأولوية ، ويصح أن يكون المراد [أو]^(٣) بترجيح القياس على النص بكونه مقيساً على الناسي المخصص ، وأصل القياس إذا كان مخصصاً من العام ، فإن القياس يخص العام فيقدم عليه على ما سبق ، والأول أظهر .

[٥١٧/١] وإذا قال المستدل ذلك ، فليس للمعترض / أي يبدي بين التارك والناسي فارقاً ، بأن يقول : الناسي معذور بخلاف الآخر ، فيندفع كون القياس مقدماً لأنه إذا فعل ذلك فهو من المعارضة في الأصل أو في الفرع ، فيلزم المعترض فسادان : الانتقال ، والاعتراف بصحة اعتبار القياس ؛ لأن سؤال المعارضة بعد فساد الاعتبار ، وفساد الاعتبار يرجع إلى المنع ؛ لأن الخصم يقول : لا ينتج المطلوب لأنه فاسد الاعتبار ، وإن كان على هيئة صحيحة كاستلزامه خلاف النص ، وقد على فساد الوضع ؛ لأن كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس ، والنظر في الأعم مقدم^(٤) .

(١) رواه الدارقطني عن أبي هريرة ، كتاب الصيد والذباح (٤/٢٩٥ ، رقم ٩٤) .

(٢) قال ابن كثير في تحفة الطالب : «هذا الحديث ضعيف ؛ لأنه مروى عن طريق مروان بن سالم

وقد ضعفه الإمام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم» . انظر تحفة الطالب (ص ٤٤٢) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، ولا يستقيم الكلام إلا بحذفها .

(٤) لأن فساد الاعتبار كون مقتضى القياس مخالفاً للنص أو الإجماع ، وفساد الوضع يأتي من

قال : (فساد الوضع وهو : كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع [بيان فساد
الوضع] في نقيض الحكم ، مثل : مسح فيسن فيه التكرار كالأستطابة .

فيرد : أن المسح معتبر في كراهية التكرار على الخفّ .

وجوابه : في بيان المانع لتعرضه للتلف ، وهو نقض إلا أنه يثبت
النقيض ، فإن ذكره بأصله فهو القلب ، فإن بين مناسبة النقيض من غير
أصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ، ومن غيره لا يقدح ، إذ قد
يكون للوصف جهتان ، ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لإراحة الخاطر
والتحريم لقطع أطماع النفس) .

أقول : فساد الوضع : هو إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات
الحكم الخاص ؛ لأن الجامع الذي به يثبت الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو
إجماع في نقيض ذلك الحكم ، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان .

مثاله : ما لو قال الشافعي في مسح الرأس : «مسح فيسن فيه التكرار
كالأستطابة»^(١) ، فيقول المالكي : «المسح لا يناسب التكرار»^(٢) ؛ لأنه ثبت
اعتبار المسح في كراهة التكرار على الخفّ ، وكراهة التكرار نقيض استحبابه

حيث كون العلة المعتبرة ثبت نقيض مقتضاها بنص أو إجماع ، فالثاني أخص من الأول مطلقاً .
مثال الأول : إلحاق تحليل الخمر بدباغة جلد الميتة في جواز الانتفاع ، مع أن النص فرق بين
الاثنين ، فقد نهى الشارع عن تحليل الخمر وأباح الانتفاع بجلد الميتة إذا دبغ .

ومثال الثاني : قول المستدل : التيمم مسح فيسن تكراره كالاستحمار ، فيقول المعارض : المسح
لا يناسب التكرار ، بل قد ثبت نقيض ذلك في المسح على الخف حيث يسن عدم التكرار . انظر
شرح اللمع (٤١٦/٢) ، المنخول (٣٣٣/٢) .

(١) الأم (٢٦/١) ، المنهاج (ص ٥) .

(٢) بداية المجتهد (٩/١) .

والمراد من النقيض الضد .

وجواب هذا الاعتراض لبيان وجود المانع من أصل المعترض ، فيقال : إنما كره في الخفّ لأنه تعريض لتلفه .

[علاقة فساد
الوضع مع بقية
الاعتراضات]

وفساد الوضع يشبهه بأمور ويخالفها بوجوه ، يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع وجود الوصف ، إلا أن الوصف في فساد الوضع هو الذي يثبت النقيض ؛ لأنه وإن ثبت الحكم بنص أو إجماع ، لكن لأجل الوصف ثبت ، وفي النقض لا يتعرض لذلك ، بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع وجود الوصف ، ولو قصد ذلك لكان هو النقض .

ويشبه القلب من حيث إنه أثبت نقيض الحكم بعلّة المستدل ، إلا أنه يفارقه من وجه ، وهو أن في القلب يثبت نقيض الحكم بأصل المستدل ، وهذا يثبت بأصل آخر ، فلو ذكره بأصله لكان هو القلب ، كما لو قال : فلا يتعين التكرار / بالماء كالاستطابة ، فيرجع إلى النوع الثالث من القلب . [٥١٨/١]

ويشبهه - أيضاً - القدح في المناسبة ، من حيث إنه ينفي مناسبة الوصف للحكم ، لمناسبته لنقيضه ، إلا أنه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم ، وإنما يقصد بيان بناء نقيض الحكم عليه في أصل آخر ، فلو بين مناسبة لنقيض الحكم بالأصل ، كان قدحاً في المناسبة .

وإنما يعتبر القدح في المناسبة إذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد ، أما إن اختلف الوجهان فلا يضر ؛ لأن الوصف قد يكون له جهتان يناسب بإحدهما رجوعه إلى الجهتين : الحكم ، وبالأخرى نقيضه ، ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لإراحة الخاطر ، ويناسب تحريم النكاح [لإراحة

النفس] ^(١) بقطع الطمع ، وحاصل هذا السؤال يرجع إلى منع عليّة الجامع .

[منع حكم

الأصل ليس

انقطاعاً

للمستدل]

قال : (منع حكم الأصل .

والصحيح : ليس قطعاً للمستدل بمجردة ؛ لأنه كمنع مقدمة ، كمنع

العلة في العلة ووجودها ، فيثبتها باتفاق .

وقيل : ينقطع لانتقاله .

واختار الغزالي اتباع عرف المكان .

وقال الشيرازي : لا يسمع ، فلا تلزمه دلالة عليه ، وهو بعيد إذ لا

تقوم الحجة على حكمه مع منع أصله .

والمختار : لا ينقطع المعارض بمجرد الدلالة ، بل له أن يعترض ، إذ لا

يلزم من صورة دليل صحته .

قالوا : خارج عن المقصود الأصلي .

قلنا : ليس بخارج .

أقول : النوع الثالث من الاعتراضات : ما يورد على المقدمة الأولى من

القياس ، وهو دعوى حكم الأصل ، ولا مجال للمعارضة فيه ؛ لأنه غضب

لمنصب التعليل ، فيتعين المنع ^(٢) .

وقد اختلفوا في كون منع حكم الأصل قطعاً للمستدل بمجردة .

فمنهم من قال : إنه قطع له ولا يمكن من إثباته بالدليل ، لأنه انتقال إلى

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولا بد من حذف ما بين المعقوفتين لتصبح العبارة : ويناسب تحريم

النكاح لقطع طمع النفس .

(٢) انظر المعونة في الجدل (ص ٢٣٠) ، كافية الجدل (ص ٤١٨) ، كشف الأسرار (٤/٦٤) .

إثبات حكم شرعي آخر .

والصحيح : أنه لا ينقطع بمجرد وروده ، وإنما ينقطع إذا ظهر عجزه عن إثباته بالدليل ، إذ الانتقال القبيح ما لا تعلق له بما يتم به مطلوبه ، وهذا إثبات لمقدمة من مقدمات مطلوبه ، كما لو منع عليّة العلة ، أو وجودها في الأصل أو في الفرع ، فإنه يصح معه أن يثبتها ولا يعد منعه ذلك قطعاً له ، إذ لا فرق بين مقدمة ومقدمة ، ولا أثر لكونه حكماً شرعياً كالأول .

وهذا هو الذي أشار إليه المصنف فيما تقدم بقوله : (وكذلك لو أثبت الأصل بنص ، ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح) ، لأنه لو لم يقبل لم تقبل مقدمة تقبل المنع ، [نعم لو اصطاح النظار عليه نظر إلى ذلك لم يبعد]^(١) .
ولذلك قال الغزالي : «يتبع عرف المكان ، فإن عدّوه قطعاً فقطع ، وإلا فلا ؛ لأنه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل»^(٢) .

وقال أبو إسحاق الشيرازي : «لا يسمع هذا المنع ، فلا تلزم المستدل الدلالة على حكم الأصل»^(٣) .

واستبعده المصنف ؛ لأن غرض / المستدل إقامة الحجة على خصمه ، ولا

[٥١٩/أ]

(١) هكذا في جميع النسخ ، والعبارة غير مستقيمة ، ويمكن أن يقال : لو اصطاح النظار عليه لم يبعد ، والله أعلم .

(٢) لم أقف على هذا الكلام فيما تيسر لي من كتب الإمام الغزالي رحمه الله ، وما ذكره في المنحول حول منع حكم الأصل لم يذكر فيه هذا الكلام . انظر المنحول (ص ٤٠٢) .

(٣) لم أقف على كلام الشيرازي رحمه الله الذي ذكره الرهوني ، والذي وجدته في كتاب المعونة خلاف ذلك ، حيث يقول : «الاعتراض الثالث : منع الحكم في الأصل ، والجواب عنه من ثلاثة أوجه» ، ثم بين الأوجه التي يرد بها المستدل . انظر المعونة (ص ٢٣١) .

تقوم مع كون أصله ممنوعاً ، ولم يقم عليه دليلاً هو جزء الدليل ، ولا يثبت الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه .

وإذا قلنا بسماعه ، فأقام المستدل الدليل ، فهل ينقطع المعارض بمجرد إبداء المستدل الدليل حتى لا يتمكن المعارض من منع مقدمات ذلك الدليل ، أو له أن يعترض عليها ؟ .

المختار : لا ينقطع ، وله أن يعترض ، إذ لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته ، فيطالب ببيان صحته ، وذلك بصحة مقدمة مقدمته ، وهو معنى المنع .

قالوا : اشتغال بما هو خارج عن المقصود فإن من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة النكاح فاته مقصوده ، إذ ربما تم المجلس ولم يتم له ذلك .
قلنا : المقصود لا يحصل إلا به ، فليس بخارج عن المقصود ، ولا عبرة بطول الزمان .

قال : (التقسيم وهو : كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع .
[الاعتراض
بالتقسيم]

والمختار : وروده .

مثاله في الصحيح الحاضر : وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم ، فيقول : السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض ، الأول ممنوع وحاصله : منع يأتي ، ولكنه بعد تقسيم .

وأما نحو قولهم في المتجئ إلى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص فيجب ، فيقول : متى منع مانع الالتجاء إلى الحرم ، أو مع عدمه ، فحاصله : طلب نفي المانع ، ولا يلزم .

أقول : التقسيم^(١) : هو أن يكون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع فيمنعه ، إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره ، أو مع التعرض لتسليمه ، وهذا السؤال على مقتضى التعريف [لا]^(٢) يختص بحكم الأصل ، ولا بالعلة وعلى ما مثل المصنف يكون من [أسولة]^(٣) العلة ، وموقعه على هذا بعد منع حكم الأصل - لكونه متعلقاً بالوصف الذي هو متفرع عن حكم الأصل - وأن يكون مقدماً على منع وجود الوصف ، لدلالة منع وجوده على تعيينه .
وبعضهم^(٤) منع قبول هذا السؤال ، محتجاً بأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطاً له .

والمختار : قبوله إذ به يتعين مراده ، إذ لعله غير مراده .
مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء أن يقول : وجد سبب التيمم - وهو تعذر الماء - فساغ التيمم قياساً على المريض والمسافر .
فيقول المعارض : ما تريد بقولك : تعذر الماء سبب ؟ تريد أن تعذر الماء سبب مطلقاً ؟ أو أن تعذر الماء في المرض أو السفر سبب ؟ .
الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، إلا أنه غير موجود في الفرع .
قلت : وفي هذا المثال نظر ؛ لأن شرط هذا السؤال احتمال اللفظ لأمرين على السؤال في الظاهر ، وهنا كلام المستدل ظاهر في أنه سبب مطلقاً .
ثم قال المصنف : وحاصل سؤال التقسيم : منع يأتي على مقدمة من

[المختار أن
الاستفسار
اعتراض
صحيح]

(١) انظر الكافية في الجدل (ص ٣٩٤) ، المنهاج للباقي (ص ٢١٠) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والعبارة لا تستقيم إلا بحذفها .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : أسئلة .

(٤) الإحكام (٧٧/٤) .

مقدمات القياس ، إلا أنه / بعد تقسيم ، فيأتي فيه ما يأتي في منع كونه علة [٥٢٠/أ] من الأبحاث ، من كونه مقبولاً أو لا ، وكيفية الجواب عنه .

وأنت تعلم مما تقدم في سؤال الاستفسار من أن بيان احتمال اللفظ لأمرين على المعترض ، ولا يكلف بيان التساوي لعسره ويكتفى ببيانه إجمالاً . وجوابه : بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه إما بالنقل ، أو بالعرف ، أو بالقرائن... إلى آخره . ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما ، كقولهم في وجوب القصاص على القاتل الملتجئ إلى الحرم : [«ووجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب» .

فيقول المعترض : متى يجب مع مانع الالتجاء إلى الحرم ^(١) أو عدمه ؟

فحاصل مثل هذا السؤال وهو أن يذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ عليهما ، لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين إذ هو سبب ، كان الالتجاء مانعاً من الاستيفاء أو لا ، بخلاف التقسيم فإنه تردد بين احتمالين يكون أحدهما سبباً والآخر غير سبب ، هو طلب نفي المانع ، ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع ، ويكفيه أن الأصل عدمه ، فلو أضاف المعترض إلى ذلك بيان وجود المانع ، فهو انتقال إلى المعارضة .

واعلم أن هذا السؤال لا يرد بعد سؤال الاستفسار ؛ لأن المستدل إن دفع سؤال الاستفسار بحيث لا يبقى الإجمال ، فالتقسيم لا يرد . وإن أجاب عنه بتعيين ما قصده ، فبعد التعيين لا حاجة إلى التقسيم .

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في (ب) .

قال : (منع وجود المدعي علة في الأصل ، مثل : الكلب حيوان [الاعتراض بمنع وجود المدعي في الأصل] يغسل الإناء من ولوغه سبعاً ، فلا يظهر بالدباغ كالتخزير ، فيمنع .

وجوابه : بإثباته بدليله من عقلٍ ، أو حسٍّ ، أو شرعٍ) .

أقول : من النوع الرابع^(١) من الاعتراضات : وهو ما يختص بالمقدمة الثانية من مقدمات القياس ، وهو قولهم : والحكم في الأصل معلل بوصف كذا ، ما ذكر المصنف ، والقدح إما في وجوده وإما في عليته ، والثاني إما نفي العلة صريحاً ، أو نفي لازمها .

والأول إما منع مجرد أو مطالبة ، وبيان عدم تأثير أو معارضة ، وبيان عدم تأثيره^(٢) ، والثاني : إما أن يختص بالمناسبة أو لا ، فالمختص بحسب شروط المناسب وهي الإفضاء إلى المصلحة وعدم المعارض لها .

والظهور والانضباط [أربعة]^(٣) ، وهي : نفي كل واحد منها ، وغير المختص ، إما من حيث إن شرطها الاطراد ، وإما من حيث إن شرطها ألا تكون بمعارض في الأصل .

أما نفي الطرد : وهو للحكمة كسر ، وللوصف نقض ، وأما الآخر فهو المعارضة في الأصل ، صارت عشرة .

الأول : منع كون ما يدعي علة لحكم الأصل موجود فيه .

مثاله : ما قال في الكلب : حيوان يُغسل من ولوغه / سبعاً ، فلا يظهر [٥٢١/١]

(١) الصحيح أنه السادس .

(٢) انظر المنهاج (ص١٦٦) ، البرهان (٢/٩٦٨) ، فتح الغفار (٣/٤١) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، والكلام يستقيم بدونها .

بالدباغ كالتزير .

فيقول المعارض : لا نسلم أن التزير يُغسل الإناء من ولوغه سبعاً .
وجواب هذا الاعتراض بإثبات وجود هذا الوصف في الأصل بما هو
ثبوت طريق مثله ؛ لأن الوصف قد يكون حسياً فبالحس ، أو عقلياً فبالعقل ،
أو شرعياً فبالشرع .

مثال يجمع الثلاثة : لو قال في القتل بالثقل : قتل عمد عدوان .

فلو قيل : لا نسلم أنه قتل .

قال : بالحس .

فلو قيل : لا نسلم أنه عمد .

قال : بالعقل بأمارته .

فلو قيل : لا نسلم أنه عدوان .

قال : بالشرع ؛ لأنه حرام .

وفي مثال المصنف يثبت بالشرع^(١) ، أو يقول : أعنى به ، إذا لم يغلب

على ظنه الطهارة بدونها .

قال : (منع كونه علة ، وهو من أعظم الأصول^(٢) لعمومه ، وتشعب

الاعتراض

بمنع عليه

[العلة]

مسالكه .

والمختار : قبوله ، وإلا لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طردي .

قالوا : القياس ردّ فرع إلى أصل بجامع ، وقد حصل .

(١) أي مثال غسل الإناء من ولوغ الكلب .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والصحيح : الأسئلة ، وتقدم التعليق على هذه الكلمة .

قلنا : بجامع نظن صحته ، فلا يسمع المنع .

قلنا : يلزم أن تصح كل صورة دليل مع عجز المعترض .

وجوابه : بإثباته بأحد مسالكه ، فيرد على كل منهما ما هو شرط ،
فعلى ظاهر الكتاب الإجمال أو التأويل ، والمعارضة ، أو القول بالموجب ،
أو المعارضة بمثله ، فيسلم القياس .

وعلى السنة ذلك ، والطعن بأنه مرسل ، أو موقوف ، وفي روايه
بضعفه ، أو قول شيخه : لم يروه عني .

وعلى تخريج [المناط ما يأتي ، وما تقدم] .

أقول : ومن الاعتراضات : منع كون الوصف المدعى^(١) عليته علة ،
وهو من أعظم [^(٢) الأسولة^(٣)] لعمومه في الأقيسة ، إذ العلة قلما تكون
قطعية ، ولتشعب مسالك العلة ، فتعدد طرق الانفصال عنها ، وعلى كل
واحد منها أبحاث ، وقد قيل : إنه لا يقبل .

والمختار : قبوله ، وإلا أدى إلى التمسك بكل وصف طردي فيضيع
القياس إذ لا يفيد ظناً ، وتكون المناظرة عبثاً .

قالوا^(٤) : القياس إلحاق فرع بأصل بجامع وقد حصل ، وإذا حصل
مدعاه لا يكلف ما لم يدعه .

الجواب : لا نسلم أن حقيقة القياس ذلك ، بل إلحاق فرع بأصل بجامع

(١) انظر المنهاج (ص ١٦٨) ، البرهان (٢/٩٧٠) ، المنحول (ص ٤٠١) ، فتح الغفار (٣/٤١٣) .

(٢) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ) .

(٣) والصواب : الأسئلة .

(٤) انظر المصادر السابقة .

تظن صحته ، وهذا القيد معتبر في حدّ القياس اتفاقاً ، ولم يوجد .
قالوا : عجز المعارض عن إبطال دليل صحته ، إذ طرق عدم العلية من
كون الوصف طردياً ، أو إبداء وصف آخر وغير ذلك ، مما لا يخفى على
المجتهد والمناظر ، فلو وجد لوجده ، ولو وجده لأظهره ، فلما لم يظهره علم
أن لم يوجد ، فالفرار إلى مجرد المنع يكفيننا دليلاً على صحته ، فلا يسمع المنع
ولا يشتغل بجوابه لأنه شاهد على نفسه بالبطان .

قلنا : فيلزم أن كل صورة دليل عجز المعارض عن إبطالها فهي صحيحة ،
حتى لو استدل واحد على وقوع أحد النقيضين ، واستدل الآخر على وقوع
النقيض الآخر ، وتعارضاً وعجز كل عن إبطال دليل الآخر ، أن يكونا
صحيحين .

/ وقد يقال : السبر دليل ظاهر عام لا يعجز عنه مستدل ، وعليه طريق [٥٢٢/١]
إثبات العلة أولاً ، فلا يسمع هذا المنع ، ولما ظهر أن هذا المنع مسموع .
فالجواب : إثبات العلة بمسلك من مسالكها المذكورة ، فيرد على كل
منها ما هو شرط في صحة ذلك المسلك .

فعلى الإجماع منع وجوده ، أو منع دلالة السكوت على الموافقة ، أو أنه
بنقل الواحد ، أو المعارضة بإجماع آخر ، أو بمتواتر قطعي .

وعلى ظاهر الكتاب إذا ثبت به علية الوصف ، كما لو قال في بيع
الغائب : قال تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) وهو يدل على صحة كل بيع .
فيعارض : بالاستفسار ، وبمنع ظهور دلالاته ، أو لا نسلم أن السلام

(١) البقرة آية (٢٧٥) .

للعوم ، أو التأويل بدليل يصيره راجحاً ، وهو نهيه عليه السلام عن بيع الغرر^(١) ، أو الإجمال .

وما ذكرناه إن لم يصيره راجحاً ، فإنه يعارض الظهور فيبقى مجملاً .
أو بالمعارضة بآية أخرى ، كما لو عارض بقوله : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾^(٢) ، وهذا لم يتحقق فيه الرضا ، إذ لم ير المبيع أو القول بالموجب وهو تسليم مقتضى ظاهر الكتاب مع بقاء الخلاف ، فإننا لا نسلم حل البيع ، والخلاف في صحته باق ، ولم يثبت .

وعلى ظاهر السنة مثل ذلك ، وتختص أخبار الآحاد بالطعن في السند بما ذكر ، أو خلل في ضبطه .

وعلى تخريج المناط بما يأتي من القدرح في المناسبة ، والقدرح في الإفضاء ، وكونه خفياً ، وكونه غير منضبط ، وبما تقدم من أنه غريب ، أو ثبت إلغاؤه أو مرسل ملائم .

لا ما ذكر الشارحون^(٣) من أن ما تقدم هو استلزام المفسدة ؛ لأن ذلك يأتي وهو القدرح في المناسبة .

قال : (عدم التأثير وهو أربعة أقسام :

عدم التأثير في الوصف ، مثل : صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب ؛
لأن عدم القصر في نفي التقديم طردي ، فيرجع إلى سؤال المطالبة) .

[الاعتراض
بمنع التأثير]

(١) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر» . مسلم ، كتاب البيع - باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر (٣/١١٥٣ ، رقم ١٥١٣) .
(٢) البقرة آية (١٨٨) .
(٣) انظر شرح العضد (٢/٢٦٥) .

الثاني : عدم التأثير في الأصل ، مثاله في بيع الغائب : بيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء ، فإن العجز عن التسليم مستقل .

وحاصله : معارضة في الأصل .

الثالث : عدم التأثير في الحكم ، مثاله في المرتدين : مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب ، فلا ضمان كالحربي ، ودار الحرب عندهم طردي ، وحصله كالأول .

الرابع : عدم التأثير في الفرع ، مثاله : زوجت نفسها من غير كفاء فلا يصح ، وحاصله كالثاني .

وكل فرض جعل وصفاً في العلة مع اعترافه بطرده مردود ، بخلاف غيره على المختار فيها) .

أقول : عدم التأثير : هو إبداء وصف لا أثر له في ثبوت الحكم ، وقسمه الجدليون أربعة أقسام^(١) :

عدم التأثير في الوصف / مطلقاً ، ثم عدم تأثيره في ذلك الأصل ، ثم عدم [٥٢٣/١] تأثير قيد منه ، ثم عدم اطراده ، فيعلم من ذلك عدم تأثيره في محل النزاع .
وخصوا كل قسم باسم ، تمييزاً لبعضها عن بعض .

مثال الأول : ما لو قيل في الصبح : صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب ، فيقول : عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الأذان ، إذ لا مناسبة فيه ولا شبه فهو طردي ، ولذلك استوى المغرب فيه وغيره مما يقصر .

(١) وبعضهم جعله ستة أقسام . انظر الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص ٢١٩) ، المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (ص ١٩٥) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤/١٢٩) .

ومرجعه المطالبة بكون العلة علة ، فهو يغني عنه ، وجوابه كجوابها فلا يجتمعان .

الثاني : عدم التأثير في ذلك الأصل ، مثاله : ما لو قال في بيع الغائب : مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء ، فيقول المعارض : كونه غير مرئي - وإن ناسب نفي الصحة - إلا أنه استغني عنه بغيره ، فلا أثر له في مسألة الطير ، ضرورة استواء المنع في المرئي وغيره ، والعجز عن التسليم مستقل في منع الصحة .

ومرجعه المعارضة في الأصل بإبداء علة أخرى هي العجز عن التسليم ، وهو غير مقبول عند الأستاذ^(١) ؛ لأنه إشارة إلى علة أخرى في الأصل ، ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلمتين .

والذي ينبغي على اختيار المصنف أن يسمع لما سيأتي ، أما من منع تعليل الحكم بعلمتين فيسمعه .

الثالث : أن يضم إلى الوصف المعلل به وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم .

مثاله : أن يقول : المرتد مشرك أتلف مالا في دار الحرب ، فلا يضمن كالحربي ، فيقول المعارض : دار الحرب لا تأثير له عندك ، ضرورة استواء الإلتلاف في دار الحرب ودار الإسلام في عدم وجوب الضمان عندك .

وحاصله يرجع إلى سؤال المطالبة إن كان الوصف طردياً بالنسبة إلى ذلك الحكم ، أما إن كان مؤثراً بالنسبة إليه رجع إلى سؤال الإلغاء .

(١) لم أقف على رأي الأستاذ في كتب الأصول .

الرابع : أن يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع - وإن كان مناسباً - ويسمى عدم التأثير في الفرع ، كما لو قال في تزويج المرأة نفسها من غير كفاء : زوجت نفسها من غير كفاء فلا يصح ، كما لو أنكحها الولي من غير كفاء ، لاشتراكهما في أنه نكاح لم يراع فيه كفاءة الزوج ، وتزويجها نفسها من غير كفاء - وإن كان مناسباً للحكم المذكور - غير أنه لا يطرد في جميع صور النزاع ، إذ النزاع واقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفاء وغير الكفاء .

وحاصل هذا كالثاني ؛ لأن التزويج من غير كفاء لا تأثير له في الأصل إذ المؤثر عدم رضاها .

وقال في المنتهى^(١) : «وحاصله كالثالث» ، أي أن تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة .

قال سيف الدين^(٢) : / قد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في [٥٢٤/١] الدليل مفيداً ، بأن يكون مشيراً إلى نفي المانع الموجود في صورة النقض ، لوجود الشرط الفاتت فيها لقصد دفع النقض ، أو مشيراً إلى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع ، كما ذكر في مثال الإلتلاف في دار الحرب في مسألة المرتدين ، ولا يكون عديم التأثير ، إذ هو غير مستغنى عنه في إثبات الحكم ، إما لدفع النقض ، أو لقصد الفرض .

وقال المصنف : إنه إن اعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار ،

(١) ما قاله في المنتهى : «وهو كالثاني» ، ولعله هنا خطأ من الناسخ .

(٢) الإحكام (٤/٨٦) .

وإلا فهو مقبول على المختار .

قال : (القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية .

وجوابه : بالترجيح تفصيلاً ، أو إجمالاً كما سبق) .

أقول : شرع^(١) الآن في الأربعة المخصوصة بالمناسبة :

الأول : القدح في المناسبة : وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية ، لما

مرّ أن المناسبة تنخرم بهما .

وجوابه : بترجيح المصلحة إجمالاً ، أو تفصيلاً كما سبق .

أما التفصيلي : فبخصوص المسألة بأن هذا ضروري وذاك حاجي ، أو

بأن إفضاء هذا إلى المصلحة قطعي أو أكثرى ، وذاك ظني أو أقلّي ، أو بأن

هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم ، وذاك اعتبر جنسه في جنسه ، إلى غير ذلك

مما تقدم .

وأما إجمالاً : فيلزم التعبد لولا اعتبار المصلحة ، كما لو قال في الفسخ

في المجلس : وُجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ ، وذلك دفع ضرر المحتاج إليه

منهما ، فيقول المعارض : معارض لضرر الآخر ، فيقول : ذلك يطلب نفعاً

وهذا يدفع ضرره ، ودفع الضرر أهم .

قال : (القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود ، كما لو علل حرمة

[الاعتراض بمنع
إفضاء الحكم
إلى المقصود]

المصاهرة على التأييد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدي إلى الفجور .

فإذا تأبّد انسداد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى

ذلك .

(١) انظر الإحكام (٤/٨٧) ، فواتح الرحموت (٢/٣٤٠) ، تيسير التحرير (٤/١٣٦) .

فيقول : بل سدّ باب النكاح أفضى إلى الفجور ، والنفس مائلة إلى المنوع .

وجوابه : أن التأييد يمنع عادة بما ذكر ، فيصير كالطبيعي ، كالأمهات) .

أقول : الثاني^(١) : القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم ، كما لو قال : علة تحريم ذوات المحارم من الأصهار على التأييد ، الحاجة إلى ارتفاع الحجاب ، ووجه المناسبة : أنه يفضي إلى رفع الفجور ، لأن رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي إلى الفجور ، لكن يرتفع بتحريم التأييد ، إذ يرتفع الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور .

فيقول المعارض : لا يفضي إلى ذلك ، بل سدّ باب النكاح أفضى إلى الفجور ؛ لأن النفس حريصة على ما منعت منه ، وقوة الشهوة مع النظر مظنة الفجور .

والجواب : ببيان الإفضاء ، بأن يقول في المسئلة : التأييد يمنع - عادة - ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر ، وبالذوام يصير / كالأمر الطبيعي ، فلا [٥٢٥/١] يشتهين كالأمهات .

قال : (كون الوصف خفياً كالرضا والقصد ، والخفي لا يعرف الخفي) .

وجوابه : ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال) .

(١) انظر الإحكام (٨٧/٤) ، فواتح الرحموت (٣٤١/٢) ، تيسير التحرير (١٣٦/٤) .

أقول : الثالث منها^(١) : كون الوصف غير ظاهر ، كالرضا في العقود
والقصد في الأفعال .

والجواب : ضبطه بصيغة ظاهرة ، كضبط الرضا بصيغ العقود ، وضبط
العمد بفعل يدل عليه عادة ، كاستعمال الجرح - مثلاً - في [المقتل]^(٢) .

قال : (كونه غير منضبط ، كالتعلييل بالحكم والمقاصد ، كالجرح
والمشقة والزجر ، فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال .
وجوابه : إما أنه منضبط بنفسه أو بضابط ، كضبط الجرح بالسفر
ونحوه) .

[الاعتراض
بكون الوصف
المدعى غير
منضبط]

أقول : الرابع منها : كون الوصف غير منضبط^(٣) كالحكم والمصالح ،
كالجرح والمشقة والزجر ، فإنها ذات مراتب غير محصورة ولا متميزة ،
وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال ، فلا يعرف القدر المقصود
منها ، وما هذا شأنه فعادة الشرع فيه ردّ الناس إلى الأوصاف المنضبطة دفعاً
للعسر عنهم .

وجوابه : إما أنه منضبط بنفسه ، كما نقول في المشقة والمضرة : إنه
منضبط عرفاً ، وإما بوصف كضبط الجرح بالسفر ، والزجر بالحد ، والأربعة
راجعة إلى منع عليية الوصف^(٤) .

الأول : بإبداء وجود المانع .

(١) انظر الإحكام (٨٨/٤) ، تيسير التحرير (١٣٧/٤) ، نهاية السؤل (٢٤٤/٤) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : في القتل .

(٣) الإحكام (٨٨/٤) ، تيسير التحرير (١٣٧/٤) .

(٤) أي الاعتراضات الأربعة الخاصة بالمناسبة .

والثاني : بواسطة عدم ترتيب المقصود عليه .
والثالث والرابع : بواسطة انتفاء شرطه .
قال : (النقض كما تقدم ، وفي تمكن المعارض من الدلالة على وجود العلة إذا منع .
ثالثها : يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً ، لأنه انتقال .
ورابعها : ما لم يكن طريق أولى بالقدح .
قالوا : ولو دلّ المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض فممنوع وجودها .
فقال المعارض : ينتقض دليلك ، لم يسمع لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها ، وفيه نظر .
أما لو قال : يلزمك إما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجهاً .
ولو منع المستدل تخلف الحكم ، ففي تمكين المعارض من الدلالة .
ثالثها : يمكن ما لم يكن طريق أولى .
والمختار : لا يجب الاحتراز من النقض .
وثالثها : إلا في المستثنيات .
لنا : أنه سئل عن الدليل ، وانتفاء المعارض ليس منه .
وأيضاً : فإنه وارد ، وإن احترز اتفاقاً .
وجوابه : ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه كالعرايا وضرب الدية ، أو لدفع مفسدة أكد كحل الميتة ، فإن كان التعليل بظاهر عام ، حكم بتخصيصه ، وتقرير المانع كما تقدم) .

أقول^(١) : النقض - كما تقدم - هو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم
[٥٢٦/١] في تلك الصورة ، ويمكن في جوابه / منع كل واحد منهما .

الأول : ما لو منع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد ،
لكن اختلفوا هل للمعترض أن يستدل على وجوده ؟ .
ف قيل : له ذلك ، إذ به يتم إبطال دليل المستدل .
وقيل : لا ؛ لأنه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال .
وقيل : إن كان الوصف حكماً شرعياً فلا ؛ لأنه انتقال حقيقة وإلا جاز .
وقيل : إن كان له طريق في القدح أولى من النقض ، لم يكن له ذلك وإلا
جاز .

قال الجدليون : لو ذكر المستدل دليلاً على وجود العلة في الأصل ،
وكان ذلك الدليل موجوداً في محل النقض ، فنقض المعترض العلة ، فقال
المستدل : لا نسلم وجودها ، فقال المعترض : فينتقض دليلك لوجوده في محل
النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة ، لم يسمع من المعترض ؛ لأنه انتقال
من نقض العلة إلى نقض دليلها .

قال المصنف : وفيه نظر ؛ إذ القدح في دليل العلة قدح فيها وهو
المطلوب فلا انتقال ، أو أنه لا يلزم من إبطال الدليل إبطال المدلول ، لجواز
مدرك آخر ، لكن ظن العلية إنما هو من دليلها ، فالقدح فيه يستلزم القدح
فيها بالنسبة إلينا .

(١) انظر إحكام الفصول (ص ٥٨٦) ، البرهان (٢/٩٧٧) ، التبصرة (ص ٤٦٦) ، العدة
(٤/١٣٨٦) ، أصول السرخسي (٢/٢٣٣) ، كشف الأسرار (٤/٩٢) .

قيل : كأن القائل بعدم السماع نظر إلى خلاف ما أقرّ به المعترض أولاً ، فإن نقض العلة بدون وجود الوصف في صورة النقض لا يتصور ، ونقض دليل العلة لا يتصور إلا عند عدم الوصف في صورة النقض .

ردّ : بأن المعترض إنما نقض دليل العلة بعدم وجود الوصف في صورة النقض على زعم المستدل ، فلا يلزم خلاف ما أقرّ به أولاً ، هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة عيناً ، أما لو ادعى أحد الأمرين ، فقال : يلزمك إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها ، وأياً ما كان فلا تثبت العلية ، كان مسموعاً إذا عدم الانتقال ظاهر .

الثاني : ما لو منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض وهو وارد .

واختلفوا : هل للمعترض إقامة الدليل على عدم الحكم ؟ .

قيل : له ذلك ، إذ به يحصل مطلوبه . وقيل : لا ؛ لأنه انتقال .

وقيل : له ذلك إذا لم يكن له طريق أولى بالقدح .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنهم - أيضاً - قد اختلفوا في أنه هل يجب على المستدل أن يحترز في متن دليله من النقض ، بأن يذكر قيماً يخرج صورة النقض ؟ . فقول : يلزمه لئلا تنتقض العلة .

وقيل : يلزمه إلا في المستثنيات لأنها ترد على علة ، فإذا قال في الذرة :

«مطعوم ؛ فيجب التساوي في بيع بعضه ببعض كالبر» ، ولا حاجة إلى أن يقول ، ولا حاجة تدعوا إلى عدمه لتخرج العرايا ، فإنه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم ، أو الكيل ، أو بالقوت ، فلا تعلق له بإبطال مذهب وتصحيح آخر .

والمختار : لا يجب أصلاً لأنه سئل عن دليل العلة وقد وفي به ، والنقض [٥٢٧/١] دليل عدم العلة / فهو معارض ، ونفي المعارض ليس من الدليل فلا يلزمه .
قيل : المراد من الدليل ما يلزم من العلم به العلم أو الظن بالمدلول ، ولا يحصل إلا بعد التعرض لانتفاء المعارض .
قلت : قد قدم أن المراد من العلة الباعث ، وانتفاء المعارض ليس منه .
وأيضاً : الأصل عدمه .
وأيضاً : إن ذكره وإنما يذكره لثلا يرد النقض ، وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقض معه .

وليس كذلك ، فإنه وارد معه اتفاقاً بأن يقول : هذا وصف طردي والباقي منتقض ، وإذا لم يمكن دفع النقض بمنع وجود العلة في محل النقض ، ويمنع تخلف الحكم عنها فيه .

فجواب النقض : بإبداء معارض هو المانع في صورة النقض ، اقتضى نقيض الحكم كنفى الوجوب ، أو خلافه كالحرملة للوجوب ، وذلك إما لتحصيل مصلحة كما في العرايا إذا أوردت على الربويات ، لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر ، وكضرب الدية على العاقلة إذا نقض بها التعليل بالبراءة الموجبة لعدم المؤاخذة على غير الجاني ، لتحصيل مصلحة أولياء المقتول ، وإما دفع مفسدة كما إذا علل حرمة الميتة بالنجاسة أو الضرر أو القذارة .

فيورد المضطر فيقول : ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهي أكد ، أما لو كانت العلة بظاهر عام فلا يجب إبداء المانع ، بل يحكم بتخصيصه بغير محل

النقض ، وتقدير المانع كحدوث مصلحة أو دفع مفسدة ، فيكون تخصيصاً للعموم لا للعلة ، فإنه أهون .

[الاعتراض
بالكسر]

قال : (الكسر : وهو نقض في المعنى ، الكلام فيه كالتنقض) .

أقول : الكسر هو : نقض المعنى .

وحاصله^(١) : وجود الحكمة في صورة مع عدم الحكم ، وقد علمت هل

يسمع ومتى يسمع .

وحيث سمع فهو كالتنقض ، غير أن منع وجود العلة هنا أظهر منه في

النقض لما مرّ أن قدر الحكمة يتفاوت ، وانتفاء الحكم هنا قد يدفع بأنه لم لا يجوز أن يثبت حكم آخر هو أولى بالحكمة ؟ .

[الاعتراض
بالمعارضة

قال : (المعارضة في الأصل بمعنى آخر ، إما مستقل كمعارضة الكيل

في الأصل]

بالطعم أو القوت ، وإما غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان

بالجرح ، والمختار : قبولها .

لنا : لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم ؛ لأن الوصف المدعى علة ليس

بأولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة ، فإن رجح بالتوسعة منع الدلالة .

ولو سلم ، عورض بأن الأصل انتفاء الأحكام ، وباعتبارهما معاً .

وأيضاً : فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعاً وفاقاً .

قالوا : استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد .

(١) انظر المعتمد (٢/٢٨٣) ، المنهاج للباي (ص١٩١) ، المنحول (ص٤١٠) ، التمهيد

(٤/١٦٨) ، الإحكام (٤/٩٢) .

قلنا : تحكم باطل ، كما لو أعطى قريباً عالماً .

أقول : المعارضة^(١) في الأصل ، هي أن يبدي المعارض معنى آخر يصلح للتعليل مستقلاً ، فيحتمل أن يكون علة دون وصف المستدل ، وأن يكون [٥٢٨/١] جزء علة ، فهو مع الأول علة / مستقلة ، وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده ، كما لو علل حرمة الربا بالطعم ، فيعارضه بالكيل أو القوت .
وأما غير المستقل ، فيحتمل أن يكون جزء علة فينتفي استقلال الأول ، كما لو علل القصاص في المحدد بكونه قتلاً عمداً عدواناً ، فيعارضه بكونه بالجراح ، فإنه لما جاز أن تكون العلة ذكر - مع قيد كونه بالجراح - لم يتعد إلى المثقل .

واختلف في قبول هذه المعارضة .

[مذاهب

الأصوليين في

قبول المعارضة

في الأصل]

فمنهم من لم يقبلها ، بناء على أنه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين^(٢) ، ومنهم من قبله وأوجب الجواب عنه بناء على امتناع تعليل الحكم الواحد

بعلتين ، والمختار عند المصنف قبولها في الصورتين .

فإن قلت : المصنف يُجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، فيلزم ألا يسمع

المعارضة في الوجه الأول .

وأيضاً : قال بعد هذا : (النقض يورد لإبطال العلة ، والمعارضة لإبطال

استقلالها) ؛ فدل على أنه إنما يسمع القسم الثاني فقط .

(١) انظر الكافية في الجدل (ص ٤١٢) ، الإحكام (٩٣/٤) ، المعونة في الجدل (ص ١٥٣) .

(٢) انظر كشف الأسرار (٥١/٤) ، أصول السرخسي (٢٣٨/٢) ، البرهان (٩٦٦/٢) ،

الإحكام (٩٣/٤) .

قلت : المصنف إنما يُجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين^(١) بالنوع ، وأما بالشخص فإنما جوزه في المنصوصة دون المستنبطة ، وإنما حملنا على ذلك وإن كان ظاهر قوله : (القائلون بالوقوع إذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة) أنه جوزه مطلقاً لأجل قوله بعد ذلك : (وألا تكون المستنبطة بمعارض في الأصل) ، فشرط في صحة التعليل بها ألا تكون بمعارض في الأصل .
وأما قوله : (والمعارضة لإبطال استقلالها) ، فلا يدل على ذلك ؛ لأنها على الوجهين تورّد لإبطال الاستقلال .

لأنه يقول في الوجه الأول : جعل وصفك أو وصفي دون جعل المجموع علة تحكم ، وفي الجزء يقول : ليس جعل جزئك علة بأولى من جعل المجموع ، فهو يورّد لإبطال استقلال وصف المستدل .

ويدل على أن المصنف أراد الصورتين أنه قال في عدم التأثير : (وحاصله معارضة في الأصل) وهو إنما عارض بالمستقل ، وظاهره أنه سمعه لقوله : وهي خمسة وعشرون ، وإلا لم تسمع ، وهو منها .
وأيضاً : دليل الخصوم في قوله : استقلالهما بالمناسبة .
وجوابه يدل عليه ، وهو يدل - أيضاً - على أنه إنما سمعه إذا كانت

(١) الحكم الواحد بالنوع : هو الحكم المتعدد من حيث دواعيه ومسبباته ، مثل : وجوب الصلاة قد يكون لدلوك الشمس ، وقد يكون للبلوغ ، والقتل : قد يكون قصاصاً ، وقد يكون للردة .
أما الحكم الواحد بالشخص : فهو الحكم الذي لا تعدد له في محاله ، مثل : وجوب الصلاة في حق زيد ، قد يكون للبلوغ ، أو قد يكون لدلوك الشمس ، وكذلك القتل في حقه ، قد يكون للقصاص ، أو قد يكون للردة . انظر في ذلك المعتمد (٢/٢٦٧) ، البرهان (٢/٨٢٠) ، المستصفي (٢/٣٤٢) .

مستتبطة ؛ لأن ما ذكر مستتبطة ، وأن تعليل الحكم بعلمتين منصوبتين في محل جائز ، فلا يسمع المعارضة بمنصوبة مستقلة .

احتج المصنف على قبوله : بأنه لو لم يقبل لم يتمتع التحكم ، واللازم باطل أما الملازمة ، فلأن الوصف المبدي في الصورة الأولى يصلح للاستقلال والجزئية كوصف المستدل ، والمبدي في الثانية يصلح للجزئية كوصف المستدل فالحكم بالاستقلال المدعى دون اعتبارهما معاً تحكم .

قيل : في لفظه تساهل ، لإيهامه أن المستدل ادعى أنه جزء علة ، فالأولى [٥٢٩/١] أن يقول : ليس أولى / بالاستقلال من الجزئية .

وأيضاً : قوله : (من وصف المعارضة) ضائع لا يحتاج إليه .
قلت : إذا جعل من وصف المعارضة متعلقاً بقوله : (أولى) لم يكن تساهلاً ، ولم يكن ما ذكر ضائعاً ، إلا أن فيه إطلاق المصدر لإرادة اسم الفاعل .

فإن قيل : لا تحكم مع الرجحان ؛ إذ في اعتبار وصف المستدل دون وصف المعارضة توسعة الأحكام ؛ لأنه إذا اعتبر ، تعدى الحكم إلى الفرع ، ولو اعتبر الآخر ولم يوجد في الفرع لم يتعد .

قلنا : لا نسلم دلالة حصول التوسعة - بكونها علة على كونها علة تعم - يصلح ذلك مرجحاً للدليل يثبت عليتها لو كان ، والكلام فيه .

وقال بعض الشراح^(١) : المراد بقوله منع الدلالة ، أي يمنع دلالة الاستقلال على وجود الوصف في الفرع حتى تلزم التوسعة .

(١) هو شمس الدين الأصفهاني . انظر بيان المختصر (٣/٢١٧) .

وقال بعضهم^(١) : لا نسلم دلالة الاستقلال على التوسعة ، ثم سلم المنع وعارض ، بأن اعتبار وصف المعارضة يوافق النفي الأصلي ، إذ الأصل انتفاء الأحكام ، فيعارض الترجيح بالتوسعة .

وأيضاً : الجزئية توجب اعتبار الوصفين ، واعتبارهما أولى من أحدهما . ولنا - أيضاً من جهة النقل - ما يدل على أن المعارضة مقبولة : أن مباحث الصحابة كانت جمعاً وفاقاً .

والفرق إنما يتحقق بكون ما جعل المستدل على جزء علة ، وقد لا يتعين ذلك ، إذ الفرق يكون بإبداء معارض في الفرع .

فالأولى أن يقال : مباحث الصحابة كانت جمعاً وفاقاً ، والمعارضة في الأصل جمع وفاق ؛ لأن المستدل جمع ، والمعارض فرق .

قالوا : المفروض استقلال كل منهما بالمناسبة ، وهو يستلزم تعدد العلة فيصير إليه ، وحينئذ يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعلة غيره لا يضر .

الجواب : لما احتمل استقلالها والتعدد وجزئيتها والوحدة ، كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكماً محضاً ، وأنه باطل ، كما لو أعطى قريباً عالماً فإنه يمكن أن يكون إعطاؤه لقربته أو لعلمه أو لهما ، فالحكم بأحدهما دون المجموع منهما تحكم .

قيل في تقرير هذا الدليل : لو قبل لزوم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية ، واستقلالهما بالعلية يستلزم تعدد العلة المستقلة وأنه باطل ، ولا يخفى ضعفه ؛ لأن هذا الدليل من جانب من جوز التعليل بعلتين .

(١) هو عضد الدين الإيجي . انظر شرحه (٣٧١/٢) .

وقرره بعضهم : لو قبلت لامتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين^(١) ، أما الملازمة ؛ فلأن استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعترض بالمناسبة يستلزم التعدد ، فلو قبلت لكان ثبوت الحكم في الأصل بإحدى العلتين ينافي [٥٣٠/أ] ثبوته بالأخرى ، فلا يعلل بعلتين ، وقد بينا / جوازه .

قال : (وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع .

ثالثها : إن صرح ، لزم الوفاء بما صرح .

لنا : أنه إذا لم يصرح فقد أتى بما لا ينهض معه الدليل ، فإن صرح لزم

الوفاء بما صرح .

والمختار : لا يحتاج إلى أصل ؛ لأن حاصله نفي الحكم لعدم العلة ، أو

صدّ المستدل عن التعليل بذلك .

وأيضاً : فأصل المستدل أصله) .

أقول : إذا قلنا بقبول المعارضة ، فهل على المعترض بيان نفي وصف

المعارضة عن الفرع ؟ .

قيل : لا ؛ لأن غرضه عدم استقلال ما ادعى المستدل استقلاله ، وهذا

القدر يحصل بمجرد إبدائه ، أو لأن الوصف إن كان موجوداً في الفرع فعلى

المستدل بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق ، وإن لم يبينه فلا جمع .

وقيل : عليه ذلك ؛ لأن مقصوده الفرق ، وهو لا يتم بدون نفيه عن

الفرع .

وقيل : إن تعرض صريحاً لعدمه في الفرع ، لزمه بيانه وإلا فلا ، وهو

(١) العصد (٢/٤٧١) .

المختار .

أما إنه إذا لم يصرح فليس عليه بيانه ؛ فلأنه قد أتى بما لا يتم دليل المستدل معه ، وهذا هو غرضه ، لا بيان عدم الحكم في الفرع ، حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن إلزاماً له .

وأما إنه إذا صرح به لزمه ؛ فلأنه التزم أمراً وإن لم يجب عليه ابتداءً ، فيلزمه بالتزامه ، ويجب عليه الوفاء بما التزمه .

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً ، هل يحتاج المعارض إلى أصل يبين تأثير وصفه الذي أبداه في ذلك الأصل ؟ .

والمختار : لا يحتاج ؛ لأن حاصله إما نفي ثبوت الحكم عن الفرع بعلة المستدل ، ويكفيه ألا تثبت عليتها بالاستقلال ، فلا يحتاج إلى أن يثبت عليه ما أبداه استقلالاً ، فإن كونه جزء علة يحصل مقصوده .

وأما صدّ المستدل عن التعليل بذلك ، فهو لا يدعي عليه حتى يحتاج إلى أصل يشهد له .

وأيضاً : أصل المستدل أصل له ، بأن يقول : العلة الطعم أو الكيل أو القوت كما في البر ، فإذا مطالبته بالأصل مطالبة بما قد تحقق حصوله ، فلا فائدة فيه .

قال : (وجواب المعارضة : إما بمنع وجود الوصف ، أو المطالبة [بيان أوجه الجواب عن المعارضة] بتأثيره إن كان مثبتاً بالمناسبة ، أو بالشبه ، لا بالسبر ، أو بخفائه ، أو عدم المعارضة] انضباطه ، أو منع ظهوره أو انضباطه ، أو بيان أنه عدم معارض في الفرع مثل : المكره - على المختار - بجامع القتل .

فيعترض : بالطواعية .

فيجيب : بأنه عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد ، أو يبين كونه ملغى ، أو يبين استقلال ما عداه في صورة بظاهر أو إجماع ، مثل : «لا تبيعوا الطعام بالطعام» في معارضة المطعوم بالمكيل ، ومثل : «مَنْ بَدَّلَ دينه فاقتلوه» في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان ، غير معترض للتعميم) .

أقول : جواب المعارضة من وجوه :

الأول : منع وجود الوصف ، كما لو عارض القوت بالمكيل ، فيقول : [٥٣١/٧] لا نسلم / أنه مكيل ، إذ العبرة بما اعتيد فيه في زمانه عليه السلام ، وكان إذ ذاك موزونا .

ومنها : المطالبة بكون وصف المعارضة مؤثراً - [ينظر هذا مع قوله : (والمختار لا يحتاج إلى أصل) (١) -] (٢) وهذا إنما يسمع من المستدل إذا كان المعارض مثبتاً لوصفه بالمناسبة أو بالشبه ؛ لأن كل واحد منهما غير كاف ، بل يحتاج مع ذلك إلى اقتران الحكم به باعتبار الشارع إياه ، أما إذا كان أثبتته بالسير ، فلا يحتاج إلى المطالبة بتأثير الوصف ، فإن السير كاف في الدلالة على العلية من غير اعتبار تأثير الوصف ، فلا [يتمكن] (٣) المستدل من

(١) أي قول ابن الحاجب رحمه الله في الفقرة السابقة ، ولعل الشارح أراد أن يبين وجود تناقض في كلام ابن الحاجب ، حيث ذكر هناك أن المعارض لا يحتاج إلى مستند لإثبات ما اعترض به ، وهنا جعل للمستدل الحق بالمطالبة بمسند التأثير .

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في (ب) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : يمكن ، والله أعلم .

المطالبة المذكورة ، هكذا قال جل الشراح^(١) .

وفي الإحكام والمنتهى : إن كان المستدل أثبت عليه الوصف بالمناسبة أو بالشبه لا بالسبر ، يعنى أنه إذا أثبتته بالسبر ، فقد أبطل ما عداه^(٢) .

فإن أبدى المعارض وصفاً آخر لزم المستدل إبطاله ، لا [أنه]^(٣) يطالب بتأثيره ؛ لأن ذلك تسليم لمناسبته وذلك يبطل سيره .

هذا ما ظهر لي ، والجزم بأن ما في الكتابين غلط من النساخ غير صحيح .

ومنها بيان خفائه ، ومنها عدم انضباطه ، ومنها منع ظهوره ، ومنها منع انضباطه ، إذ الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به ، فلا بد في دعوى صلاحية الوصف ببيانهما .

وللصاد أن يبين عدمهما ، وأن يطالب ببيان وجودهما .

ومنها : أن يبين أن الوصف عدم معارض في الفرع ، كما لو قاس المكره على القتل على المختار له في وجوب القصاص بجامع القتل ، فيقول المعارض : معارض بالطواعية ، فإن العلة هي القتل مع الطواعية ، فيجيب المستدل : بأن الطواعية عدم الإكراه المناسب لنقيض الحكم ، وهو عدم القصاص .

فحاصله عدم المعارض ، وهو طرد من الباعث في شيء .

لا يقال : لا يتم هذا الجواب ؛ لأنه يستلزم ثبوت الفرق بين الأصل

(١) انظر بيان المختصر (٢٢٠/٣) ، شرح العصد (٢٧٢/٢) .

(٢) الإحكام (٩٥/٤) ، المنتهى (ص١٩٧) .

(٣) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : لا أن .

والفرع ، فيبطل الإلحاق .

لأننا نقول : المناسب لعدم الحكم هو الإكراه السالب للاختيار بالكلية ، وهو معدوم في الفرع .

ومنها : أن يبين كون الوصف ملغى ، بأن يبين استقلال الباقي بالعلية في صورة إما بظاهر أو إجماع ؛ فلا يكون وصف المعارض علة ولا جزء علة . وإنما حملنا قوله على هذا ، وإن كان ظاهر العطف يقتضي المغايرة ؛ لأنه قد فسر الإلغاء قبل هذا بأنه بيان إثبات الحكم بالمتبقي فقط ، إلا أن يحمل قوله : (يبين كونه ملغى) أي يبين كونه طردياً ، فيكون [غيره]^(١) .

مثال الأول : ما لو قاس التفاح على البر في حرمة الربا بجامع الطعام ، [٥٣٢/١] فيعارض : بأن العلة في الأصل الكيل ، فيجيب : بأن الطعام / مستقل بالعلية فيه ، بظاهر قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء »^(٢) ، لما علمت أن ترتيب الحكم على الوصف يُشعر بعليته .

وفي المنتهى^(٣) : في معارضة الطعام بالكيل وهو الصواب .

مثال آخر : في يهودي تنصر ، بدّل دينه فيقتل كالمترد ، فيعارض : بأن العلة الكفر بعد الإيمان ، فيجيب : بأن التبديل معتبر في صورة ما ، لقوله عليه

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : ملغى ، والله أعلم .

(٢) قال ابن كثير عن هذا الحديث : « ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة ، وأقرب شيء إلى ذلك ، ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله قال : كنت أسمع النبي ﷺ يقول : الطعام بالطعام مثلاً بمثل ، وقال : وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير » . انظر صحيح مسلم ، كتاب المساقاة - باب بيع الطعام مثلاً بمثل (٤/١٢١٤ ، رقم ٩٣) ، تحفة الطالب (ص ٤٤٥) .

(٣) المنتهى (ص ١٩٧) .

السلام : «من بدل دينه فاقتلوه»^(١) ، هذا إذا لم يتعرض للتعميم ، فلو عمم فقال : فتبث ربوية كل مطعوم ، أو اعتبار كل تبديل للحديث ، لم يسمع لأنه إثبات للحكم بالظاهر ، لا أنه تتميم لاستقلال وصف المستدل ، فيكون القياس ضائعاً ، ولا يضره كونه عاماً إذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به .

ومنه يعلم فساد حمل من حمّله على أن المراد : ليس على المستدل أن يتعرض لثبوت الحكم في جميع صور وجود الوصف ؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف - ولو في صورة - يكفي في الدلالة على العلية .

والحديث الأول لا يوجد بهذا اللفظ ، وفي مسلم : «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» ، والثاني خرّجه البخاري بهذا اللفظ .

قال : (ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه ، لجواز علة أخرى [يكفي المستدل إبداء] ولذلك لو أبدى أمراً آخر يخلف ما ألغى ، فسد الإلغاء ، ويُسمى تعدد علة تستقل بالهكم دون علة المعترض] لأنهما مظنتان لإظهار مصالح للإيمان .

فيعترض : بالحرية ، لأنها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل ، فيلغيها بالمأذون له في القتال .

فيقول : خلف الإذن الحرية ، فإنها مظنة لبذل الوسع ، أو لعلم السيد لصلاحيته .

وجوابه : الإلغاء إلى أن يقف أحدهما ، ولا يفيد الإلغاء بضعف المعنى مع تسليم المظنة .

(١) رواه البخاري عن ابن عباس ، كتاب الجهاد - باب لا يعذب بعذاب الله (٧٥/٥) .

كما لو اعترض في الردة بالرجولية ، فإنها مظنة الإقدام على القتال ، فيلغيها بالمقطوع اليدين ، ولا يكفي رجحان المعين ، ولا كونه متعدياً ، فيجئ التحكم .

والصحيح : جواز تعدد الأصول ، لقوة الظن به .

وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان ، وعلى الجميع ففي جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان) .

أقول : هل يكفي أن يبين استقلال الحكم في صورة دون وصف المعارضة ، فيمتنع أن يكون وصف المعارضة علة مستقلة في محل التعليل ، لما فيه من إلغاء المستقل واعتبار غير المستقل ، أو داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله .

قال الآمدي : يكفي^(١) .

وقال المصنف : لا يكفي ، لجواز علة أخرى في تلك الصورة ، لما تقدم من جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين ، ولذلك لو أبدى في صورة عدم وصف المعارضة وصفاً / آخر يخلفه لثلا يكون الباقي مستقلاً ، فسد الإلغاء [٥٣٣/١] لابتناؤه على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل ، وحينئذ لا يلزم من إثبات الحكم في صورة بعلة - مع عدم علة الصورة الأخرى فيها - إلغاء ما وجد في تلك الصورة ، ويسمى هذا النوع من الإلغاء بتعدد الوضع ، أي تعدد العلة المعتبرة ، إذ صحة القياس كونه على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد وضعه ألا يكون كذلك وقد تقدم ، فتعدد الوضع بتعدد

(١) الإحكام (٩٦/٤) .

أصليهما - أي أصلي وصفى المعارض - إذ كل وصف استنبط من أصل ، هذا ما ظهر لي .

مثاله في أمان العبد للحربي : أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر ، إذ الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصالح الإيمان من بذل الأمان وغيره ، فيصح تعليل الأمان بهما .

فيقول المعارض : فهو معارض بكونه حراً ، إذ العلة مسلماً عاقلاً حراً ؛ إذ الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة أحد ، فيكون إظهار مصالح الإيمان معه أكمل .

فيقول المستدل : الحرية ملغاة لاستقلال الإسلام والعقل به في صورة العبد المأذون له من قبل سيده في القتال .

فيقول المعارض : إذن السيد له خلف عن الحرية ، فإنه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال ، أو لعلم السيد بصلاحيته لإظهار مصالح الإيمان .

وجواب تعدد الوضع : أن يلغى المستدل ذلك الخلف بإبداء صورة لا يوجد فيها الخلف ، فإن أبدى المعارض خلفاً آخر ، فجوابه إلغاؤه إلى أن يقف أحدهما فيكون هو المنقطع ، ولا يفيد المستدل الإلغاء بضعف المعنى - إذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى - كما لو قال : الردة علة القتل .

فيعارض : بأن العلة الردة مع الرجولية ؛ لأنه مظنة الإقدام على قتال المسلمين ، لأن ذلك معتاد من الرجال دون النساء .

فيجيب : بأن كونه مظنة ، الإقدام غير معتبر ، وإلا لم يقتل مقطوع

اليدين ؛ لأن احتمال الإقدام فيه ضعيف ، بل أضعف من النساء ، وهذا لا يقبل منه لما سلم أن الرجولية مظنة اعتبارها الشارع ، كترفه الملك لا يمنع ترخص السفر ، إذ المعتبر المظنة لا مقدار الحكمة ، لعدم انضباطها .

واعلم أن لا يكفي - أيضاً - في جواب المعارضة أن يقول المستدل : ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ، ويبين وجهاً من الترجيح ، إذ احتمال الجزئية باق ، ولا بُد في ترجيح بعض الأجزاء على بعض ، كالقتل العمد العدوان ، فإن الأول أقوى فيجئ التحكم .

أيضاً : كون ما عينه المستدل متعدياً والآخر قاصراً ، إذ مرجعه الترجيح بذلك ، ولا يفيد الاستقلال فيجئ التحكم .

[٥٣٤/١] هذا مع أنه إن رجحت المتعدية ، بأن اعتبارها / يوجب امتناع الأحكام وبأنها متفق عليها بخلاف القاصرة ، رجحت الأخرى بأنها موافقة للأصل ، إذ الأصل عدم الأحكام ، وبأن اعتبارها إعمال لهما بخلاف إلغائها . ولو سلم ترجيحها ، فإنما يفيد عدم استقلال القاصرة لا إبطالها بالكلية ، لاحتمال الجزئية .

واعلم أنهم قد اختلفوا في جواز تعدد الأصول^(١) .

فقليل : لا يجوز ، ويكتفي المستدل بأصل واحد ، إذ غرضه الظن وهو يحصل به .

والصحيح : جوازه ، لأنه يقوى به الظن .

ثم إذ جوزنا التعدد ، فهل يقتصر المعارض على معارضة أصل واحد ، أو

(١) الإحكام (٩٥/٤) .

يعارض في كل أصل ؟ .

قولان ، بناء على أن إبطال بعض كلامه إبطال لكلامه ، أو أنه لو سلّم [هل يلزم
المعارض أن يعارض كل

له أصل واحد لكفاه في مقصوده ، فلا بد من إبطال الجميع .
وعلى القول بأنه لا بد أن يعارض جميع الأصول ، فهل يكتفي المستدل
أصول
المستدل ؟]

بدفع المعارضة عن أصل واحد ؟ أو لا بد أن يدفع عن كل واحد ؟ .
قولان ، بناء على أنه التزم الجميع ، فيلزمه الدفع عن الجميع ، أو أنه
يحصل بالدفع عن واحد مطلوبه .

قال : (التركيب : تقدم التعدية ، وتمثيلها في إجبار البكر البالغ : بكر [ليس التركيب
اعتراضاً بذاته]

فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة .
فيعارض بالصغر ، ويعديه إلى الثيب الصغيرة ، ويرجع به إلى المعارضة
في الأصل) .

أقول : التركيب قد تقدم في شروط العلة ، ومرجع مركب الوصف :
منع حكم الأصل ، أو منع العلية .

ومرجع مركب الأصل : منع الحكم ، أو منع وجود العلة في الفرع .
وقد تقدم المثال ، وليس بالحقيقة سؤالاً برأسه .

وأما التعدية : فكما لو قال المستدل في البكر البالغ : بكر فتجبر
كالصغيرة ، فيقول المعارض : معارض بالصغر ، وما ذكرت - وإن تعدى به
الحكم إلى البكر البالغ - فما ذكرته يتعدى إلى الثيب الصغيرة .

وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعاً إلى المعارضة في الأصل بوصف
آخر ، مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية ، دفعاً لترجيح المعين بالتعدية ،

[الاعتراض
بالفرق بين
الأصل
والفرع]

فلا يكون سؤالاً آخر ، وجوبه جوابها ، ولا أثر لزيادة التسوية في التعدية .
قال : (منع وجوده في الفرع ، مثل : أمان صدر من أهله في محله
كالمأذون ، فيمنع الأهلية .

وجوابه : بيان وجود ما عناه بالأهلية ، كجواب منعه في الأصل .
والصحيح : منع السائل من تقريره ؛ لأن المستدل مدع فعلية إثباته
لئلا ينتشر) .

أقول : النوع الخامس : ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة ، وهي دعوى
وجود العلة في الفرع ، ويدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة ، أو بدفع المساواة
باعتبار ضمنية شرط في الأصل ، أو مانع في الفرع ، ويسمى الفرق ، أو
باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط أو في المصلحة .

الأول^(١) : منع وجود الوصف المعلن به في الفرع ، كما لو قال في أمان
[٥٣٥/١] العبد / : أمان صدر من أهله كالمأذون له في القتال .
فيقول : لا نسلم أن العبد أهل للأمان .

والجواب : بيان وجود ما يعنيه بالأهلية بحس أو عقل أو شرع ، كما لو
قال : أريد بالأهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الأمان ، وهو بإسلامه وبلوغه
كذلك عقلاً .

فلو تعرض المعارض لتقرير معنى الأهلية بياناً لعدمها ، فالصحيح لا يمكن
منه ؛ لأن تفسيرها وظيفة من تلفظ بها ؛ لأنه العالم بمراده وهو المدعي فعلية
الإثبات ، ولئلا ينتشر الجدل فيعود المانع مستدلاً .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب أن يقال : مثال الأول .

وقيل : يمكن لأنه تتميم لمراده ، مع أن قصده الهدم ، كما هو مختار
المصنف في المعارضة في الفرع .

قال : (المعارضة في الفرع ، لما يقتضي نقيض الحكم ، على نحو طرق
إثبات العلة ، والمختار : قبولها لئلا تختل فائدة المناظرة .

قالوا : فيه قلب التناظر .

ردّ : بأن القصد الهدم .

وجوابه : بما يعترض به على المستدل .

والمختار : قبول الترجيح .

أيضاً : فيتعين العمل وهو المقصود .

والمختار : لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل ؛ لأنه خارج عنه
وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها ، لا أنه منه) .

أقول : الثاني : المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه^(١) ، بأن
يقول : ما ذكرت من الوصف - وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع - فعندي
وصف آخر يقتضي نقيضه ، ولا بد للمعترض من بيانه على أصل بجامع يثبت
عليته ، وله الاستدلال في إثبات عليته بأي مسلك شاء من مسالكها ، على
نحو طرق إثبات المستدل للعلة ، فيصير هو مستدلاً والمستدل معترضاً ،
فتنقلب الوظيفتان .

قال الآمدي وبعض الشراح بما يقتضي نقيض الحكم من نص أو إجماع أو

(١) انظر الإحكام (١٠١/٤) ، كشف الأسرار (٥٦/٤) ، النقود والردود (٤٤٤) ، المنهاج في
ترتيب الحجاج (ص ١٩٩) ، الكافية في الجدل (ص ٤١٨) .

وجود مانع ، أو فوات شرط ، فإن أراد أن النص أو الإجماع مثبت للوصف صح ، وإن أراد إظهاره من أنه مثبت للحكم لم يصح ؛ لأنه حينئذ يكون فساد اعتبار ، لا أنه معارضة في الفرع .

واعلم أنهم قد اختلفوا في قبول هذا السؤال .

والمختار : قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم ، إذ لا يتحقق

بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض .

قالوا : فيه قلب المناظرة ؛ لأنه استدلال من معترض ، فصار الاستدلال

إلى المعارض والاعتراض إلى المستدل ، وهو خروج عما قصده من معرفة نظر

المستدل في دليله إلى أمر آخر ، وهو معرفة صحة نظر المعارض في دليله ،

والمستدل لا تعلق له بذلك ، تمّ نظره أم لا .

وردّ : بأنه إنما يكون قلباً للمناظرة لو قصد به إثبات مقتضى دليله .

[٥٣٦/١] أما إذا قصد هدم دليل المستدل فلا ، فكأنه يقول : دليلك لا يفيد /

لقيام المعارض ، فأبطله ليسلم دليلك حتى يفيد ، ولا يمكن أن يقصد به

إثبات مدعاه ؛ لأنه معارض بدليل المستدل ، إذ المعارضة من الجانبين وكل

يبطل الآخر ، وجواب المعارضة في الفرع جميع ما مرّ من الاعتراضات من قبل

المعارض على المستدل ابتداء .

والجواب : الجواب لا فرق .

[وقد يجاب بالترجيح بوجوه من وجوهه التي ستذكر في باب الترجيح

عند العجز عما عداه]^(١) .

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في (أ) .

وقد اختلف في قبول الترجيح ، والمختار قبوله ؛ لأنه إذا ترجح وجب [المختار قبول الترجيح بين
العمل به للإجماع على وجوب العمل بالراجح وهو المقصود ، بخلاف
الترجيح في المعارضة في الأصل ، لما يلزم من التحكم .
علة المستدل
والمعترض]

وقيل : لا يقبل ؛ لأن تساوي الظن الحاصل بهما غير معلوم ، ولا
يشترط ذلك ، وإلا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك ، نعم المعتبر
حصول الظن - وهو غير مندفع - بالترجيح .

وعلى المختار ، فهل يجب الإيماء إلى الترجيح في متن الدليل ، بأن يقال
مثلاً : أمان من مسلم عاقل موافقاً للبراءة الأصلية .

قيل : يجب ؛ لأنه شرط في العمل به ولا يثبت الحكم بدونه ، فكان
كجزء العلة .

والمختار : لا يجب ؛ لأن الترجيح خارج عن الدليل ، وتوقف العمل
عليه ليس جزءاً من الدليل ، بل شرط له لا مطلقاً ، بل إذا حصل المعارض
واحتيج إلى دفعه ، فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه ، لا أنه جزء من
الدليل حتى يجب ذكره في الدليل .

قال : (الفرق : هو راجع إلى أحد المعارضتين ، أو إليهما معاً على
العشرون :
الفرق) قول .

أقول : الثالث^(١) الفرق : وهو إبداء خصوصية في الأصل هي شرط ،
وله ألا يتعرض لعدمها في الفرع ، فيكون معارضة في الأصل أو إبداء
خصوصية في الفرع هي مانع ، وله ألا يتعرض لعدمها في الأصل ، فتكون

(١) الثالث من النوع الخامس من الاعتراضات .

معارضة في الفرع ، وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم
المانع في الأصل ، فيكون مجموع المعارضتين ، وعلى هذا اختلف في قبوله
لكونه سؤالاً واحداً أو سؤالين^(١) .

قال : (اختلاف الضابط في الأصل والفرع ، مثل : تسبوا بالشهادة
الاعتراض
الرابع اختلاف
الضابط بين

فيقول : الضابط في الفرع الشهادة ، وفي الأصل الإكراه ، فلا يتحقق
الأصل
والفرع]
التساوي .

وجوابه : أن الجامع ما اشتركا فيه من السبب المضبوط عرفاً ، أو بأن
إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح ، كما لو كان أصله المغربي للحيوان ، فإن
انبعاث الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء
سبب نفرتة وعدم علمه ، فلا يضر اختلاف أصلي التسبب ، فإنه اختلاف
أصل وفرع ، كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع
الإرث ، ولا يفيد أن التفاوت ملغى فيهما لحفظ النفس ، كما ألغى
[٥٣٧/أ] التفاوت بين قطع الأئمة وقطع الرقبة ، فإنه لا يلزم / من إلغاء العالم إلغاء
الحرّ) .

أقول : الرابع^(٢) : اختلاف الضابط في الأصل والفرع^(٣) ، كما لو قال
في شهود الزور إذا قتل شخص بشهادتهم : تسبوا في القتل فيجب القصاص

(١) ذكر ابن السكي في رفع الحاجب أن الشيخ أبا إسحاق قال : إن سؤال الفرق من أهم ما
يجب الاعتناء به . وذكر ابن السمعاني أنه من أضعف الأسئلة . رفع الحاجب (٢/٢٥٧) .

(٢) الرابع من النوع الخامس من الاعتراضات .

(٣) الإحكام (٤/١٠٤) .

قياساً على المكره ، والخلاف عندنا في الأصل والفرع .
فيقول المعترض : الضابط مختلف ، فإنه في الأصل الإكراه ، وفي الفرع
الشهادة ، فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر .
وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن الضابط التسبب ، وهو أم منضبط عرفاً ، فيصلح مظنة .
الثاني : بيان أن إفضاءه في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح ،
فيثبت التعديّة كما لو حصل في مسألة القصاص من الشهود ، الأصل هو
مغري الحيوان على القتل .

فيقول المعترض : الضابط في الأصل إغراء الحيوان ، وفي الفرع الشهادة .
فيجيب المستدل : بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء
التسبب بالإغراء ، فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل
طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من أغري عليه ، بسبب نفرة
الحيوان عن الآدمي وعدم علمه بالإغراء ، وحينئذ لا يضر اختلاف أصلي
التسبب ، وهو كونه شهادة وإغراء ، فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة
على قياس التسبب بالإغراء ، والأصل لا بد من مخالفته للفرع ، كما يقاس
إرث المطلقة في المرض على القاتل في المعاملة بنقيض المقصود .

ولا يقال : أحدهما إرث والآخر عدم إرث ، إذ الاختلاف راجع إلى محل
الحكم لا إلى الحكم .

قيل : التمثيل به ليس كما ينبغي ؛ لأنه الغريب الذي اتفق على رده ^(١) .

(١) في نسخة (ب) : اتفق رده ، والصواب ما أثبتته .

قلت : بل الغريب الذي اتفق على رده الغريب المرسل ، وهذا هو الغريب الذي اعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط .

بل لو قيل على الأول : يرجع إلى القياس في الأسباب ، إذ لا يتعذر مثل ما ذكر من الجامع فيها ، كان متجهاً .

ولا يفيد في الجواب عن اختلاف الضابط أن يقال : التفاوت يلغي في القصاص لمصلحة حفظ النفس ، بدليل أنه لا يفرق بين الموت بقطع الأئمة وقطع الرقبة ، بل يجب القصاص بهما ، وإن كان إفضاء أحدهما إلى الموت أشد ، إذ لا يلزم من إلغاء فارق معين إلغاء كل فارق ، بدليل أنه ألغى العلم فيقتل العالم بالجاهل ، ولم يلغ الإسلام ولا الحرية ، فلا يقتل الحر بالعبد ، ولا المسلم بالكافر .

قال : (اختلاف جنس المصلحة ، كقول الشافعي : «أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً ، فيحدّ كالزاني» .

فيقال : حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط ، وفي الأصل : دفع [٥٣٨/١] محذور اختلاط الأنساب / ، فقد يتفاوتان في نظر الشرع .

وحاصله : معارضة .

وجوابه : كجوابه بحذف خصوص الأصل) .

أقول : الخامس : اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع ، كما لو قال الشافعي : «يحد في اللواط كما يحد في الزنا ؛ لأنه أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً»^(١) .

(١) انظر رأي الشافعية في المهذب (٢/٢٦٩) ، المنهاج (ص١٣٢) .

فيقول المعترض : اختلفت المصلحة ؛ لأنهما في الزنا منع اختلاط النسب
المفضي إلى عدم تعهد الأولاد ، وفي اللواط دفع رذيلة اللواط ، فقد يتفاوتان
في نظر الشرع .

وحاصله معارضة في الأصل ، إذ كأنه قال : العلة ما ذكرتم مع كونه
موجباً لاختلاط النسب .

والجواب : كجواب المعارضة ، بإلغاء ما أبداه من الوصف المختص
بالأصل بطريقة كما مرّ .

قال : (مخالفة حكم الأصل لحكم الفرع ، كالبيع على الناكح
وغيره .

[الاعتراض
السادس من
النوع الخامس]

وجوابه : أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلفه شرط ، لا في
حكم وبيان) .

أقول : النوع السادس : ما يرد على المقدمة الرابعة ، وهي قوله :
[فيوجد]^(١) الحكم في الفرع ، ولما قام الدليل عليه فلا سبيل إلى منعه ، بل
يدعي المخالفة وبيئه إما مقتصرأ عليه ، أو مدعيأ أن دليلك يقتضي نقيضه
وهذا يُسمى قلباً .

الأول : مخالفة حكم الأصل لحكم الفرع ، بعد تسليم علة الأصل في
الفرع .

يقول المعترض : الحكم في الفرع مخالف لحكم الأصل ، كما لو قاس
البيع على النكاح وبالعكس ، في عدم الصحة بجامع في صورة .

(١) هكذا في نسخة (ب) ، ولعل الصواب حذف ما بين المعقوفتين .

فيقول المعارض : الحكم مختلف بأن عدم الصحة في البيع عدم الانتفاع بالمبيع ، وفي النكاح حرمة المباشرة .

والجواب : أن البطلان شيء واحد ، وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه ، وإنما اختلف المحل بكونه بيعاً ونكاحاً ، واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه ، بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة ، فكيف يجعل شرطه مانعاً ، فيلزم امتناعه أبداً .

نعم ، لو كان الاختلاف في الحكم أو في البيان وهو الجامع ، لم يتعد إلى الفرع .

قال : (القلب : قلب لتصحيح مذهبه ، وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً ، وقلب بالالتزام .

[الاعتراض
بقلب علة
المستدل]

الأول : لبث ، فلا يكون قرينة بنفسه ، كالوقوف بعرفة .

[فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة .

الثاني : عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق كغيره .

فيقول الشافعي : فلا يقدر بالربع [(١)] .

الثالث : عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض ، كالنكاح .

فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه خيار الرؤية ؛ لأن من قال بالصحة

قال بخيار الرؤية ، فإذا انتفى اللازم انتفى المذموم .

والحق : أنه نوع معارضة ، اشترك فيه الأصل والجامع ، فكان أولى

بالقبول .

(١) ما بين المعرفتين غير موجود في المخطوط ، وأثبتته من المطبوع .

أقول : القلب : هو تعليق منافي للحكم المدعى - أو منافي لازمه - على الوصف / الذي جعله المستدل علة للحكم إلحاقاً بأصل المستدل ، وذلك إما [٥٣٩/١] بتصحيح مذهب المعارض ، فيلزم بطلان مذهب المستدل لتنافيهما ، وإما بإبطاله مذهب المستدل ابتداءً ، إما صريحاً وإما بالالتزام .

مثال ما هو قلب لتصحيح مذهب المعارض : ما لو قال المالكي والحنفي^(١) في الاعتكاف إذا لم يكن مندوراً : لبث فلا يكون قرينة بنفسه كالوقوف بعرفة .

فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة^(٢) .

الثاني : القلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً ، كما لو قال الحنفي في مسح الرأس : عضو فلا يكفي فيه بأقل ما ينطلق عليه ، كغيره من أعضاء الوضوء^(٣) .

فيقول الشافعي : فلا يتقدر بالربع كسائر الأعضاء^(٤) .

الثالث : القلب لإبطال مذهب المستدل بالالتزام ، كما لو قال الحنفي في بيع الغائب : عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح^(٥) .

فيقول الشافعي : فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ، إذ كل من قال

(١) انظر المبسوط للسرخسي (١١٥/٣) ، الجوهرة النيرة (١٨٨/١) ، شرح الزرقاني (٢٢٠/٢) ، المدونة (٢٢٥/١) .

(٢) عند الشافعية يستحب الصوم . انظر المجموع مع المهذب (٥١١/٦-٥١٢) ، التنبيه (ص٤٨) .

(٣) الهداية (١٢/١) ، الجوهرة النيرة (٨/١) .

(٤) الأم (٢٦/١) ، المهذب (٢٤/١) .

(٥) الجوهرة النيرة (٢٥١/١) ، المبسوط (٦٨/١٣) .

بالصحة قال بخيار الرؤية^(١) ، فكان خيار الرؤية لازم الصحة عندهم ، وإذا انتفى اللازم - وهو خيار الرؤية - انتفى المزوم وهو الصحة .

والحق : أن القلب بأقسامه راجع إلى المعارضة ؛ لأنها يثبت بها خلاف حكم المستدل ، والقلب كذلك إلا أنه نوع خاص ، إذ الأصل والجامع اشترك قياسهما فيهما ، فكان أولى بالقبول من المعارضة المحضة ، إذا قصد هدم دليل المستدل لأدى به إلى التناقض^(٢) ظاهر فيه ، ولأنه مانع للمستدل من الترجيح^(٣) .

[حقيقة القلب
معارضة]

وجواب القلب : بيان عدم تأثير الوصف في حكم الغالب .
قال : (القول بالموجب ، وحقيقته : تسليم الدليل مع بقاء النزاع ، وهو ثلاثة :

[القول
بالموجب]

الأول : أن يستنتج ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه ، مثل : قتل بما يقتل غالباً ، فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه .

فيرد : بأن عدم المنافاة ليس محل النزاع ، ولا يقتضيه .

الثاني : أن يستنتج إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم ، مثل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتموسل إليه .

فيرد : إذ لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي .

(١) الأم (٢٠٣/٣) ، المجموع (٣١٥/٩) .

(٢) لعل الصواب : تناقض ، والله أعلم .

(٣) ذكر السبكي رحمه الله في رفع الحاجب : أن الشيخ أبا إسحاق قبل هذا الاعتراض ، وذهب

القاضي أبو بكر ، وابن السمعاني إلى رده . انظر رفع الحاجب (٢٩٤/٣) .

والصحيح : أنه مصدق في مذهبه .
وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ ، بخلاف محال الخلاف .
الثالث : أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة ، مثل : ما يثبت قرينة
فشرطه النية كالصلاة ، ويسكت عن الوضوء قرينة .
فيرد : ولو ذكرها لم يرد إلا المنع .
وقولهم : فيه انقطاع أحدهما ، بعيد في الثالث لاختلاف الرادين .
/ وجواب الأول : أنه محل النزاع أو مستلزم ، كما لو قال : لا يجوز [٥٤٠/٧]
قتل المسلم بالذمي .
فيقال : بالموجب ؛ لأنه يجب .
فيقول : المعنى بـ «لا يجوز» تحريمه ، فيلزم نفي الذين الوجوب .
وعن الثاني : أنه المأخذ .
وعن الثالث : أن الحذف سائغ) .
أقول : النوع السابع^(١) : ما يرد على قولهم بعد إثبات الحكم في الفرع
وذلك هو المطلوب فيمنع ، ويقال : بل النزاع بعد باق ، ويسمى القول
بالموجب .
وحقيقته : تسليم ما اعتمده المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه
تسليم الحكم المتنازع فيه .

(١) انظر المعتمد (٢/٢٨٢) ، البرهان (٢/٩٧٣) ، المنهاج للباقي (ص١٧٣) ، التمهيد لأبي
الخطاب (٤/١٨٦) ، كشف الأسرار (٤/١٠٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٢) ، المحصول
(٥/٣٦٥) .

وهو على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملزومه كما لو قال المالكى في القاتل بالمثل : قتل بما يقتل غالباً ، فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه .

فيرد القائل بالموجب بأن يقول : القتل بالمثل لا ينافي وجوب القصاص عندي ، وإنما النزاع في وجوب القصاص ، وعدم المنافاة ليس محل النزاع ولا ملزوماً له ، وهو المراد من قوله : (ولا يقتضيه) إذ لا يلزم من عدم المنافاة بين شيئين كون أحدهما مقتضياً للآخر .

الثاني : أن يستنتج المستدل من الدليل إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم كما لو قال المالكى في المسألة المذكورة : التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتوسل إليه ، وهي أنواع الجراحات القاتلة^(١) .

فيرد القائل بالموجب بأن يقول الحنفى : الحكم لا يثبت إلا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط ووجود المقتضى ، وغاية ما ذكرت عدم مانع خاص ، ولا يلزم منه انتفاء جميع الموانع ولا وجود الشرط ولا وجود المقتضى ، فلا يلزم ثبوت الحكم .

وقد اختلف في المعارض إذا قال : ليس هذا مأخذي ، هل يصدق أو لا ؟ .

فقيل : لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر ، إذ ربما كان ذلك مأخذه وعانده .
والصحيح : أنه مصدق ؛ لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه .

(١) الزرقانى على خليل (٨/٨) .

واعلم أن أكثر القول بالموجب من هذا القليل ، وهو ما يقع لاشتباه
المأخذ لخفاء مأخذ الأحكام ، وقلما يقع الأول وهو اشتباه محل الخلاف ؛
لشهرته ولتقدم التحرير غالباً .

الثالث : أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير
كما لو قال في الوضوء : ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة ، ويسكت عن
الصغرى وهي الوضوء ثبت قرينة .

فيرد بالموجب ، إذ لا يلزم أن يكون الوضوء شرطه النية ، أما لو صرح
بها لم يرد إلا المنع ، بأن يقول : لا نسلم أن الوضوء ثبت قرينة .

قال الجدليني^(١) : القول بالموجب فيه انقطاع / أحد المتناظرين ، إذ لو [٥٤١/١]
بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه ، أو المبطل مأخذ الخصم ، أو الصغرى حق
انقطع المعارض ، إذ لم يبق له إلا تسليم المطلوب ، وإلا انقطع المستدل ، إذ
قد ظهر عدم إفضاء دليله إلى المطلوب .

قال المصنف : قولهم ذلك صحيح في الأوليين ، بعيد في الثالث لاختلاف
مراديهما ، إذ مراد المستدل أن المتروك في حكم المذكور لظهوره ، ومراد
المعارض أن المذكور وحده لا يفيد ، فإذا بين مراده فله أن يمنع فيستمر
البحث ، وإن سلم انقطع .

وجواب القسم الأول : أن يبين أن الناتج محل النواع ، إذ الخلاف
مشهور فيما فرض أو هو ملزومه ، كما لو قال : لا يجوز قتل المسلم بالذمي
قياساً على عدم قتله بالحربي .

(١) انظر الإحكام (٤/١١٢) ، كشف الأسرار (ص ٤٠٤) ، الإبهاج (٣/٨٥) .

فيقال بالموجب ، بأن يقول : هو عندي لا يجوز لكنه يجب قتله به ، فإن
«لا يجوز» نفي الإباحة ، وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لأنه أعم .
فيجيب : بأن المعني بـ «لا يجوز» الحرمة ، وذلك يستلزم عدم الوجوب .
وجواب الثاني : أنه المأخذ لاشتهاره بين النظار ، وبالنقل عن أئمة
مذهبهم .

وعن الثالث : أن الحذف سائغ والمحذوف مراد ، فلا يضر حذفه^(١) ،
والدليل المجموع لا المذكور .

وفيه نظر ؛ لأن الحذف إنما يسوغ إذا كانت مشهورة .

قال : (الاعتراضات من جنس واحد تتعدد اتفاقاً ، ومن أجناس
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة .
منع أهل سمرقند التعدد للخطب .

[الاعتراضات
إذا كانت
من جنس
واحد جاز
إيرادها دفعة]

والترتبة : منع الأكثر ، لما فيه من التسليم للمقدم ، فيتعين الأخير .
والمختار : جوازه ؛ لأن التسليم تقديري فليرتب ، وإلا كان منعاً بعد
تسليم ، فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم العلة لاستنباطها منه ، ثم الفرع لبنائه
عليها .

وقدم النقض على المعارضة في الأصل ؛ لأنه يورد لإبطال العلة ،
والمعارضة لإبطال استقلالها) .

أقول : الاعتراضات إن كانت من جنس واحد كالنقض ، أو المعارضة
في الأصل أو في الفرع ، فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها دفعة ، إذ لا

(١) أي حذف إحدى المقدمتين .

يلزم من ذلك تناقض ولا انتقال .

وإن كانت من أجناس ، كالمنع ، والمطالبة ، والنقض ، والمعارضة ، فقد منع منها أهل سمرقند ، وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد حذراً من الخبط .
وإذا جوزنا الجميع - وكانت مترتبة طبعاً - مثل منع حكم الأصل ومنع العلية ، إذ تعليل الحكم بعد ثبوته قطعاً ، فأكثرهم لا يسمعه ؛ لأن الأخير في تسليم للأول ، فيتعين الأخير سؤالاً ، فيجاب عنه دون الأول فيضيع الأول لأنه إذا قال : لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بكذا ، فالبحث عن تعليله بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته / فإن ما لم يثبت لا تطلب علة ثبوته . [٥٤٢/١]

والمختار : جوازه ؛ لأن التسليم تقديري ، إذ معناه : ولو سلم الأول فالثاني وارد ، وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الأمر .

وإذا جوزنا الجمع في المترتبة طبعاً ، فالواجب رعاية الترتيب في الإيراد وإلا كان منعاً بعد تسليم .

فإنه إذا قال : لا نسلم أن الحكم معلل بكذا ، فقد سلم ثبوت الحكم ، فإذا قال : ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم ، كان مانعاً لما سلم فلا يسمع ، فحينئذ يقدم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لاستنباطها منه ، ثم بالفرع لابتنائه عليها ، ويقدم النقض على المعارضة في الأصل ؛ لأن النقض يذكر لإبطال العلة ، والمعارضة لإبطال استقلال وصف المستدل .

فالواجب أن يقول : ليس بعلة ، ولو سلم فليس بمستقل .

قال : (الاستدلال : يطلق على ذكر الدليل ، وعلى نوع خاص وهو [تعريف

[الاستدلال]

المقصود .

فقييل : ما ليس بنص ، ولا إجماع ، ولا قياس .
وقيل : ولا قياس علة ، فيدخل نفي الفارق والتلازم ، وأما نحو :
وجد السبب أو المانع ، أو فقد الشرط .
فقال : دعوى دليل .
وقيل : دليل .
وعلى أن دليل ، قيل : استدلال .
وقيل : إن ثبت بغير الثلاثة .
والمختار : أنه ثلاثة : تلازم بين حكيمين من غير تعيين علة ،
واستصحاب ، وشرع من قبلنا) .
أقول : الاستدلال في اللغة : طلب الدليل (١) .
وفي الاصطلاح : يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص ، أو إجماع ، أو
غيرهما ، وعلى نوع خاص من الأدلة وهو المقصود هنا (٢) .
فقييل : ما ليس بنص ، أي دليل ليس بنص ، ولا إجماع ، ولا قياس (٣) .
قيل : هو تعريف بالمساوي ؛ لأنه تعريف لبعض الأنواع ببعض .
وردّ : بأن بعض الأنواع إذا كان أعرف يكون تعريفاً بالأعرف .
وقيل مكان قولنا «ولا قياس» : ولا قياس علة ، فيدخل القياس في معنى
الأصل ، ويدخل قياس الدلالة .

(١) انظر الكليات لأبي البقاء (ص ١١٤) ، الكافية في الجدل (ص ٤٧) ، العدة (١/١٣٢) .

(٢) المراجع السابقة .

(٣) البرهان (٢/١١٣١) ، تيسير التحرير (٤/١٧٢) .

فالأول أخص ، ويريد بلا قياس - أي شرعي - حتى [يدخل]^(١)

المنطقي . واعلم أن الفقهاء كثيراً ما يقولون : وجد السبب فيوجد الحكم ، [بيان حقيقة الاستدلال عند الأصوليين]

فقيل : ليس بدليل ، بل هو دعوى دليل ؛ إذ الدليل هو وجود السبب الخاص ، أو وجود المانع ، أو عدم الشرط الخاص .

وقيل : دليل ، إذ الدليل ما يلزم من ثبوته ثبوت الحكم قطعاً أو ظاهراً ، وما ذكرنا كذلك ، لاستلزامه وجود الحكم .
وقولنا : وجد كذا ، كالمقدمة لإثباته .

وعلى أنه دليل ، فقيل : هو استدلال لأنه ليس بنص ، ولا إجماع ، ولا قياس مطلقاً .

وقيل : استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع ، أو فقد الشرط بغير النص والإجماع والقياس ، وإلا فهو من قبيل ما ثبت به من نص أو إجماع أو قياس ، وهو فاسد ؛ لأن أحد الثلاثة دلّ على أحد مقدمتي الاستدلال / [٥٤٣/١] المثبت للحكم ، لا أنه نفس الاستدلال .
وقد اختلف في أنواع الاستدلال .

والمختار عليه السلام عند المصنف أن ثلاثة : تلازم بين حكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياساً ، واستصحاب الحال ، وشرع من قبلنا .
وعند الآمدي : الأولان فقط^(٢) ، وعند الحنفية : الاستحسان .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب : لا يدخل ، والله أعلم .

(٢) الإحكام (٤/١١٨) .

وعند بعض المالكية وبعض الشافعية : مذهب الصحابي .
والمصالح المرسلة عند بعض المالكية^(١) .

[بيان أنواع
التلازم]

قال : (الأول : تلازم بين ثبوتين أو نفيين ، أو ثبوت ونفي ، أو نفي
وثبوت ، والمتلازمان إن كان طرداً أو عكساً كالجسم والتأليف ، جرى
فيهما الأولان طرداً وعكساً ، وإن كان طرداً كالجسم والحدوث جرى
فيهما الأول طرداً ، والثاني عكساً .

والتنافيان إن كان طرداً أو عكساً كالحدوث ووجوب البقاء ، جرى
فيهما الأخيران طرداً وعكساً .

وإن تنافيا إثباتاً كالتأليف والقدم ، جرى فيهما الثالث طرداً وعكساً .
فإن تنافيا كالأساس والخلل ، جرى فيهما الرابع طرداً وعكساً) .

أقول : أما التلازم فأربعة أقسام ؛ لأن التلازم إما أن يكون بين ثبوتين ،
أو بين نفيين ، أو بين ثبوت ونفي ، أو بين نفي واثبوت ، وحاصله راجع إلى
المتلازمين في الأولين ، وإلى المتنافيين في الآخرين .

والتلازم إما أن يكون طرداً أو عكساً - أي من الطرفين - ، أو طرداً لا
عكساً - أي من طرف واحد - .

والتنافي لابد وأن يكون من الطرفين ، لكنه إما أن يكون طرداً أو عكساً
- أي إثباتاً ونفياً - وإما طرداً فقط - أي إثباتاً ، وإما عكساً فقط - أي نفياً - .
فهذه خمسة أقسام :

(١) أصول السرخسي (١٩٩/٢) ، تيسير التحرير (١٧٢/٤) ، الإيضاح لقوانين الاصطلاح
(ص ٦٧) ، إرشاد الفحول (٢٣٦/٢) .

الأول : المتلازمان طرداً وعكساً كالجسم والتأليف ، إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم ، وهذا يجري فيه الأولان - أي التلازم بين الثبوتين وبين النفيين - كلاهما طرداً وعكساً ، فيصدق : كلما كان جسماً كان مؤلفاً ، وكلما كان مؤلفاً كان جسماً ، وكلما لم يكن جسماً لم يكن مؤلفاً ، وكلما لم يكن مؤلفاً لم يكن جسماً .

الثاني : المتلازمان طرداً فقط كالجسم والحدوث ، إذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض ، فهذان يجري فيهما الأول - أي التلازم بين ثبوتين طرداً - فيصدق : كلما كان جسماً كان حادثاً ، ولا عكساً فلا يصدق : كلما كان حادثاً كان جسماً ، ويجري فيهما الثاني - أي التلازم بين نفيين عكساً - فيصدق : كلما لم يكن حادثاً لم يكن جسماً ، لا طرداً فلا يصدق : كلما لم يكن جسماً لم يكن حادثاً .

الثالث : المتنافيان طرداً وعكساً ، وهما اللذان بينهما انفصال حقيقي كالحادث ووجوب البقاء ، فإنهما لا يجتمعان في ذات حتى يكون حادثاً واجب البقاء ، ولا يرتفعان عنها حتى يكون قديماً واجب البقاء .

وهذان يجري فيهما الأخيران - أعني تلازم الثبوت والنفي ، والنفي والثبوت - طرداً وعكساً - أي من الطرفين - فيصدق : لو كان حادثاً لم يجب بقاؤه ، ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثاً ، ولو لم يكن حادثاً وجب بقاؤه ، ولو لم يكن واجب البقاء لكان حادثاً .

الرابع : المتنافيان إثباتاً لا نفيًا ، وهما الأمران اللذان بينهما انفصال مانع

من الجمع ، كالتأليف والقدم إذ لا يجتمعان ، / فلا شيء مؤلف قديم ، [٥٤٤/أ]

لكنهما يرتفعان كالجزيء الذي لا يتجزأ ، وهذان يجري فيهما الثالث - أعني تلازم الثبوت والنفي - طرداً وعكساً - أي من الجانبين - فيصدق : كلما كان جسماً لم يكن قديماً ، وكلما كان قديماً لم يكن جسماً ، ولا يجري فيهما تلازم النفي والثبوت من شيء من الجانبين ، فلا يصدق : كلما لم يكن جسماً كان قديماً ، أو كلما لم يكن قديماً كان جسماً .

الخامس : المتنافيان نفيًا ، وهما الأمران اللذان بينهما انفصال مانع من الخلو كالأساس والخلل ، فإنهما لا يرتفعان ، فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يختل ، ولا مشاحة في المثال ، وقد يجتمعان في : كل ذي أساس يختل بوجه آخر ، وهذان يجري فيهما الرابع - أي تلازم النفي والثبوت طرداً وعكساً - فيصدق : كلما لم يكن له أساس فهو مختل ، وكلما لم يكن مختلاً فله أساس ، ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق : كلما كان له أساس فليس بمختل ، ولا كلما كان مختلاً فليس له أساس .

قال : (الأول في الأحكام : من صح طلاقه صح ظهاره ، ويثبت بالطرد ، ويقوى بالعكس ، ويقرر أحد الأثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر ، وبثبوت المؤثر ، ولا يعين المؤثر فيكون انتقالاً إلى قياس العلة .

[مثال التلازم
حكمين بين
ثبوتين]

الثاني : لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ، ويثبت بالطرد كما تقدم ، ويقرر بانتفاء أحد الأثرين ، فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر ، وبانتفاء المؤثر .

الثالث : ما كان مباحاً لا يكون حراماً .

الرابع : ما لا يكون جائزاً يكون حراماً ، ويقرران بثبوت التنافي

بينهما ، أو بين لوازمهما) .

أقول : لما بين أقسام التلازم بحسب موادها ، ذكر أمثلتها من الأحكام :
الأول : تلازم بين ثبوتين ، كما يقال : مَنْ صح طلاقه صح ظهاره ،
وهذا يثبت بالطرد بالاستقراء ، ويقوى بالعكس بالاستقراء ، أي كل من لا
يصح طلاقه لا يصح ظهاره ، وحاصله التمسك بالدوران لكن على أن العدم
ليس جزءاً كما تقدم ، ومنه تعلم أن المراد بالعكس هنا الانتفاء عند الانتفاء .
ويقرر بوجه آخر ، وهو أن يقال : ثبت أحد الأثرين فيلزم ثبوت الآخر
للزوم وجود المؤثر ، وإلا لم يوجد الأثر الآخر ، فيلزم وجود الأثر الآخر .

أو يقال : ثبت المؤثر فيكون الأثر الآخر ثابتاً ، ولا يعين المؤثر في
الطرفين ، وإلا كان انتقالاً إلى قياس العلة ، ولنفرض لزوم التحرير المرتفع
بالكفارة بقوله : «أنت عليّ كظهر أمي» ، ولزوم الطلاق الذي لا أثر فيه
للكفارة بقوله : «أنت طالق» أثرين للأهلية .

الثاني : استلزام النفي النفي : لو صح الوضوء بغير نية ، لصح التيمم ؛
لأنه في قوة : لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء ، فإن «لو» / لانتفاء
الشيء لانتفاء غيره ، أو في قوة : لو لم يشترط النية في الوضوء لم تشترط في [٥٤٥/١]
التيمم . وهذا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما تقدم .

ويقرر بوجه آخر ، وهو أن يقال : انتفاء أحد الأثرين فيلزم انتفاء الآخر
للزوم انتفاء المؤثر عند انتفاء أحد الأثرين ، وإذا انتفى ينتفى الآخر .
ويقرر أيضاً : بانتفاء المؤثر فينتفى الأثر ، ولنفرض الثواب واشتراط النية
أثران للعبادة .

الثالث : تلازم الثبوت والنفي ، ما يكون مباحاً لا يكون حراماً .
الرابع : تلازم النفي والثبوت ، ما لا يكون جائزاً يكون حراماً .
وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين تلازمهما ؛ لأن تنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات .

قال : (ويرد على الجميع منعهما ، ومنع إحداهما .
ويرد من الأسئلة ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع ، ويختص بسؤال
مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد : أحد موجبي الأصل وهو النفس ،
فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية .

[المنع يرد
على جميع
أقسام
التلازم]

وقرر : بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر ؛ لأن العلة إن كانت
واحدة فواضح ، وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين .
فيعترض : بجواز أن يكون في الفرع بأخرى ، فلا يقتضي الآخر
ويرجحه بامتناع المدارك ، فلا يلزم الآخر .
وجوابه : بأن الأصل عدم أخرى ، ويُرجحه بأولوية الاتحاد ، لما فيه
من العكس .

فإن قال : بأن الأصل عدم علة الأصل في الفرع .

قال : فالمتعدية أولى) .

أقول : جميع أقسام التلازم يرد عليه منع المتصلة ومنع الاستثنائية معاً ،
ومنع إحداهما^(١) .

(١) أي منع مقدمات القياس ، سواء كانت شرطية أو استثنائية ، أو منع إحدى المقدمتين
الشرطية أو الاستثنائية .

ويرد من الأسئلة الواردة على القياس ما عدا الأسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع ، إذ لم يُذكر فيه وصف جامع ، ويختص بسؤال لا يرد على القياس ، ويوضح بمثال ، كما يقال في قصاص الأيدي باليد الواحدة قياساً على النفوس بالنفس الواحدة : القصاص أحد موجبي الأصل وهو النفس ، فيجب بدليل الموجب الآخر وهو الدية ، ويقرر : بأن الدية أحد موجبي الأصل ، وقد ثبت فيثبت الآخر وهو القصاص ؛ لأن العلة فيهما إما واحدة وإما متعددة ، فإن كانت واحدة فواضح ، وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم علتين ، وكلما ثبت علة أحد الحكمين ، ثبت على الآخر .

فيقول المعارض : لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين فيما جعلتم فرعاً بعلة أخرى تختص به وتقتضي ذلك الموجب ولا تقتضي الموجب الآخر ، فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه ، والمعلوم إنما هو تلازمهما في غير محل النزاع ؟ .

ويرجح / المعارض ما ذكر من ثبوته في الفرع بعلة أخرى : باتساع [٥٤٦/٥] مدارك الأحكام ، فيكون أكثر فائدة .

وجوابه : أن الأصل عدم علة أخرى .

ويرجح المستدل ما ذكره : بأن اتحاد العلة في الحكم الواحد أولى من [العلة المتحدة أرجح من المتعددة] ، لاستلزام ذلك انعكاسها ، والمنعكسة متفق عليها بخلاف غيرها ، المتعددة والمتفق عليه أرجح .

فإن قال المعارض : إذا قلت بأن الأصل عدم علة أخرى ، فالأصل - أيضاً - عدم علة الأصل في الفرع .

[العلة المتعدية
أرجح من
القاصرة]

قلنا : تعارضا والترجيح عندنا من وجه آخر ، وهو أن العلة المتعدية أولى من القاصرة ؛ لأن المتعدية متفق عليها بخلاف القاصرة ، والمتفق عليه أرجح ونحن إذا أثبتنا الحكم في الفرع بعلة الأصل فقد عدناها ، وإلا فقد قصرناها . وقد يُعارض الآخر : بأننا إذا عللنا الفرع بأخرى فقد أعملناها ، وإذا عللنا الفرع بعلة الأصل فقد أبطلنا واحدة ، وإعمالهما أولى من إبطال أحدهما .

[مذاهب
الأصوليين
في حجية
الاستصحاب]

قال : (الاستصحاب : الأكثر كالمزني ، والصيرفي ، والغزالي : على وأكثر الحنفية على بطلانه ، كان بقاءً أصلياً أو حكماً شرعياً ، كقول الشافعية في الخارج : الإجماع على أن قبله متطهر ، والأصل البقاء حتى يثبت معارض ، والأصل عدمه .

لنا : أن ما تحقق ولم يظن معارض ، مستلزم ظن البقاء .
وأيضاً : لو لم يكن الظن حاصلًا لكان الشك في الزوجية ابتداءً ، كالشك في بقائها في التحريم أو الجواز وهو باطل ، وقد استصحب الأصل فيهما .

قالوا : الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي ، والدليل نص أو إجماع أو قياس .

وأجيب : بأن الحكم البقاء ، ويكفي فيه ذلك .
ولو سلم ، فالدليل الاستصحاب .

قالوا : لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى ، وهو باطل

بالإجماع .

وأجيب : بأن المثلث يبعد غلظه ، فيحصل الظن .

قالوا : لا ظن مع جواز الأقيسة .

قلنا : الفرض بعد بحث العالم) .

أقول : الاستصحاب^(١) : وهو أن الحكم بكذا قد كان ولم يظن عدمه ،

وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء .

وقد اختلف في كونه دليلاً شرعياً ، فقال مالك والمزني ، والصيرفي ،

والإمام ، والغزالي : إنه دليل^(٢) .

وأكثر الحنفية على أنه ليس بدليل^(٣) ، سواء كان الاستصحاب بقاءً

(١) الاستصحاب هو : ثبوت حكم في الزمن الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمن الأول ، وهو

أربعة أنواع :

الأول : استصحاب العدم الأصلي ، وهو ما نفاه العقل ولم يثبتته ، كبراءة الذمة .

الثاني : استصحاب العمل بالعموم أو النص إلى أن يظهر المخصص .

الثالث : استصحاب ما دلّ الشرع على ثبوته لقيام سببه ، كالمملك عند قيام العقد .

الرابع : استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف ، وهذا النوع هو الذي وقع فيه النزاع بين

الجمهور . انظر الأحكام (١٣٦/٤) ، الإيهام (١١١/٣) .

(٢) انظر إحكام الفصول للباجي (ص٦١٣) ، التبصرة للشيرازي (ص٥٢٦) ، المستصفي

(٢٢١/٢) ، البرهان (١١٣٥/٢) ، المحصول (١٤٨/٥) .

والمزني هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني نسباً ، المصري موطناً ، الشافعي مذهباً ، تلميذ

الشافعي المقدم ، كان زاهداً مع علم وحنة قوية ، حتى قال عنه الإمام الشافعي رحمه الله : «المزني

ناصر مذهبي» ، صنف «الجامع الكبير» ، و«الجامع الصغير» ، توفي سنة (٢٤٦هـ) . انظر وفيات

الأعيان (١٩٦/١) ، شذرات الذهب (١٤٨/٢) .

(٣) انظر كشف الأسرار (٣٧٧/٣) ، أصول السرخسي (٢٢٤/٢) وما بعدها .

أصلياً ، كما يقال في عشرين ديناراً ناقصة وتجاوز بجواز الوازنة : لم تكن الزكاة واجبة قبل جوازها بجواز الوازنة والأصل عدمه .

أو حكماً شرعياً ، كما يقال في الخارج من غير السبيلين : الإجماع على أن قبله متطهر ، والأصل البقاء حتى يثبت معارض ، والأصل عدمه .

لنا : أن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله ، فإنه يستلزم ظن بقاءه ضرورة ولولا ذلك لما ساع للإنسان مراسلة من فارقه .

ولنا أيضاً : لو شك هل تزوج هذه أم لا ، حرم الاستمتاع بها إجماعاً ،

[٥٤٧/١] ولو شك / هل طلق أم لا ، لم تحرم ، ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى ، واستصحاب الزوجية في الثانية .

قالوا : الطهارة والحلّ والحرمة أحكام شرعية ، والأحكام الشرعية لا

تثبت إلا بدليل شرعي ، والأدلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والاستصحاب ليس منها فلا يكون دليلاً في الشرعيات .

الجواب : أن ما ذكرتم من أن الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي

إنما ذلك في ابتداء الحكم ، وأما الحكم ببقائه فيكفي فيه الاستصحاب ، ونحن

إنما أثبتنا به بقاء الحكم لا نفسه ، وبقاؤه ليس حكماً شرعياً .

ولو سلم ، فلا نسلم أن الدليل منحصر فيما ذكرتم ، بل هناك دليل آخر

وهو الاستصحاب .

قالوا : لو كان الأصل البقاء ، لكانت بينة النفي أولى عند تعارض البينتين

واللازم باطل ، إذ لا تسمع بينة المدعى عليه .

الجواب : منع الملازمة ، وإنما يصح ذلك لو حصل الظن بهما ، وتأيدت

إحداهما بالاستصحاب ، وليس كذلك ؛ لأن الظن لا يحصل إلا بينة المثبت
لبعد غلظه بأن يظن المعلوم موجوداً ، بخلاف النافي إذ لا يبعد غلظه في ظن
الموجود معدوماً ، بناء على عدم علمه به ، والمثبت يدعي العلم بالموجود وله
طرق قطعية ، والنافي طريقه عدم العلم .

قال في المنتهى^(١) : وأجيب بأن تعديهما لإمكان صدقهما ، بأن يكون
المثبت اطلع على السبب دون النافي .

قالوا : القياس جائز فينتفي ظن بقاء الأصل ، إذ قد يكون ثم قياس ينفيه
فلا يحصل الظن بالاستصحاب .

الجواب : أن الفرض فيما بحث فيه العالم ولم يجد أصلاً يشهد برفعه ،
وانتفاء القياس الرافع هو المظنون حينئذ ، والاحتمال لا يضر .

قال : (شرع مَنْ قبلنا .

المختار : أن عليه السلام قبل البعثة مُتَعَبِّدٌ بشرع .

قيل : نوح ، وقيل : إبراهيم ، وقيل : موسى ، وقيل : عيسى .

وقيل : ما ثبت أنه شرع .

ومنهم من منع .

وتوقف الغزالي .

لنا : الأحاديث متضاربة : « كان يتعبد » ، « كان يتحنث » ، « كان

يصلي » ، « كان يطوف » .

واستدل : بأن من قبله لجميع المكلفين .

(١) المنتهى (ص ٢٠٤) .

وأجيب : بالمنع .

قالوا : لو كان لقصت العادة بالمخالطة ، أو لزمته .

قلنا : المتواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد ، وقد تمتنع المخالطة لموانع ،
فيحمل عليها جمعاً بين الأدلة) .

أقول : اختلفوا هل كان عليه السلام قبل البعثة متعبداً بفروع شريعة
متقدمة أم لا ؟^(١) .

مذهب مالك : أنه عليه السلام قبل البعثة غير متعبد بشرع^(٢) .

وقيل : كان متعبداً بشرع ، واختاره المصنف^(٣) .

وضبطه بعض المتأخرين بكسر الباء .

[٥٤٨/١] فإن كان / كذلك ، فالأصح ما اختاره المصنف ، إذ تلك العبادات التي

صدرت منه قبل البعثة مما ثبت في الشرائع السابقة .

وظاهر كلامهم أن الخلاف في أنه قبل البعثة مكلف أم لا ؟ .

وعلى هذا : فالأصح ما روي عن مالك .

ثم القائلون بمختار المصنف اختلفوا :

فقليل : إنه كان على شرع نوح .

(١) ذكر إمام الحرمين أن فائدة البحث في هذه المسألة في علوم التاريخ ، وليس لها فائدة يستفاد
منها في علم الأصول . البرهان (١/٥٠٧) .

(٢) حكاها القرافي في تنقيح الفصول (ص ٢٩٥) .

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى ونسبه إلى الإمام أحمد . انظر العدة (٣/٧٦٥) ، الإبهاج
(٢/٢٧٥) ، واختار القاضي الباقلاني أنه حجة جازع عقلاً ولكن لم يثبت شرعاً . انظر التلخيص
(٢/٦٨٥) .

- وقيل : على شريعة إبراهيم .
 وقيل : على شرع موسى .
 وقيل : على شريعة عيسى .
 وقيل : على ما ثبت أنه شرع .
 وتوقف الغزالي^(١) .

لنا : ما ورد في الأحاديث أنه « كان يتعبد » ، « كان يتحنث » يعتزل [الدليل على
 للعبادة ، « كان يصلي » ، « كان يطوف »^(٢) ، وكل واحد - وإن كان آحاداً - قبلنا شرع
 فالقدر المشترك متواتر ، وتلك أعمال شرعية يعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد
 الطاعة وهي موافقة أمر الشارع ، ولا يتصور من غير تعبد ، فإن العقل لا
 يحسنه . وقد يقال : المعلوم قصد الثواب لا قصد الطاعة .
 واستدل : بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين ، وإلا لخلا المكلف عن
 التكليف ، وأنه قبيح .

الجواب : منع عموم شرع من قبله ، فإن عموم الرسالة من خصائصه ،
 وما ذكر من قبيح الخلو ممنوع ، ولو سلم ففرع تقبيح العقل .
 قالوا : لو كان متعبداً به لقضت العادة بوقوع مخالطته لأهل ذلك الشرع

(١) وإمام الحرمين . انظر البرهان (١/٥٠٩) ، المستصفي (١/٢٥١) .

(٢) وذلك لما روى البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها : « أن أول ما بدئ به
 رسول الله ﷺ الرؤيا الصالحة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حجب إليه الخلاء
 فكان يخلو بغار حراء ، وكان يتحنث الليالي ذوات العدد - والتحنث : التعبد - حتى فاجأه الحق » .
 انظر البخاري ، كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي (١/٣) . ومسلم ، كتاب الإيمان
 باب بدء الوحي (١/١٣٩) ، رقم (٢٥٢) .

أو لزمته مخالطتهم لأخذ الشرع منهم فوقع ، ولو وقع لنقل ولافتخرت به تلك الطائفة ، واللازم باطل .

الجواب : منع قضاء العادة بالمخالطة ، ومنع لزومها له ، والسند : أنه متعبد بما علم أنه شرع ، وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد ، والمتواتر لا يحتاج إلى المخالطة ، والآحاد لا تفيد العلم .

ولم سلم أن العادة قاضية بالمخالطة ، لكن ما لم يمنع مانع ، فقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على وجود المانع ، جمعاً بين ما ذكرنا وما ذكرتم من قضاء العادة ، والجمع مهما أمكن أولى ، وهذا التقرير أوفق لما في المنتهى^(١) . وقرر على وجه آخر يرجع إلى الثانية : بأن يقال : قولكم لو كان كذلك لنقل ، تعنون نقلاً متواتراً أو آحاداً ، أما تواتراً [فلا يحتاج إلى نقله كذلك]^(٢) إذ لم يتعبدنا الله بذلك ، والآحاد لا تفيد ، والأول أظهر .

وقال الغزالي : المذكور من المذاهب ممكن ، والواقع منها غير معلوم بقاطع ، والظن فيما لا يتعلق بالعمل لا معنى له^(٣) .

قال : (المختار : أنه بعد البعثة متعبد بما لم ينسخ .

لنا : ما تقدم ، والأصل البقاء .

[أهل كان
تعالى متعبداً
بشرع ؟]

وأيضاً : الاتفاق على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ .

وأيضاً : ثبت أنه قال عليه السلام : «من نام عن صلاة أو نسيها

(١) المنتهى (ص ٢٠٤) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والجملة غير مستقيمة ، ولو قيل : فلا يحتاج نقله إلى ذلك ، لكان [٤٩/١]

أحسن ، والله أعلم .

(٣) المستصفي (١/٢٤٨) .

فليصلها إذا ذكرها ، وتلا : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ ، وهي لموسى عليه السلام ، وسياقه يدل / على الاستدلال به .

قالوا : لم يذكر في حديث معاذ ، وصوبه .

وأجيب : بأنه تركه إما لأن الكتاب يشتمل أو لقلته جمعاً بين الأدلة .

قالوا : لو كان لوجب نقلها والبحث عنها .

قلنا : المعتبر المتواتر فلا يحتاج .

قالوا : الإجماع على أن شريعته ناسخة .

قلنا : لما خالفها ، وإلا وجب نسخ الإيمان ، وتحريم الكفر) .

أقول : اختلفوا هل كان عليه السلام بعد البعثة متعبداً بشرع من قبله

وكذا أمته إلا ما خصه الدليل أم لا ؟ .

مذهب مالك وجهور أصحابه^(١) ، وأصحاب الشافعي وأبي حنيفة :

أنه متعبد بما لم ينسخ .

وقال القاضي^(٢) ، وأحمد^(٣) في أحد قوليهِ : إنه غير متعبد به .

والخلاف فيما أوحى إليه أنه شرع من قبله ، وفيما تواتر من شرع من [تحرير عمل

التراعي]

قبله ، لا أنه متعبد بما وجد في كتبهم المبذلة ، ولا بما نقله الكفار آحاداً .

(١) انظر مقدمة ابن القصار (ص ٢٠) ، التمهيد لابن عبد البر (١/١٤٠، ٨٤، ٣٨٧) ، إحكام

الفصول (ص ٣٢٧) ، البرهان (١/٥٠٣) ، التبصرة (ص ٢٨٥) ، المستصفى (١/٢٤٨) ، أصول

الخصاص (٣/١٩) ، أصول السرخسي (٢/٩٩) .

(٢) ذكرها عن القاضي الباجي في إحكام الفصول ، وذكر في التلخيص أنه يجوز أن تكون

الشرائع السابقة شرعاً لنا . انظر التلخيص (٢/٦٨٩) ، إحكام الفصول (ص ٣٢٧) .

(٣) انظر مذهب أحمد في العدة (٣/٧٥٣) .

كما لم يختلفوا فيما هو من شرعهم وأمر به بدليل خاص ؛ لأن ذلك من شرعه .

لنا : ما تقدم أنه كان متعبداً به قبل البعثة ، والأصل لبقاء ما كان على ما كان .

وفيه من النظر ما تقدم ، مع أنه دليل مبني على أصلين مختلف فيهما : الاستصحاب ، وشرع ما قبلنا ، مع أنه لا يصح في الفروع التي اختلفت الشرائع فيها .

ولنا أيضاً : اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾^(١) على وجوب القصاص في ديننا ، ولولا أنه متعبد بشرع من قبله ، لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في بني إسرائيل على وجوبه في ديننا .

ولنا أيضاً : ما في الصحيح أنه عليه السلام قال : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها »^(٢) ، وتلا : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾^(٣) ، وهي مقولة لموسى ، وسياقه يدل على الاستدلال بالآية دلالة إيماء ، ولم يكن هو وأمته متعبدين بما كان موسى متعبداً به ، لما صح الاستدلال .

وقد يقال : أمرنا بذلك للحديث ، وذكر الآية ليبين أن أمته في ذلك مساوية لمن قبلها ، فيكون أدعى إلى انقياد الأمة .

(١) المائدة آية (٤٥) .

(٢) رواه مسلم عن أنس رضي الله عنه ، كتاب الصلاة - باب من نام عن صلاة أو نسيها (٣٠٧/١) .

(٣) طه آية (١٤) .

قالوا : لو تعبدنا بشرع من قبلنا لذكره معاذ ، ولو كان دليلاً لم يصوب عليه السلام قول معاذ حين تركه ، واللازم باطل^(١) .

الجواب : إما تركه لأن الكتاب يشمل - لأن كتاب الله يتناول التوراة والإنجيل - وإما لقلة ما يكون شرع من قبلنا مُدركاً له ، وإن كانا خلاف الظاهر ، لكن يحمل عليه جمعاً بين الأدلة .

قالوا : لو كان متعبداً بشرع من قبلنا ، لوجب البحث على المجتهدين عن تلك الشريعة ، واللازم باطل .

الجواب : أن المعبر في كون النبي والأمة متعبدين به من شرع من قبلنا ، المتواتر ، وهو معلوم لا يحتاج إلى بحث وتعلم ، لا ما نقل آحاداً على لسان الكفار ، إذ لسنا متعبدين / به قطعاً .

[٥٥٠/١]

وقد يقال : لو كان كذلك لوجب علينا نحن نقلها والبحث عنها ؛ لأننا مكلفون مثلهم ، فينقل إلينا تواتراً أو آحاداً ، ولا يلزم من كونه معلوماً عندهم - بحيث لا يحتاج إلى بحث وتعلم - أن يكون عندنا نحن كذلك .

قالوا : الإجماع على أن شريعته ناسخة لما خالفها من الشرائع ، وذلك ينافي تعبده بها .

(١) حديث معاذ رواه أبو داود : « أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله - ﷺ - ولا في كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال فضرب رسول الله في صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ . أبو داود ، كتاب الأفضية - باب اجتهاد الرأي (١٨/٤) ، والترمذي ، أبواب الأحكام (٧٠/٣) ، والإمام أحمد (٢٣٠/٥) .

الجواب : أنها ناسخة لما خالفها ، لا أنها ناسخة لجميع الأحكام ، وإلا
لنسخت وجوب الإيمان وتحريم الكفر ، لثبوت ذلك في تلك الشرائع قطعاً .

قال : (مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقاً .

والمختار : ولا على غيرهم .

وللشافعي وأحمد قولان في أنه حجة مقدمة على القياس .

وقال قوم : إن خالف القياس .

وقيل : الحجة قول أبي بكر وعمر .

لنا : لا دليل عليه فوجب تركه .

وأيضاً : لو كان حجة على غيرهم ، لكان قول الأعمى الأفضل حجة

على غيره ، إذ لا يقدر فيهم أكثر .

واستدل : لو كان حجة لتناقضت الحجج .

وأجيب : بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير برفعه كغيره .

واستدل : لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد .

وأجيب : إذا كان حجة فلا تقليد .

قالوا : «أصحابي كالنجوم» ، «اقتدوا باللذين من بعدي» .

أجيب : بأن المراد المقلدون ؛ لأن خطابه للصحابة .

قالوا : ولّى عبد الرحمن علياً بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل ،

وولى عثمان فقبل ولم ينكر ، فدل على أنه إجماع .

قلنا : المراد متابعتهم في السيرة والسياسة ، وإلا وجب على الصحابي

التقليد .

قالوا : إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية .

أجيب : بأن ذلك يلزم الصحابي ، ويجري في التابعين مع غيرهم) .

أقول : لا خلاف أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر

بمجتهد ، فأما على غير الصحابة .

فعن مالك : أنه حجة^(١) .

وهو أحد قولي الشافعي وأحمد^(٢) ، قالوا : وهو مقدم على القياس^(٣) .

وقيل : إن خالف القياس فهو حجة^(٤) .

وقال بعض المالكية ، وكثير من الشافعية ، وبعض الحنفية : ليس بحجة

مطلقاً^(٥) .

وقيل : الحجة قول أبي بكر وعمر .

(١) أما الإمام مالك فقد اختلف النقل عنه ، فذكر الباجي في موضع أنه حجة بشرط عدم المخالف ، وفي موضع أن مذهب الصحابي ليس بحجة بمجرده .

ورجح القرافي أنه حجة مطلقاً ، وكذلك التلمساني وقال : «إنه كثيراً ما يستدل بمذهب الصحابي في مدونته» ، واختار ابن عبد البر أنه حجة بشرط عدم المخالف ، ومدونة الإمام فيها كثير من الأحكام والفتاوى منها أقوال الصحابة رضي الله عنهم ، فلا زكاة في الحلبي المعد للزينة عند الإمام ودليله فعل عائشة رضي الله عنها ، ومقدار مسافة قصر الصلاة دليلها فعل ابن عباس رضي الله عنهما . انظر في جميع ذلك المدونة (١/٢١١، ٢١٤) ، الموطأ (ص ٢٥٠) ، التمهيد لابن عبد البر (١٤/٢٦٣) ، إحكام الفصول (ص ٣٦٠) ، الحجاج لترتيب الحجاج للبايجي (ص ٢٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٥) ، تخريج الفروع على الأصول (ص ١٦٦) .

(٢) انظر الرسالة (ص ٥٩٦) ، العدة لأبي يعلى (٤/١١٧٨) .

(٣) وهي إحدى الروايتين عن أحمد دون الشافعي رحمهما الله . انظر المصادر السابقة .

(٤) وهو اختيار الحنفية وبعض الحنابلة . انظر العدة (٤/١١٩٦) .

(٥) انظر إحكام الفصول للبايجي (ص ٣٦٠) ، البرهان (٢/١٣٦١) .

لنا : لا دليل على كونه حجة فوجب تركه ، إذ لا يجوز إثبات حكم شرعي من غير دليل .

وأيضاً : لو كان حجة على غيره ، لكان قول الأعمى الأفضل حجة على غيره ، إذ لا يقدر فيهم أكثر من الصلاح والعلم .

وفيه نظر ؛ إذ لا يجوز أن يكون للصحة أثر في أن قوله حجة على غيره . واستدل : لو كان حجة لزم تناقض الحجج ، لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً .

الجواب : لا نسلم لزوم التناقض ؛ لأنه يندفع بالترجيح إن أمكن ، وإلا فبالوقت أو التخيير ، كما في تعارض الأخبار .

واستدل : لو كان قول الصحابي حجة على غيره ، لوجب على التابعين فمن بعدهم تقليد الصحابي والأخذ بما أداه إليه اجتهاده ، مع إمكان الاجتهاد [٥٥١/أ] والأخذ مما أخذ منه الصحابي من نص أو قياس ، / لكنه لا يجوز للمجتهد تقليد غيره أصلاً .

الجواب : إنما يلزم ذلك لو لم يكن قول الصحابي حجة ، أما إذا كان حجة ، صار هو أحد مآخذ الحكم ، فلم يكن أخذ الحكم منه تقليداً ، كالمأخوذ من النص .

[أدلة حجية مذهب الصحابي] احتج القائلون بكونه حجة : بقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديت»^(١) ، وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية

(١) هذا الحديث أخرجه ابن عبد البر عن جابر بن عبد الله في جامع بيان العلم وفضله ، وقال : «إن إسناده لا تقوم به حجة» ، وأخرجه ابن حزم رحمه الله في الإحكام ، وقال : «إنه ضعيف» .

قولهم .

واحتج القائلون بأن الحجة قول أبي بكر وعمر : بقوله عليه السلام :
«اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر»^(١) .

الجواب : أن المراد في الحديثين المقلدون من الصحابة ؛ لأن خطابه
للصحابه ، وليس قول مجتهد منهم بحجة على مجتهد آخر إجماعاً .

قالوا : ولّى عبد الرحمن بن عوف علياً بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل
وولّى عثمان فقبل^(٢) ، وشاع وذاع ولم ينكر ، فدل على أنه إجماع .

الجواب : معنى الاقتداء بهم المتابعة في السيرة والسياسة لا في المذهب ،
وإلا كان قول الصحابي المجتهد حجة على صحابي مجتهد وأنه باطل إجماعاً .

وأيضاً : لو كان كذلك ما خالف عليّ وكان يقبل الشرط .

احتج القائلون بأنه حجة إذا خالف القياس : بأنه لا بد له حينئذ من حجة
نقلية فيقبل ، وتكون الحجة بالحقيقة تلك ، أما مع موافقة القياس فقد يكون
قال ذلك عن ذلك القياس ، فلا حجة فيه إذ ذلك .

انظر جامع بيان العلم وفضله (١١١/٢) ، الإحكام في أصول الأحكام (٨١٠/٥) .

(١) الحديث رواه الترمذي عن حذيفة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «اقتدوا باللذين
من بعدي : أبي بكر وعمر» ، أبواب المناقب - باب مناقب أبي بكر ، وعمر
(٥/٦٠٩، رقم ٣٦٦٣) ، ورواه ابن ماجه - باب فضل أصحاب النبي ﷺ (١/٣٧، رقم ٩٧) ،
ورواه الإمام أحمد (٥/٣٨٥) .

(٢) عبد الرحمن بن عوف ، هو الصحابي الجليل أحد الستة الذين وكل إليهم عمر رضي الله عنه
أمر الشورى للخلافة من بعده ، والقصة التي ذكرها الشارح رواها الإمام أحمد في مسنده عن سفيان
ابن وكيع وهو غير حجة ، وضعفه البخاري ، ورماه البعض بالكذب . انظر مسند الإمام أحمد
(١/٧٥) ، تهذيب التهذيب (٤/١٢٣) ، تحفة الطالب (ص ٤٥٤) .

الجواب : لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابي العمل به .
وأيضاً : كان يجب أن يكون قول التابعي مع من بعده كذلك لجريان
الدليل فيه ، واللازم باطل .

قال : (الاستحسان : قال به الحنفية والحنابلة .
وأنكره بعضهم ؛ حتى قال الشافعي : من استحسّن فقد شرع ، ولا
يتحقق استحسان مختلف فيه .

ف قيل : دليل ينقذح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه .
قلنا : إن شك فيه فمردود ، وإن تحقق فمعمول به اتفاقاً .
وقيل : هو العدول عن القياس إلى قياس أقوى ، ولا نزاع فيه .
وقيل : العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى ، ولا نزاع فيه .
وقيل : العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس ، كدخول
الحمام ، وشرب الماء من السقاء .

قلنا : مستنده جريانه في زمانه وزمانهم مع علمهم من غير إنكار ، أو
غير ذلك ، وإلا فهو مردود .

فإن تحقق استحسان مختلف فيه .

قلنا : لا دليل يدل عليه فوجب تركه .

قالوا : ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ ﴾ .

قلنا : الأظهر والأولى ، و« ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله
حسن » ، يعني الإجماع وإلا لزم العوام) .

أقول : الاستحسان : قال الحنابلة والحنفية : إنه دليل^(١) ، ووقع عند المالكية / ما يدل على ذلك ، فمن ذلك مسألة كتاب الخيار ، وهي مسألة [٥٥٢/١] النظر والاستحسان^(٢) .

وأنكره الشافعي حتى قال : «من استحسن فقد شرع»^(٣) ، أي فقد أثبت حكماً من غير دليل ، فكان عاصياً أو كافراً .

قال المصنف : والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه ؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح محلاً للخلاف ؛ لأن بعضها مقبول اتفاقاً ، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً وبين ما هو مردود اتفاقاً .

فمن جملة ما قيل في تفسيره : أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر تعبيره عنه^(٤) ، وهذا متردد بين القبول أو الرد ؛ لأن «ما انقدح في نفس المجتهد» إن كان تحقق ثبوته وجب عليه العمل به اتفاقاً ، ولا يضر عجزه عن التعبير عنه ، وإن كان يشك فيه فمردود اتفاقاً ، إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال .

(١) انظر روضة الناظر (ص ٨٥) ، المسودة (ص ٤٥١) ، التحرير (ص ١٦٢) ، العدة (١٦٠٤/٥) ، التمهيد (٨٧/٤) ، كشف الأسرار (٣/٤) ، أصول السرخسي (٢٠٤/٢) .

(٢) المقصود بها مسألة خيار المجلس الواردة في الحديث الذي رواه الإمام مالك عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» ، فقد رد الإمام مالك رحمه الله العمل بهذا الحديث ؛ لأنه وجد عمل أهل المدينة على خلافه ، فرجع عمل أهل المدينة على دلالة حديث ابن عمر ، وهذا الترجيح عند الشارح عدّه من الاستحسان ، والله أعلم . انظر الموطأ (ص ٤٦٦) ، التمهيد لابن عبد البر (٧/١٤) ، المنتقى للباقي (٥٥/٥) .

(٣) انظر الرسالة للشافعي (ص ٥٠٣) ، الأم (٢٧٠/٧) .

(٤) ذكر هذا التعريف الإمام الغزالي رحمه الله ونسبه إلى الحنفية . انظر المستصفي (٢٨١/٢) .

وقيل : هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه ، ولا نزاع في قبوله [تعريف الاستحسان عند الأصولين] بهذا المعنى (١) .

وقيل : تخصيص قياس بدليل أقوى منه ، ولا نزاع أيضاً فيه (٢) .

وقيل : العدول إلى خلاف النظر للدليل أقوى منه ، ولا نزاع أيضاً فيه (٣) .

وفي بعض النسخ خلاف النظر ، أي العدول في مسألة إلى خلاف ما حكم به في نظائرها .

وقيل : العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس ، كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ، وشراب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء ومقدار الأجرة (٤) .

وهذا أيضاً مما هو متردد ؛ لأن مستند مثله إن كان العادة المعتبرة من جريانه في زمانه عليه السلام ، فقد ثبت بالسنة .

وإن كان جريانه في زمن الصحابة مع عدم إنكارهم ، فقد ثبت بالإجماع .

(١) وهذا هو تعريف أصحاب الإمام مالك رحمهم الله . انظر إحكام الفصول للباقي (ص ٥٦٤) .

(٢) وهذا التعريف نص عليه البزدوي . انظر كشف الأسرار للبزدي (٦٠/٤) ، أصول الجصاص (٢٤٣/٤) .

(٣) وهو تعريف قريب من الذي قبله . انظر أصول الجصاص (٢٤٥/٤) ، أصول السرخسي (١٤٥/١) .

(٤) ذكر هذا التعريف السرخسي والشاطبي رحمهما الله . انظر أصول السرخسي (٢٠٠/٢) ، الموافقات (١٣٤/٤) .

وإن كان غيرها ، فإن كان نصاً وقياساً مما ثبتت حجيته فقد ثبت به ،
وإن كان غير ذلك مما لم تثبت حجيته فهو مردود قطعاً .

فإذا أظهر الخصم استحساناً يصلح محلاً للخلاف ، قلنا في نفيه : لا دليل
يدل عليه فوجب نفيه ، لما علم أن عدم الدليل في نفي الأحكام الشرعية
مدرک شرعي .

قالوا : قال تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ ^(١) ،
والأمر للوجوب ، فدل على أن ترك بعض واتباع بعض هو أحسن ، وهو
معنى الاستحسان .

الجواب : أن المراد بـ «الأحسن» الأظهر والأولى ، مع أنه أمر باتباع
الأحسن من القول .

قالوا : قال عليه السلام : «ما رآه المسلمون حسناً فهم عند الله
حسن» ^(٢) يدل على أن ما استحسنته العلماء فهو حق في الواقع .

الجواب : «المسلمون» صيغة العموم ، والمعنى : ما رآه جميع المسلمين
حسناً لا ما رآه كل واحد حسناً ، وإلا لزم حسن ما رآه أحد العوام حسناً ،
وما أجمع عليه فهو حسن عند الله ، إذ لا إجماع إلا عن دليل شرعي .

[٥٥٣/أ]

/ قال : (المصالح المرسله : تقدمت .

لنا : لا دليل فوجب الرد .

(١) الزمر آية (٥٥) .

(٢) هذا جزء من حديث موقوف على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، وقد رواه الإمام أحمد
في مسنده (٣٧٩/١) ، والحاكم في مستدرکه وقال : «حديث صحيح الإسناد» ، ووافقه الذهبي
(٧٨/٣) .

قالوا : لو لم يعتبر لأدى إلى خلو وقائع .

قلنا : بعد تسليم أنها لا تخلو ، العمومات والأقيسة مأخذها) .

أقول : المصالح المرسلة : مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع ،
ولا يشهد أصل - أيضاً - بإلغائها ، لكنها على سنن المصالح وتلقاها العقول
بالقبول .

قال بحجيتها مالك رضي الله عنه ، وقد تقدمت في القياس ^(١) .

لنا : لا دليل على حجيتها فوجب الرد .

قالوا : لو لم تعتبر لأدى إلى خلو وقائع عن الحكم ، لعدم شمول النصوص
والأقيسة جميعها ، وأنه باطل .

الجواب : لا نسلم بطلانه ، وإن سلم ، فلا يلزم الخلو ؛ لأن العمومات
والأقيسة مأخذ الجميع .

وإن سلم ، فعدم المدرك بعد ورود الشرع - بأن ما لا مدرك فيه بعينه
فحكمه التخيير - مدرك شرعي .

(١) انظر شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٥) ، الموافقات (٤/٢١٠) .

قال : (الاجتهاد : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي . [تعريف
الاجتهاد] والفقهاء : تقدم ، وقد علم المجتهد ، والمجتهد فيه) .

أقول : لما فرغ من المبادئ والأدلة السمعية ، شرع الآن في الاجتهاد .
وهو لغة : تحمُّل الجُهد ، وهو المشقة ، يقال : اجتهد في حمل حجر
الرحى ، ولا يقال : اجتهد في حمل نارنجة^(١) .

وفي الاصطلاح : استفراغ الفقيه الوسع ، أي بحيث يحس من نفسه
العجز عن المزيد عليه^(٢) .

وقوله : (لتحصيل ظن) إذ لا اجتهاد في القطعيات .
وقوله : (بحكم شرعي) ليخرج العقلي والحسي .
والفقهاء : تقدم معناه في صدر الكتاب ضمناً ، لأنك قد علمت الفقه ،
فيكون الموصوف هو الفقيه ، وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهو المجتهد ،
والمجتهد فيه .

فالمجتهد : من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور .
والمجتهد فيه : حكم ظني شرعي عليه دليل ، وفلا يرد اجتهاد المتكلم في
تحصيل ظن بتوحيده تعالى ، إذا كان المجتهد فقيهاً وهو يبين من تعريف الفقه .

[هل يجوز
تجزئة

قال : (مسألة : اختلفوا في تجزئ الاجتهاد .
المثبت : لو لم يتجزأ لعلم الجميع ، وقد سئل مالك في أربعين مسألة ، [الاجتهاد]

(١) نارحة أو نارح : نوع من أنواع الليمون . انظر القاموس المحيط (٢٨٦/١) .
(٢) انظر الحدود للباجي (ص٦٤) ، المستصفي (٣٥٠/٢) ، كشف الأسرار (١٤/٤) ، شرح
تنقيح الفصول (ص٤٢٩) ، المحصول (٧/٦) .

وقال في ست وثلاثين منها : لا أدري .

وأجيب : بتعارض الأدلة ، وبالعجز عن المبالغة في الحال .

قالوا : إذا اطلع على أمانة مسألة فهو وغيره سواء .

أجيب : بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً .

النافي : كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض .

أجيب : الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد ، أو بعد تحرير

الأئمة للأمارات) .

أقول : اختلفوا في تجزئ الاجتهاد على معنى أنه هل يجتهد في بعض

المسائل دون بعض ، بناء على أنه قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط

[٥٥٤/١] الاجتهاد من الأدلة دون غيرها ، فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها /

أو لا بد وأن يكون مجتهداً مطلقاً ، بحيث يكون عنده ما يحتاج إليه في جميع

المسائل من الأدلة ؟ .

احتج المثبتون^(١) بوجهين :

الأول : لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد جميع المآخذ ، ويلزم العلم

بجميع الأحكام ، واللازم باطل ؛ لأن مالكاً من كبار المجتهدين قطعاً ، وقد

سئل في أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها : «لا أدري»^(٢) .

الجواب : أن العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام ، لجواز

(١) انظر كشف الأسرار (١٧/٤) ، المستصفى (٣٥٣/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣٩٣/٤) ،

شرح تنقيح الفصول (ص ٤٣٨) ، المحصول (٣٧/٦) .

(٢) روى هذه القصة ابن عبد البر في التمهيد (٧٣/١) .

عدم العلم ببعضها لتعارض الأدلة ، أو للعجز في الحال عن المبالغة ، أو لمانع يشوش الفكر .

قالوا ثانياً : إذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء فيها ، وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل لجهله بذلك فيما علم أمارته ، فيجوز له الاجتهاد فيها كغيره .

الجواب : لا نسلم مساواته لغيره ، إذ يجوز أن يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالمسألة المجتهد فيها .

احتج النافي^(١) : بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم [أدلة عدم جواز تجزئة الاجتهاد]

المفروض ، فلا يحصل له ظن المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل .
الجواب : أن المفروض حصول جميع ما هو أمانة لتلك المسألة في ظنه نفيًا وإثباتًا ، إما بأخذه عن مجتهد ، وإما بعد تحرير الأئمة الأمارات وضم كل نوع إلى جنسه ، وإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال بعيد ، فلا يقدح في ظن الحكم فيجب العمل به .

قال : (المختار) أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان متعبداً بالاجتهاد .

لنا : مثل : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾ ، و « لو استقبلت من صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاجتهاد المختار أنه متعبد بالاجتهاد » .
أمري ما استدبرت ما سقت الهدي » ، ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي .
واستدل أبو يوسف بقوله تعالى : ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ .
وقرره الفارسي ، واستدل بأنه أكثر ثواباً للمشقة فيه ، فكان أولى .
وأجيب : بأن سقوطه لدرجة أعلى .

(١) وهو منسوب إلى بعض الحنفية . انظر المحصول (٦/٣٧) ، فواتح الرحموت (٢/٣٦٤) .

قالوا : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ .
وأجيب : بأن الظاهر رد قولهم ﴿ افْتَرَاهُ ﴾ .
ولو سلّم ، فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي .
قالوا : لو كان لجازت مخالفته ، لأنها من أحكام الاجتهاد .
وأجيب : بالمنع ، كالإجماع عن اجتهاد .
قالوا : لو كان لما تأخر في جواب .
قلنا : لجواز الوحي ، أو لاستفراغ الوسع .
قالوا : القادر على اليقين يحرم عليه الظن .
قلنا : لا يعلم إلا بعد الوحي ، فكان كالحكم بالشهادة) .
أقول : اختلفوا هل كان عليه السلام متعبداً بالاجتهاد فيما لم يوح إليه
فيه ؟ ، فذهب أحمد^(١) ، وأبو يوسف^(٢) إلى أنه متعبد .
واختاره المصنف^(٣) .
وذهب الجبائي وابنه^(٤) إلى منعه .

(١) انظر مذهب الإمام أحمد في العدة (١٥٧٨/٥) .
(٢) انظر مذهب أبي يوسف في أصول السرخسي (١٠٠/٢) ، أصول الجصاص (٢١/٣) ،
كشف الأسرار (٢١٢/٣) ، وأبو يوسف هو : يعقوب بن إبراهيم الكوفي ، الفقيه الحجة المجتهد
صاحب الإمام أبي حنيفة ، روى عنه الإمام أحمد وغيره ، ولي القضاء لهارون الرشيد ، ولد سنة
(١١٢هـ) ، وتوفي سنة (١٨٢هـ) . انظر شذرات الذهب (٢٨٩/١) ، الفوائد البهية (ص٢٢٥) .
(٣) وهو مذهب الإمام مالك ، والشافعي ، وعامة أهل الأصول ، وبعض المعتزلة . انظر المعتمد
(٢٤١/٢) ، التبصرة (ص٥٢١) ، البرهان (١٣٥٦/٢) ، المستصفى (٣٥٥/٢) ، المحصول
(٩/٦) ، أصول الجصاص (٣٣٠/٤) ، أصول السرخسي (٩١/٢) .
(٤) خلافاً للقاضي عبد الجبار وأبي الحسين منهم . انظر المعتمد (٢٤٠/٢) .

لنا : قوله تعالى : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَ لَهُمْ ﴾^(١) ، ولا يستقيم مثل ذلك فيما فعل عن وحي .

وقد يقال : إن ذلك في أمر الآراء والحروب ، لا في الحكم الشرعي .
وقال - أيضاً - عليه السلام : «لو استقبلت من أمري ما استدبرت / ما [٥٠٥/١] سقت الهدى»^(٢) ، ولا يستقيم ذلك - أيضاً - إلا فيما فعل بالرأي .
قال القاضي عياض : يجوز أن يكون خَيْرَ فاختار الأدنى ، فنبه على ترك الأولى ، فالخطاب بما ذكر لتركه الأعلى بعد التخيير .

واستدل أبو يوسف بقوله تعالى : ﴿ لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾^(٣) وقرره الفارسي وبين وجه دلالاته ، فقال : الرؤية تقال للإبصار كقولك : «رأيت زيداً» ، وللعلم مثل : «رأيت زيداً قائماً» ، وللرأي مثل : «أرى فيه الحل والحرمة» ، و«أراك» لا يستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الأحكام ، ولا للإعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث عند ذكر الثاني ، والعائد على الموصول كالمذكور لتمام الصلة ، كأنه قال : بما أراك الله ، ولا يجوز حذف الثالث فتعين أن المراد : بما جعله لك رأياً^(٤) .

والجواب : أنه بمعنى الإعلام ، و«ما» مصدرية فلا ضمير ، وحذف

(١) التوبة آية (٤٣) .

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم عن جابر بن عبد الله في حديث طويل . انظر صحيح مسلم (٢/٨٨٦ ، رقم ١٤٧) .

(٣) النساء آية (١٠٥) .

(٤) لم أقف على كلام أبي علي الفارسي ، ولكن معناه موجود في كتاب تلميذه إسماعيل الجوهري «الصحاح» . انظر الصحاح (٦/٢٣٤٧) .

المفعولان ، فيكون المعنى : بإراءتك^(١) ، أو أن المقدر ليس كالملفوظ ، فكأن
المفعولين حذفاً ، أو أن المعنى : بما أوحى الله إليك ، ويدل عليه السياق ،
واختاره الزمخشري .

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾^(٢) .
واستدل أيضاً : بأن الاجتهاد أكثر ثواباً ، لما فيه من المشقة ، قال عليه
السلام : «أفضل العبادات أحزمها»^(٣) أي أشقها ، وقال : «ثوابك على قدر
نصيبك»^(٤) .

والأكثر ثواباً أولى ، وعلو درجته يقتضي ألا يسقط عنه ، تحصيلاً لمزيد
الثواب ، ولئلا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له .

الجواب : لا نسلم أن علو درجته يقتضي عدم سقوطه ، بل يقتضي
سقوطه ، إذ الشيء قد يسقط لدرجة أعلى ، ولا يكون فيه نقص لأجره ،
ولا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له ، وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة
لكونه حاكماً ، وثواب التقليد لكونه مجتهداً ، وثواب القضاء لكونه إماماً .

(١) الكشاف (١/٥٦١) .

(٢) المائدة آية (٤٩) .

(٣) قال الحافظ السخاوي : «قال المزي : هو من غرائب الأحاديث ، ولم يرو في شيء من الكتب
السة ، وهو مروى في النهاية لابن الأثير عن ابن عباس بلفظ : أي الأعمال أفضل ؟ ، قال :
أحزمها» . انظر النهاية (١/٤٤٠) ، المقاصد الحسنة للسخاوي (ص٦٩) .

(٤) رواه مسلم عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت : قلت : يا رسول الله ! يصدر الناس
بنسكين وأصدر بنسك واحد ، قال : «انتظري ، فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلي منه ثم الفينا
عند كذا وكذا ، ولكنه على قدر نصيبك ، أو قال : نفقتك» . انظر صحيح مسلم ، كتاب الحج -
باب وجوه الإحرام (٨٧٦) .

احتج المانعون^(١) بوجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَىٰ ﴾^(٢) نفي أن يكون الحكم الصادر عنه عليه السلام بالاجتهاد .

الجواب : أن الظاهر من سياق الآية أنها إنما سيقت رداً على الكفار فيما

يقولونه في القرآن ، أنه عليه السلام افتراه ، فيختص بما بلغه .

سلمنا أن خصوص السبب يوجب تخصيصه ، لكن إذا تعبد بالاجتهاد

بالوحي لم يكن نطقه إلا عن وحي .

وما قيل : إن اجتهاده من فعله لا من نطقه ، فضعيف .

قالوا : لو كان متعبداً بالاجتهاد لكان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون

عن اجتهاده ، ولو كان كذلك لجازت مخالفته من تكفير ولا عصيان ؛ لأن

جواز المخالفة من أحكام الاجتهاد ، إذ لا قطع حينئذ أنه حكم الله لاحتمال

الإصابة .

الجواب : منع لزوم جواز المخالفة للاجتهاد مطلقاً ، بل / إذا لم يقترن بها [٥٥٦/]

القاطع ، كاجتهاد يكون عنه إجماع ، إذ كل منهما اقترن به القاطع .

قالوا : لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب ، بل كان يجتهد

ويجب لوجوب ذلك عليه ، واللازم باطل ؛ لأنه روي أنه تأخر في مسائل

كثيرة لانتظار الوحي .

(١) ذكر أمام الحرمين في التلخيص : أن كل من منع التعبد بالقياس منع الاجتهاد على الرسول

ﷺ ، وذهب إلى هذا الرأي أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة وابن حزم من الظاهرية . انظر في ذلك

العدة (٥/١٥٨٠) ، المعتمد (٢/٢١١) ، التلخيص (٣/٣٨٢) ، أصول السرخسي (٢/٩٠) .

(٢) النجم آية (٣، ٤) .

الجواب : لا نسلم الملازمة ، فإنه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد ؛ لأنه إنما تعبد به فيما لا نص فيه ، فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي .

وأيضاً : فرمما تأخر للاجتهاد ، فإن استفراغ الوسع يستدعي زماناً . قالوا : هو قادر على اليقين في الحكم بالوحي ، فلا يجوز له الاجتهاد لأنه لا يفيد إلا ظناً ، والقادر على اليقين يحرم عليه الظن إجماعاً ، كالقادر على معاينة القبلة يحرم عليه الاجتهاد فيها .

الجواب : لا نسلم أنه قادر على يقين ، فإنه لا يعلم الحكم إلا بإنزال الوحي عليه ، وأنه غير مقدور له ، نعم هو قادر عليه بعد الوحي ، وأنه إذ ذاك لا يجوز له الاجتهاد ، وذلك كحكمه عليه السلام بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن .

ولا يقال : يمكنه معرفة الحكم يقيناً بالوحي ، فيحرم عليه الظن ، وقد يفرق بينه وبين الشهادة .

قال : (مسألة : المختار : وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظناً .

ثالثها : الوقف .

ورابعها : الوقف فيمن حضره .

لنا : قول أبي بكر : « لاها الله إذاً ، لا نعمد إلى أسد من أسد الله

يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه ، فقال عليه السلام : صدق .

وحكم عليه السلام سعد بن معاذ في بني قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي

ذرائعهم ، فقال عليه السلام : لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة

[مذهب

الأصوليين

في وقوع

الاجتهاد من

الصحابة في

عصره ﷺ]

أرقعة» .

قالوا : القدرة على العلم تمنع الاجتهاد .

قلنا : تثبت الخيرة بالدليل .

قالوا : كانوا يرجعون إليه .

قلنا : صحيح ، فأين منعهم ؟) .

أقول : اختلفوا في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام ، واختلف

المجوزون في وقوعه ، فقليل : وقع ظناً^(١) ، وقيل : لم يقع^(٢) ، وثالثها :

الوقف^(٣) ، ورابعها : وقع ممن غاب عنه ، والوقف فيمن حضره^(٤) .

لنا : قول أبي بكر : «لاها الله إذاً ، لا يعتمد إلى أسد من أسد الله يقاتل

عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ، فقال عليه السلام : صدق» .

والظاهر أنه عن رأي لا عن وحي ، ولفظه في المنتهى : «لاها الله ذا» ،

كما في صحيح مسلم^(٥) .

(١) هذا رأي عامة أهل الأصول . انظر المعتمد (٢/٢١٢) ، التبصرة (ص٥١٩) ، العدة لأبي

يعلى (٥/١٥٩٠) ، البرهان (٢/١٣٥٦) ، المستصفى (٢/٣٥٤) ، المحصول (٦/٢٥) ، الإحكام

(٤/١٧٥) ، فواتح الرحموت (٢/٣٧٤) .

(٢) هو قول أبي يعلى ، وأبي هاشم من المعتزلة ، وبعض الحنابلة . انظر المعتمد (٢/٢١٣) ،

العدة لأبي يعلى (٥/١٥٩٠) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٢٢) .

(٣) لم أقف على مذهب الوقف لمن هو ، والله أعلم .

(٤) وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي . انظر البرهان (٢/١٣٥٦) ، المستصفى (٢/٣٥٤) .

(٥) الحديث في البخاري عن أبي قتادة الأنصاري قال : قال رسول الله ﷺ يوم حنين : «من قتل

قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه ، فمقت فقلت : من يشهد لي - أي من يشهد أنني قتلت مشركاً ؟ ثم

جلست ، ثم قال مثل ذلك ، قال : فقلت : من يشهد لي ؟ ثم جلست ، ثم قال ذلك الثالثة ،

﴿

والظاهر أن «إذا» تصحيف ، قال الخليل : «ذا» خبر مبتدأ ، أي الأمر ذا ،
وقال الفراء : «ذا» وما بعده مقسم عليه^(١) .

ولنا أيضاً : ما ذكره أهل المغازي أنه عليه السلام حكم سعد بن معاذ^(٢)
في بني قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم ، فقال عليه السلام : «لقد
[٥٥٧/أ] حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة» ، والرقيع السماء / وجمعه أرقعة .

والظاهر أن حكمه كان بالاجتهاد ، وقضية معاذ أوضح ، لكن فيمن
غاب عن حضرته .

احتج المانعون^(٣) بوجهين :

الأول : أن المعاصرين قادرين على العلم بالرجوع إليه عليه السلام ،

فقمت ، فقال رسول الله ﷺ : ما لك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة ، فقال رجل من القوم :
صدق يا رسول الله ، سلب ذلك القتل عندي فأرضه من حقي ، فقال أبو بكر الصديق : لاها الله
إذاً ، لا يعمد إلى أسد من أسد الله ، يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ، فقال رسول الله ﷺ :
صدق ، فأعطه إياه ، فأعطاني ، فبعت الدرع فابتعت مخرفاً - أي بستاناً - في بني سلمة ، فإنه
لأول ما تأتته في الإسلام» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الجهاد - باب استحقاق القاتل سلب القتل (٣/١٣٧٠) .
الأسلاب (٤/٥٧) ، ومسلم ، كتاب الجهاد - باب استحقاق القاتل سلب القتل (٣/١٣٧٠) .

(١) الذي في المنتهى كما هو في صحيح مسلم «لاها الله إذا» . انظر المنتهى (ص ٢١٠) .

قال النووي عند شرحه لهذا الحديث : «وأنكر الخطابي هذا - أي رواية إذا - وأهل العربية قالوا :
هو تغيير من الرواة ، وصوابه : لاها الله ذا» . انظر شرح مسلم (١٢/٦٠) .

(٢) هو سعد بن معاذ بن النعمان ، أبو عمرو الأنصاري سيد الأوس ، أسلم قبل الهجرة ، شهد
بدرًا وأحدًا والخندق وقريظة ، وهو الذي حكم فيهم ، ورمي يوم الخندق بسهم فعاش شهراً ثم
انتقص جرحه فمات منه ، رضي الله عنه وأرضاه . انظر في ذلك الاستيعاب (٢/٦٠٢) ، الإصابة
(٣/٨٧) ، سير أعلام النبلاء (١/٢٧٩) .

(٣) انظر المعتمد (٢/٢١٣) ، التلخيص (ص ٣٧٧) ، التبصرة (ص ٥١٩) .

والقدرة على العلم تمنع من الاجتهاد الذي غايته الظن .

الجواب : لا نسلم أنها تمنعه ، إذ المفروض أنه قد ثبت التخيير بين العلم بالرجوع إلى الاجتهاد بالدليل ، يعني الحديثين السابقين .
قال في المنتهى^(١) : «ولو سلم ، فالحاضر يظن أنه لو كان وحي لبلغه ، والغائب لا يقدر عليه ، فيرجع إلى المنع أنه له قدرة على العلم» .
الثاني : ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون إليه في الوقائع ، وهو دليل منع الاجتهاد ، وإلا رجعوا إلى الاجتهاد .

الجواب : لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد ، لجواز أن يكون الرجوع فيما لا يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ، أو بجواز الأمرين .

قال : (مسألة : الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد ، وأن المصيب في العقليات واحد خلافاً للجاحظ للعنبري)
النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر ، اجتهد أو لم يجتهد .
وقال الجاحظ : لا إثم على المجتهد ، بخلاف المعاند .
وزاد العنبري : كل مجتهد في العقليات مصيب .

لنا : إجماع المسلمين على أنهم من أهل النار ، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك ، واستدل : بالظواهر . وأجيب : باحتمال التخصيص .
قالوا : تكليفهم نقيض اجتهادهم ممتنع عقلاً وسمعاً ، لأنه مما لا يطاق .
وأجيب : بأنه كلفهم الإسلام ، وهو من المتأتي المعتاد ، فليس من المستحيل في شيء) .

أقول : اختلفوا هل كل مجتهد مصيب أم لا ؟ وهل حكم العقليات

(١) المنتهى (ص ٢١١) .

والشرعيات واحد أم لا ؟ ، وجعلهما المصنف مسألتين :

الأولى في العقليات : وذكر الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد وأن الآخر مخطئ ، وأن من كان منهم نافياً لملة الإسلام فهو مخطئ آثم كافر ، اجتهد أو لم يجتهد^(١) .

خلافاً للجاحظ^(٢) فإنه قال : « لا إثم على المجتهد مع أنه مخطئ ، وتجري عليه في الدنيا أحكام الكفار ، بخلاف المعاند فإنه آثم » .

وزاد عليه العنبري^(٣) بأن قال : « كل مجتهد في العقليات فهو مصيب » .

فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدثه اجتماع القدم والحدوث ، فخرج عن المعقول ، وإن أراد عدم الإثم فمحتمل عقلاً ممتنع سمعاً ، ويكون مذهب الجاحظ بعينه ، وإلى قريب من هذا ذهب ناصر الدين البيضاوي ، قال في الطوالع :

ويرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى ، وذلك الرجاء من فضل الله ولطفه^(٤) ، إذ لا تقصير منه . هذا معناه لا لفظه .

(١) انظر أصول الجصاص (٣٧٦/٤) ، العدة (١٥٤٠/٥) ، التبصرة (ص٤٩٦) ، البرهان (١٣١٧/٢) ، التمهيد (٣٠٧/٤) ، المستصفي (٣٥٤/٢) ، المغني للقاضي عبد الجبار (٣٥٧/١٧) المعتمد (٣٩٨/٢) ، كشف الأسرار (١٧/٤) .

(٢) انظر مذهبه في الأحكام (١٧٨/٢) .

(٣) العنبري هو : عبد الله بن الحسين بن حصين العنبري ، من أعلام أهل البصرة في عصره ، علماً وفقهاً وورعاً ، ولي القضاء فيها وكان محمود السيرة ، روى عنه مسلم في صحيحه ، توفي سنة (١٦٨هـ) . انظر ميزان الاعتدال (٥/٣) ، تهذيب التهذيب (٨/٧) ، وانظر مذهبه في المعتمد (٣٩٨/٢) ، أصول الجصاص (٣٧٥/٤) .

(٤) انظر طوالع الأنوار (ص٢٢٩) .

وزعم أن هذا مخصوصات عن العمومات التي تأتي ، وقد تكلمنا معه في ذلك وأشبعنا الكلام عليه في شرحنا للطوالع ، فليطالع هناك .

لنا : إجماع المسلمين - قبل ظهور المخالف - على قتل نافي ملة الإسلام ، وأنه من أهل النار ، ولا يفرقون بين معاند ومجتهد ، بل يقطعون أنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم ، ويعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد ، ولو كان المجتهد غير آثم لما ساع حكم الجميع بأنه من أهل النار لعصمتهم .

واستدل : بظواهر مثل : ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ ^(١) ، ﴿ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ فَأَرَدَاكُمُ ﴾ ^(٢) ، ﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ ^(٣) ، ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ، ولو كانوا معذورين لما ذمهم .

الجواب : أنه لا يفيد القطع ، لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم . قالوا : فيه تكليفهم نقيض اجتهادهم وهو ممتنع سمعاً وعقلاً ؛ لأنه مما لا يطاق ، إذ المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الأفعال ، والاعتقاد من قبيل الانفعال ، وما يؤدي إليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع ، لما تقدم من دليل العقل والسمع على منع التكليف بما لا يطاق .

الجواب : لا نسلم أن نقيض اجتهادهم غير مقدور ، بل ذلك امتناع

(١) ص آية (٢٧) .

(٢) فصلت آية (٢٣) .

(٣) المجادلة آية (١٨) .

بشرط المحمول - أي ما داموا معتقدين لذلك يمتنعوا أن يعتقدوا خلافه - وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعاً منهم غير مقدور لهم ، فإن الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران ، وأما ما كلفوا هم به - وهو الإسلام - فهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ، ومثله لا يكون مستحيلاً ، وقد تقدم في صدر الكتاب أن الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع .

قال : (مسألة : القطع : لا إثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي .
 وذهب بشر المريسي والأصم إلى تأثيم المخطئ .
 لنا : العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر والشائع من غير نكير ،
 ولا تأثيم لمعين ولا مبهم ، والقطع أنه لو كان آثماً لقصت العادة بذكره .
 واعترض كالقياس) .

الإثم مرفوع
 عن المجتهد
 المخطئ في
 الشرعيات

أقول : تقدم حكم الاجتهاد في العقليات ، أما في الأحكام الفرعية الاجتهادية فإننا نقطع بعدم الإثم عن المجتهد إذا أخطأ فيها^(١) .
 ونقل عن بشر المريسي^(٢) من المعتزلة ، وعن أبي بكر الأصم^(٣) : أن

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين . انظر المعتمد (٣٩٨/٢) ، إحكام الفصول للباغي (ص٦٢٤) ، العدة لأبي يعلى (١٥٤٢/٥) ، التبصرة للشيرازي (٤٩٦) ، كشف الأسرار (١٧/٤) ، أصول الجصاص (ص٢٩٧) ، المستصفي (٣٥٤/٢) ، البرهان (١٣١٦/٢) .
 (٢) بشر المريسي هو : بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي ، نسبه إلى مريس من قرى مصر ، من كبار المعتزلة ، تفقه على أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، واشتهر بكثرة مناظراته مع خصومه ، توفي ببغداد سنة (٢١٨هـ) . انظر تاريخ بغداد (٥٦/٧) ، السير (٩٩/١٠) .

(٣) أبو بكر الأصم هو : عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، من كبار المعتزلة ، كان ذا ورع ودين مع تمكنه من الفقه وعلم الكلام ، مات سنة (٢٢٥هـ) . انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص٢٦٨) ، لسان الميزان (٤٢٧/٣) ، أما المذهب الذي نسبه إليهما الشارح فهو في الإحكام

المخطئ آثم ، ولا يعتد بخلافهما لأنه بعد انعقاد الإجماع .
لنا : القطع بأنه تواتر أن الصحابة قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية
وتكرر وشاع ولم ينكر ، ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ، بأن يقول أحد
المخالفين إن الآخر آثم ، ولا مبهم بأن يقول أحدهما آثم ، مع القطع بأنه لو
كان آثماً لقصت / العادة بذكره ، ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه ، ولما [٥٥٩/١]
لم يتكلموا فيه بتأثيم ، علم قطعاً عدم الإثم .

واعترض : بما مرّ من الأسئلة على دليل كون القياس حجة .
والجواب : هو الجواب ثمّ .

قال : (مسألة : المسألة التي لا قطع فيها ، قال القاضي والجبائي : [المختار ليس
كل مجتهد فيها مصيب ، وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد .
وقيل : المصيب فيها واحد .

ثم منهم من قال : لا دليل عليه كدفين يصاب .
وقال الأستاذ : دليله ظني ، فمن ظفر به فهو المصيب .
وقال الريسي والأصم : دليله قطعي ، والمخطئ آثم .
ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب ، فإن كان فيها قاطع
فقصّر فمخطئ آثم ، وإن لم يقصّر فالمختار مخطئ غير آثم .
لنا : لا دليل على التصويب والأصل عدمه .

لآمدي ، وذكر في المعتمد أن مذهب الريسي والأصم : أن الحق في مسائل الاجتهاد واحد ، ولم
يذكر أنهم يؤثمون المخطئ ، وأما الجصاص رحمه الله ، فقد ذكر أن مذهب الريسي والأصم في
المخطئ أنه معذور . انظر أصول الجصاص (٤/٢٩٥) ، المعتمد (٢/٣٧١) ، الإحكام (٤/١٨٢) .

وصوب غير معين للإجماع.

وأيضاً : لو كان كل مصيباً لاجتمع النقيضان ؛ لأن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه ، للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب الرجوع ، فيكون ظاناً عالماً بشيء واحد .

لا يقال : الظن ينتفي بالعلم .

لأننا نقطع ببقائه ، ولأنه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره للعلم .

فإن قيل : مشترك الإلزام ؛ لأن الإجماع على وجوب اتباع الظن ، فوجب الفعل أو يحرم قطعاً .

قلنا : الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب ، والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان ، فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة .

فإن قيل : فالظن يتعلق بكونه دليلاً والعلم بثبوت مدلوله ، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم .

قلنا : كونه دليلاً حكم أيضاً ، فإذا ظن علمه ، وإلا جاز أن يكون المتعبد به غيره ، فلا يكون كل مجتهد مصيباً ، على أنه لا يستقيم العلم بالمدلول مع احتمال الدليل .

وأيضاً : أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع ولم ينكر ، عن عليّ وزيد وغيره أنهم خطئوا ابن عباس في ترك العول ، وخطأهم وقال : من باهلني باهلته ، إن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً .

واستدل : إن كانا بدليين ، فإن كان أحدهما راجحاً تعين ، وإلا

تساقطا .

وأجيب : بأن الأمارات تترجح بالنسب ، وكل راجح .
واستدل : بالإجماع على شرع المناظرة ، فلولا تبين الصواب لم تكن
فائدة .

وأجيب : بتبيين التساوي ، أو الترجيح ، أو التمرين .
واستدل : بأن المجتهد طالب ، فطالب ولا مطلوب محال ، فمن أخطأ
فهو مخطئ قطعاً .

وأجيب : مطلوبه ما يغلب على ظنه ، فيحصل وإن كان مختلفاً .
واستدل : بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه ، لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة
حنفية : أنت بائن ، ثم قال : راجعت ، وكذا / لو تزوج مجتهد امرأة بغير [٥٦٠/١]
ولي ، ثم زوجها بعده مجتهد بولي .

وأجيب : بأنه مشترك الإلزام ، إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه .
وجوابه : أن يرفع إلى الحاكم فيتبع حكمه) .

أقول : المسألة الظنية من الفقهيات ، وهي مرادة بالتالي لا قاطع فيها .
قال القاضي ، والجبائي وابنه ، وحكاة الإمام فخر الدين عن الأشعري
وكثير من المتكلمين : كل مجتهد مصيب^(١) ، ولا حكم معين لله تعالى فيها ،
بل حكم الله تابع لظن المجتهد ، فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في
حقه وحق مقلده .

(١) انظر مذهب الأشعري والقاضي الباقلاني في شرح اللمع (١٠٤٨/٢) ، أحكام الفصول
للجاسي (ص ٦٢٣) ، وهو اختيار الغزالي . انظر المستصفي (٣٦٢/٢) .
وانظر مذهب الجبائي وابنه في المعتمد ، واختاره أبو الحسين والقاضي عبد الجبار . انظر المغني في
العدل والتوحيد (٣٦٤/١٧) ، المعتمد (٣٧٠/٢) ، المحصول (٤٧/٦) .

قلت : وفيه نظر ؛ إذ الأشعري والقاضي يقولان بقدم الحكم ، فكيف يقولان إن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها لله قبل اجتهاد المجتهد حكم؟^(١) .

وقيل : فيها لله تعالى حكم معين ، والمصيب واحد ؛ لأن الطالب يستدعي مطلوباً^(٢) .

[بيان مذاهب
الأصوليين
تصويب في
المجتهدين]

ثم منهم من قال : لم ينصب الله عليه دليلاً ، بل كدفين يصاب ، فمن عثر عليه فهو المصيب وله أجران ، ومن أخطأه فهو المخطئ وله أجر واحد ، لتعبه لا لخيبته ، وحكاها الإمام فخر الدين عن بعض الفقهاء^(٣) .

وقيل : بل عليه دليل ، ثم اختلف هؤلاء ، فقال الأستاذ وابن فورك : من ظفر به فهو المصيب وله أجران ، ومن أخطأه فهو المخطئ وله أجر واحد^(٤) .

وقال بشر المريسي والأصم : من أخطأه فهو مخطئ آثم^(٥) .

وقيل : من أخطأه فلا أجر له ، ويسقط عنه الإثم لخفاء الدليل وغموضه فكان معذوراً^(٦) .

ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب^(٧) .

(١) ذكر أبو إسحاق في اللمع أن المروي عن أبي الحسن رحمه الله القولان . اللمع (١٠٤٨/٢) .

(٢) وهو قول لبعض الشافعية . انظر التبصرة (ص٤٩٨) .

(٣) المحصول (٤٧/٦) .

(٤) انظر مذهب الأستاذ في التبصرة (ص٤٩٨) .

(٥) انظر (ص٢٥٦) .

(٦) ذكر هذا الرازي في المحصول ولم ينسبه ، وقد تقدم الإجماع على سقوط الإثم عن المجتهد المخطئ . انظر المحصول (٥٠/٦) .

(٧) انظر النقل عن أئمة المذاهب في المعتمد (٣٧١/٢) ، أصول الجصاص (٢٩٧/٤) ، إحكام الفصول (ص٦٢٢) ، دون الإمام أحمد فلم أقف على أحد نقل عنه القول بالتصويب ، والله أعلم .

والأصح من مذهب مالك والشافعي^(١) : أن المصيب واحد .

هذا أسعد بما في المحصول وأقرب إلى الإحكام ، إذ فرض المسألة ما لا قاطع فيه ، فكيف يقول عن المريسي : إن دليله قطعي ، إلا أن يحمل قوله أولاً على الشرعي والذي عن المريسي على العقلي لأنه معتزلي ، والعقل عندهم يكون مدركاً للحكم ، أما لو كان فيه قاطع ، فإن قصر في طلبه كان آثماً ، وإن لم يقصر لم يَأثم ، وفي خطئه خلاف .

والمختار : أنه مخطئ ، فظهر أن مختاره أن المصيب واحد ، وأن عليه دليلاً ظنياً ، وأن المخطئ غير آثم ، وأن ما فيه قاطع وقصر عنه فآثم ، وإلا فمخطئ غير آثم .

لنا : لا دليل على تصويب كل مجتهد ، وكل ما لا دليل عليه لا يجوز القول به ، أما الأولى : فلعدم الدليل عليه ظاهراً والأصل عدمه ، أو الأصل عدم التصويب ، ولا يتمكن الخصم من قلبه .

فإن قيل : فكذا نقول في تصويب كل مجتهد ، فيجب نفيه عن كل واحد وذلك لم يقل به أحد .

قلت : الدليل يقتضي ذلك لولا الإجماع على تصويب واحد غير معين ، المنافي لعدم تصويب كل واحد .

ولا يخفى أن إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الدليل لا يحسن .

(١) وما نقل عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله قريب من هذا ، حيث نص الجصاص على أن مذهبهم هو أن الحق عند الله واحد من أقوال المجتهدين ، أي هناك حقيقة معلومة عند الله وكلف المجتهد أن يتحررها . انظر مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة في مقدمة ابن القصار (ص ١٧) ، الرسالة (ص ٤٩٦) ، أصول الجصاص (٤/٢٩٨) ، إحكام الفصول (ص ٦٢٢) .

ولنا : لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اجتماع النقيضين ، أما الملازمة ؛
فألأنه إذا ظن حكماً قطع بأنه حكم الله في حقه ، بناء على أن كل مجتهد
مصيب ، ولا شك أن استمرار قطعه بأن حكم الله في حقه مشروط ببقاء ظنه
ذلك الحكم ، للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه إلى ذلك
الغير ، فيكون عالماً به ظاناً له ، فيكون ظاناً عالماً بشيء واحد في زمان واحد
فيلزم القطع به وعدم القطع به ، وهما نقيضان .

لا يقال : لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن ، قوله : (للإجماع على أنه
لو ظن غيره وجب الرجوع) .

قلنا : الإجماع إنما دلّ على أن استمرار قطعه بما أداه إليه اجتهاده مشروط
بعدم ظن غير ما أداه إليه اجتهاده ، ولا يلزم منه أن يكون استمرار قطعه بما
أداه إليه / اجتهاده مشروطاً ببقاء ظنه به ، وعدم ظن غيره لا يستلزم ظن هذا
إذ قد يكون هذا معلوماً ولا يظن شيئاً ، ومن أين يلزم من زوال حكم الظن
عند زوال الظن بالشيء إلى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عند زواله إلى
العلم بمتعلقه ، فإن القطع أولى بذلك الحكم من ظنه ، فإذا حصل القطع زال
الظن ، وإليه أشار بقوله : (لا يقال) .

ثم أجاب فقال : لأننا نقول : إنا نقطع ببقاء الظن حال بقاء الإصابة
الموجبة لاستمرار القطع ؛ لأن الإصابة إنما حصلت من الظن فيكون الظن
موجباً للإصابة ، ويلزم من بقاء المعلول بقاء علته .

وأيضاً : لو انتفى ظن الحكم مع العلم به لاستحالته ظن نقيض ذلك
الحكم مع ذكره للعلم ، أي مع العلم بذلك الحكم ، أو أنه يستحيل ظن

نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب ، بخلاف ما لو ذهل عن الموجب أو عن كونه موجباً ، لكنه لا يستحيل ظن النقيض ، لثبوت رجوع المجتهد إلى نقيض ما أداه إليه اجتهاده .

فإن قيل : ما ذكرتم مشترك الإلزام ، إذ لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردوداً ، فلا يكون منشأ الفساد خصوصية أحد المذهبين ، فما هو جواب لكم يكون جواباً لنا .

بيان أنه مشترك : أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن ، فإذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعاً ، وإذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعاً ، ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم ، فيلزم الظن والقطع معاً ويجتمع النقيضان .

قلنا : إنما يلزم ذلك لو كان الظن والقطع تعلقاً بشيء واحد ، أما لو كان الظن متعلقاً بأنه الحكم المطلوب ، والقطع متعلق بتحريم مخالفته لكونه مضموناً فلا تناقض لاختلاف المتعلق .

وقوله : (فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة) جواب عن سؤال مقدر تقديره : لما كان زوال العلم يتبع زوال الظن ، لأنه إذا زال الظن بالحكم زال العلم به ، دلّ على اتحاد متعلقهما .

الجواب : أن العلم متعلق بأن المظنون ما دام مضموناً يجب العمل به ، فإذا زال الظن فقد زال شرط العمل به ، فينتفي العلم بوجوب العمل في زمان زوال الظن ، فليس زواله بزواله لأجل اتحاد متعلقهما ، بل لزوال شرطه .

فإن قيل : هذا الجواب بعينه يجري في دليلكم ، إذ يقال : لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم ، فإن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً ، والعلم متعلق

بثبوت مدلوله ، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم الذي هو ظن الدلالة.
قلنا : هذا لا يدفع اجتماع النقيضين ، فإن كونه دليلاً أيضاً حكماً ،
فإذا ظنه فقد علمه ، إذ لو لم يعلمه لجاز أن يكون المتعبد به غيره - أي الدليل
الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل - وإذا كان غيره فقد أخطأ في اعتقاد أن
هذا دليل ، فهذا حكم أخطأ فيه المجتهد ، فلا يكون كل مجتهد مصيباً .

[٥٦٢/١] / ولنا أيضاً : أن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتهاد وشاع وتكرر من
غير نكير ، فكان إجماعاً .

[دليل آخر
للمخطة]

فمن ذلك ما روي عن عليّ وزيد وغيرهما : أنهم خطئوا ابن عباس حيث
لم يقل بالعلول في الفرائض ، وخطأهم هو أيضاً ، حتى قال : «من باهلني
باهلته ، إن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً»^(١) ، إلى غير ذلك .
واعترض : بأن التخطئة إنما كانت فيما خالفوا فيه نصاً ، أو فيما قصر
فيه المجتهد ، إذ لو كان كذلك لأثموا المخالف .

واستدل : بأن المجتهدين إذا اختلفا في حكم واقعة بالنفي والإثبات ،
وصار كل منهما إلى مناقضة الآخر ، فإما أن يكون الحكمان بدليين أو لا ؟ .
الأول : إما أن يكون أحدهما أرجح أو لا ، فإن كانا أو أحدهما لا بدليل
فواضح أنه لا يكون صواباً ، وإن كانا بدليين وترجح أحدهما تعين للصحة
وتعين الآخر للخطأ ، إذ لا يجوز العمل بالمرجوح ، وإن تساويا تساقطا وكان
الحكم الوقف أو التخيير ، فيكونان في التعيين مخطئين ، فلا يكون كل مجتهد
مصيباً .

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٥٣/٦) ، وانظر المحلى (٢٦٢/٩) .

الجواب : أن نقول : ثمَّ قسم آخر هو أن تترجح كل منهما بالنسبة إلى مجتهد - إذ ليست أدلة في أنفسها - فأمارة كل مجتهد راجحة عنده ، وذلك هو رجحانها في نفس الأمر .

واستدل أيضاً : بانعقاد الإجماع على شرع المناظرة ، فلولا أن الغرض منها تبيين الصواب لم يكن لها فائدة ، إذ تصويب الجميع ينفي ذلك .

الجواب : لا نسلم أنه لا فائدة لها إلا ذلك ، ومن فوائده : ترجيح إحدى الأمارتين في نظرهما ليرجعا إليها .

ومنها : تساويها ليتساقطا ويرجعا إلى دليل آخر .

ومنها : التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه ، ليعين ذلك على الاجتهاد .

واستدل أيضاً : بأن المجتهد طالب فله مطلوب ، لاستحالة طالب لا مطلوب له ، فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ، ومن أخطأه فهو مخطئ .

الجواب : أن مطلوب كل واحد من المجتهدين ما يغلب على ظنه أنه حكم الله في حقه من الأمارات المختلفة ؛ فيحصل مطلوبه وإن كان مختلفاً - أي غير معين عند الله - .

لا يقال : متعلق ظنه حكم الله ، فكيف يمكن ذلك مع الجزم بأنه لا حكم لله في الواقعة ، وبالجملة فمطلب «أي» بعد مطلب «هل» ، فما لم يعلم أن ثمَّ حكماً كيف يطلب تعيينه أهو الحرمة أو الإباحة ؟ .

لأننا نقول : بل متعلق ظنه أنه أليق بالأصول ، وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره .

واستدل أيضاً : بأن تصويب الكل مستلزم للمحال ، فكان محالاً .
 بيان لزوم : لو كان الزوج مجتهداً أداه اجتهاده إلى مذهب الشافعي
 والزوجة مجتهدة أداها اجتهادها إلى مذهب أبي حنيفة ، فقال لها : « أنت
 بائن » ، ثم قال : « راجعتك » - وهو يعتقد الحل وهي تعتقد الحرمة - لزم من
 [٥٦٣/١] صحة المذهبين حلها وحرمتها^(١) ، وكذا لو نكح مجتهد - / يرى مثل رأي
 أبي حنيفة - امرأة بغير ولي ، ثم تزوجها بعد ذلك مجتهد يرى رأي الشافعي ،
 لزم من صحة المذهبين حلها لهما^(٢) .

الجواب : أنه مشترك الإلزام ، إذ لا خلاف أنه يلزمه اتباع ظنه مخطئاً
 كان أو مصيباً ، فيلزم على المذهبين ، وقد يقال : المورد أوردته على ما في
 الواقع ، إذ التقدير تبعية الحكم لظن المجتهد بخلاف ما ذكر ، فإنه بالنسبة إلى
 مجتهدين ، ولا يبعد كون الشيء حلالاً وحرماً في ظني مجتهدين ، فلا تناقض
 لعدم اتحاد الموضوع ، بخلاف الآخر .

والجواب الحق : أن يرفع إلى حاكم يحكم بينهما فيتبعان حكمه ،
 لوجوب اتباع حكمه للموافق والمخالف .

قال : (المصوبة : لو كان المصيب واحداً ، لوجب النقيضان إن كان
 المطلوب باقياً ، أو وجب إن سقط الحكم المطلوب . [أدلة المصوبة]

(١) وأصل المسألة : أن الكناية عن الطلاق عند الحنفية بلفظ أنت بائن يقع طلاقاً بائناً ، وعند
 الشافعي يقع طلاقاً رجعيًا . انظر المبسوط للسرخسي (٧٣/٦) ، الهداية مع شرح البناية (٤٧٠/٤)
 الأم للشافعي (٢٥٩/٥) .

(٢) عند أبي حنيفة رحمه الله : يصح أن تزوج المرأة بغير ولي ، وعند الشافعي لا يصح . انظر
 الأم (١٢/٥) ، المهذب (٣٦/٢) ، المبسوط (١٠/٥) ، فتح القدير (٣٩١/٢) .

وأجيب : بثبوت التالي ، بدليل أنه لو كان فيها نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته ، وهو خطأ فهذا أجدر .

قالوا : قال : «بأيهم اقتديتم اهتديتم» ، ولو كان أحدهما مخطئاً لم يكن هدى . وأجيب : بأنه هدى لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد) .

أقول : احتج القائلون^(١) بأن كل مجتهد مصيب بوجهين :

الأول : لو كان المصيب واحداً والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه ، فيما أن نوجهه عليه مع بقاء الحكم الذي في نفس الأمر في حقه أو مع زواله ، والأول يستلزم ثبوت الحكمين فيستلزم ثبوت النقيضين ، والثاني يستلزم أن يكون العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً .

الجواب : أن نختار الثاني وهو زوال الحكم الأول ولا استحالة ، بل وقع فيما فيه نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد ، فإنه تجب عليه مخالفته واتباع ظنه مع الاتفاق على أنه خطأ ، فهذا مع الاختلاف أجدر .

قالوا قال عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) ، ولو كان بعضهم مخطئاً في اجتهاده ما كان في متابعتهم هدى ، فإن العمل بغير حكم الله ضلال .

الجواب : أن كونه ضلالاً من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر ، وهذا هدى لأنه فعل ما يجب عليه ، سواء كان مجتهداً أو مقلداً ، فإنه يجب العمل بالاجتهاد على المجتهد ومقلده .

(١) وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة . انظر (ص ٢٥٩) .

(٢) سبق الكلام عن هذا الحديث (ص ٢٣٦) .

قال : (مسألة : تقابل الدليلين العقليين محال ، لاستلزمهما النقيضين .
وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادها .

فالجمهور : جائز ، خلافاً لأحمد والكرخي .

لنا : لو امتنع لكان لدليل ، والأصل عدمه .

قالوا : لو تعادلا فيما أن يعمل بهما أو بأحدهما معيناً أو مخيراً أو لا ؟ .

والأول : باطل .

والثاني : تحكم .

والثالث : حلال / لزيد حرام لعمره من مجتهد واحد .

والرابع : كذب ؛ لأنه يقول : لا حرام ولا حلال ، وهو أحدهما .

وأجيب : يعمل بهما في أنهما وقفاً فيقف ، أو بأحدهما مخيراً ، أو لا

يعمل بهما ، ولا تناقض إلا في اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل) .

أقول : لما كانت الأمانة ما يحصل به الظن ولا يرتبط بها مدلولها ارتباطاً

عقلياً بخلاف الدليل ، لا جرم اتفق العقلاء على امتناع تقابل الدليلين ، وإلا

لزم حقبة مقتضاهما ، فيلزم وقوع المتنافيين ، ولا يتصور الترجيح لأنه فرع

التفاوت في احتمال النقيض ، ولا يتصور في القطعي .

واختلفوا في تقابل الأمارات وتعادها ، فجوزه الجمهور^(١) ، ومنعه أحمد

والكرخي^(٢) ، ولا معنى لتقييد الأمارات بالظنية ، إذ لا تكون إلا كذلك .

(١) الذي نسب هذا إلى الجمهور هو الآمدي في الإحكام ، وفي هذا القول نظر ؛ إذ لكل مذهب

أتباع وأنصار . انظر مذهب المجوزين في الإحكام (٤/١٩٧) ، المستصفي (٢/٣٩٣) ، كشف

الأسرار (٤/٧٧) ، المعتمد (٢/٣٠٦) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤١٧) .

(٢) وكذلك الشيخ أبو إسحاق من الشافعية ، ونسبه أبو الخطاب إلى بعض الحنفية . انظر

لنا : لو امتنع لكان امتناعه لدليل - إذ القول بغير دليل باطل - والأصل عدم الدليل .

قالوا : لو تعادلت أمارتان ، فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما على التعيين أو على التخيير ، أو لا يعمل بواحدة منهما .

والأول باطل ، للزوم اجتماع التحليل والتحريم .
والثاني كذلك ، للتحكم .

والثالث كذلك ، لأنه قد يفتي زيدا بالحل وعمرأ بالحرمة ، فيكون الفعل الواحد حلالاً لزيد حراماً لعمرؤ من مجتهد واحد ، وأنه محال .
والرابع كذب ، لأنه قول بأنه ليس حلالاً ولا حراماً ، مع أنه لا يخرج في الواقع عنهما ، فيكون كذباً .

الجواب : نختار الأول ، فيعمل بهما ولا تناقض ، وإنما يلزم لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وأنه ممنوع ، بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ، فلا تناقض .

وثانياً : نختار الثالث ، ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرؤ من مجتهد واحد ، فإنه ليس ضرورياً ولم يقم عليه دليل .

[قلت : بعين ما قاله أحمد في تعادلها في نظره أنه مخير ، فقد يفتي زيدا بالحل وعمرأ بالحرمة ، ولا فرق بين تعادلها في نظره أو في الواقع]^(١) .

التمهيد لأبي الخطاب (٣٤٩/٤) ، التبصرة (ص ٥١٠) .

(١) ما بين المعرفتين جملة اعتراضية ، وهي غير منسجمة مع سياق ترتيب جواب الاعتراض ، ولعل الأولى حذفها ، والله أعلم .

وثالثاً : أنا نختار الرابع ، وهو أنه لا يعمل بهما كما لو لم يقم دليل ، ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذبه ، إنما التناقض في اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل بهما .

قال : (مسألة : لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد ، بخلاف وقتين أو شخصين على قول التخيير .
فإن ترتبا ، فالظاهر رجوع ، وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق .
وقول في سبع عشرة مسألة : فيها قولان ، إما للعلماء ، وإما فيهما ما يقتضي للعلماء قولين ، لتعادل الدليلين عنده ، وإما لي قولان على التخيير عند التعادل ، وإما تقدم لي فيها قولان) .

أقول : لا يجوز أن يكون لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة [٥٦٥/أ] إلى شخص واحد ، لأن دليلهما إن تعادلا توقف / ، وإن رجح أحدهما فهو قوله ، ويتعين إما في وقتين كما لو أفتى اليوم بشيء وغداً بنقيضه فجائز ، لجواز تغير اجتهاده ، وكذا في وقت لكن لشخصين كما لو أفتى لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة ، على القول بالتخيير عند تعادل الأمارات ، لا على القول بالوقف^(١) .

فلو صدر منه القولان في وقتين ، فالظاهر أن الآخر رجوع عن الأول أوجبه تغير اجتهاده ، وإن أطلق على الأول أنه قوله ، فهو بمعنى أنه كان قوله ، فإن جهل الأول لم يجز للمقلد العمل بواحد منهما .

(١) انظر المعتمد (٣١٠/٢) ، العدة (١٦١٠/٥) ، مقدمة ابن القصار (ص٧) ، شرح تنقيح

الفصول (ص٤١٩) ، فتح الغفار (٣٧/٣) .

فلو كان القولان في مسألتين متناظرتين ولم يظهر فرق ، كانت فتواه الأخيرة رجوعاً عما أفتى به في نظيرتهما .
فلو صدر القولان معاً عنه ، فإن نص على الراجح أو فرع أحدهما ،
فذلك قوله دون الآخر .

وإن لم يوجد ما يدل على شيء من ذلك ، كقول الشافعي في سبع عشرة مسألة : «فيها قولان» ، فلا يحمل على اعتقاده للقولين لتناقضهما ، بل يحمل إما على أن فيها قولين للعلماء ، وعلى هذا لا تكون من أقواله ، وإما على أن فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده ، وإما أن فيها قولين على التخيير عند التعادل ، وكأنه قال : تعادلت الأدلة فلي تخير في القولين ، أقول بهذا مرة وبذاك أخرى ، وإما تقدم لي فيها قولان ، فيحكي قوليه المتقدمين .

قال : (مسألة : لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره [لا يجوز
نقض حكم
الاجتهاد])
باتفاق للتسلسل ، فتفوت مصلحة نصب الحاكم .

وينقض إذا خالف قاطعاً ، فلو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلاً .
وإن قلد غيره اتفاقاً ، فلو تزوج امرأة بغير ولي ، ثم تغير اجتهاده ،
فالمختار التحريم .

وقيل : إن لم يتصل به حكم .

وكذلك المقلد ، يتغير اجتهاد مقلده ، فلو حكم مقلد بخلاف إمامه
جرى على جواز تقليد غيره) .

أقول : لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية ، لا حكم
نفسه إذا تغير اجتهاده ، ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده ، وعلل بأنه يؤدي

إلى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ، فتفوت مصلحة نصب الحاكم ، وهي فصل الخصومات ، ولأنهما اجتهادان فليس صواب هذا بأولى من الآخر حتى ينقض به .

وحكى المصنف الاتفاق^(١) ، وعندنا خلاف مشهور ، والعجب منه حكي الخلاف في كتابه في الفقه وذهل عنه هنا^(٢) .

أما ما لو خالف الحاكم قاطعاً ، نقض حكمه اتفاقاً ، فلو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلاً ، وإن قلد فيه مجتهداً آخر ، لأنه يجب عليه العمل بظنه ويحرم عليه التقليد مع اجتهاده اتفاقاً ، إنما النزاع قبل اجتهاده .

[٥٦٦/١] فلو تزوج امرأة بغير ولي عند اعتقاد صحته ، ثم تغير / اجتهاده فرآه حراماً ، فالمختار تحريمها .

وقيل : إنما تحرم إذا لم يتصل به حكم حاكم ، وإلا لزم نقض الحكم الاجتهادي للاجتهاد .

فإن تعاطاه مقلد ثم علم تغير اجتهاد مقلده ، فالمختار أنه كذلك ، وذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في أثناء صلاته بالنسبة إليه وإلى مقلده ، فإن حكم مقلده بخلاف مذهب إمامه ، فمبني على جواز تقليد غير إمامه ، وسيأتي .

(١) حكى المصنف الاتفاق نقلاً عن الآمدي . انظر الإحكام (٢٠٣/٤) ، وذهب الإمام الغزالي إلى أنه هذه من مسائل الفقه وليست من مسائل الأصول . انظر المستصفى (٣٨٤/٢) .

(٢) ومن أشار إلى وجود اختلاف في هذه المسألة إمام الحرمين . انظر البرهان (١٣٢٨/٢) ، وقد نص في المدونة على أن المجتهد لا يرجع عن اجتهاده إذا كان من مسائل الاجتهاد . انظر المدونة (١٤٤/٥) ، أدب القاضي للخصاف والخصاص (ص٢١٣) ، أدب القضاء لابن أبي الدم (ص١٦٤) ، كشف الأسرار (٨٣/٣) ، وانظر مختصر ابن الحاجب الفقهي (ص١٩٧) .

قال : (مسألة : المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد .
وقيل : فيما لا يخصه . وقيل : فيما لا يفوت وقته .
وقيل : إلا أن يكون أعلم منه .
وقال الشافعي : إلا أن يكون صحابياً أرجح ، فإن استووا تخير .
وقيل : أو تابعياً .
وقيل : غير ممنوع ، وبعد الاجتهاد اتفاق .
لنا : حكم شرعي فلا بد له من دليل والأصل عدمه ، بخلاف النفي
وأنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت .
وأيضاً : متمكن من الأصل ، فلا يجوز البدل كغيره .
واستدل : لو جاز قبله ، لجاز بعده .
وأجيب : بأنه بعده حصل الظن الأقوى المجوز ، ﴿ فاسألوا أهلَ
الذِّكْرِ ﴾ .
قلنا : للمقلدين بدليل ﴿ إِنْ كُنْتُمْ ﴾ ، ولأن المجتهد من أهل الذكر .
الصحابة : «أصحابي كالنجوم» ، وقد سبق .
قالوا : المعتبر الظن وهو حاصل .
أجيب : بأن ظن اجتهاده أقوى) .
أقول : المجتهد إذا اجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم ، لم يجز له الانتقال عنه
وتقليد مجتهد غيره اتفاقاً^(١) .

(١) عدم تقليد المجتهد لمجتهد آخر هو مذهب عامة أهل الأصول ، إلا أنه ليس محل اتفاق كما
ذكر الشارح رحمه الله ، فقد نص الباجي وأبو إسحاق وكذلك الجويني - رحمهم الله جميعاً - على
ص

وأما قبل أن يجتهد ، فالمختار أنه ممنوع من التقليد لتمكنه من الاجتهاد ،
وإليه ذهب مالك والقاضي وأكثر الفقهاء^(١) ، كان أعلم منه أو لا ، صحابياً
كان أو غيره ، كان الاجتهاد فيما يخصه أم لا ، كان فيما يفوت وقته أم لا .
وقيل^(٢) : إنه ممنوع فيما لا يخصه - أي فيما يفتي به - أما ما يختص به
فإنه يسوغ له فيه التقليد .

وقيل : بشرط فوات وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد فيه^(٣) .

وقيل : يجوز أن يقلد من هو أعلم منه فقط ، وإليه ذهب محمد بن
الحسن^(٤) .

وقال الشافعي : الأولى له الاجتهاد مطلقاً ، فإن ترك الاجتهاد جاز له
تقليد مجتهد هو صحابي إذا كان مترجحاً في نظره على غيره ، فإن استوا
عنده تخير ، هكذا في المنتهى^(٥) .

والذي هنا : أن الشافعي أجاز له تقليد الصحابي مطلقاً^(٦) .

قيام الخلاف في هذه المسألة ، وذكر الجصاص أنه رواية عن أبي حنيفة . انظر أصول الجصاص
(٢٨٣/٤) ، إحكام الفصول (ص ٦٣٥) ، شرح اللمع (ص ١٠١/٢) ، التبصرة (ص ٤٠٣) ،
البرهان (١٣٤٠/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤٠٨/٤) .

(١) انظر مذهب الإمام مالك في مقدمة ابن القصار (ص ٢) ، ومذهب القاضي في البرهان
(١٣٤٠/٢) ، وانظر المراجع السابقة .

(٢) إحكام الفصول (ص ٦٣٨) ، المستصفى (٣٨٤/٢) .

(٣) انظر جميع هذه الأقوال في التبصرة للشيرازي (ص ٤٠٤) ، شرح اللمع (١٠١٣/٢) .

(٤) انظر مذهبه في أصول الجصاص (٢٨٣/٤) وما بعدها ، شرح اللمع (١٠٢٣/٢) .

(٥) المنتهى (ص ٢١٦) .

(٦) لم أقف على قول الشافعي هذا .

وقيل : يجوز له تقليد الصحابي والتابعي دون غيرهما^(١) .
وذهب أحمد إلى جواز التقليد له مطلقاً^(٢) .

لنا : أن جواز تقليده لغيره حكم شرعي ، فلا بد له من دليل والأصل [المختار
عدم جواز
تقليد المجتهد
للمجتهد] عدمه ، فإن قيل : معارض بمثله ، قلنا : النفسي لا يحتاج إلى دليل زائد على
انتفاء دليل الثبوت .

وفيه نظر ؛ لأن التحريم الشرعي حكم شرعي لا بد له من دليل ، ولا
يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت .

قيل : وهو مبطل لكثير مما مرّ في بيان الجواز من قوله : (لو امتنع لكان
لذاته أو لغيره) ، وقد اعتمد عليه في التي بعد هذه / وسيأتي جوابه . [٥٦٧/١]

ولنا أيضاً : أن التقليد بدل الاجتهاد ، ولا يجوز الأخذ بالبدل مع التمكن
من المبدل كالوضوء والتميم ، وكالاجتهاد في القبلة مع القدرة على المعاينة .
والخصم يمنع أنه بدل إذ ذاك ، بل مخير فيهما عنده .

واستدل : لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده ، أما الملازمة ؛ فلأنه
لا مانع إلا تمكنه من معرفة الحكم بالاجتهاد ، ولأنه موجود في الحالين .

الجواب : لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهداً ، بل إذا اجتهد حصل له
ظن الحكم باجتهاده ، وظن خلافه بفتوى الغير .

والحاصل له بالاجتهاد أقوى الظنين ، فيكون العمل به عملاً بالأرجح

(١) حكاة الغزالي في المستصفى (٣٨٤/٢) .

(٢) نسب كثير من أهل الأصول هذا القول إلى الإمام أحمد ، وقد جزم بنفيه أبو يعلى وأبو

الخطاب . انظر العدة (١٢٢٩/٤) ، التمهيد (٤٠٨/٤) .

فيجب ، بخلاف ما قبل اجتهاده .

[أدلة جواز
تقليد المجتهد
للمجتهد]

احتج المجوز مطلقاً : بقوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١) وهو قبل الاجتهاد لم يعلم ، والذي اجتهد من أهل الذكر فيجب عليه سؤاله ليعمل به .

الجواب : الخطاب مع المقلدين بدليل : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ وهو صيغة عموم يفهم من سياقه أن مَنْ يعلم لا يجب عليه السؤال ، وأن السؤال إنما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه ، والمجتهد ليس كذلك ، ولأن المجتهد من أهل الذكر ، والأمر دلّ على رجوع غير أهل الذكر إلى أهل الذكر ، إذ من له الأهلية وهو له أهلية قطعاً ، وأيضاً يقتضي وجوب ذلك عليه ولا قائل به .

قالوا : قال عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢)

فدل على جواز تقليد الصحابي .

الجواب : ما سبق أنه للمقلد .

قالوا : المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير ، فيجب العمل به .

الجواب : ما مرّ أن ظنه الذي يحصل - لو اجتهد - أقوى من الظن الذي

يحصل بفتوى الغير ، ومع القدرة لا يصار إلى الأضعف .

قال : (يجوز أن يقال للمجتهد : احكم بما شئت فإنه صواب .

وتردد الشافعي .

ثم المختار : لم يقع .

[مذاهب
الأصوليين
في تفويض
الحكم إلى
المجتهدين]

(١) النحل آية (٤٣) .

(٢) سبق ترجمته (ص ٢٣٦) .

لنا : لو امتنع لكان لغيره ، والأصل عدمه .

قالوا : يؤدي إلى انتفاع المصالح لجهل العبد .

وأجيب : بأن الكلام في الجواز .

ولو سلم ، لزمتم المصالح - وإن جهلها - الوقوع .

قالوا : ﴿ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ﴾ .

وأجيب : بأنه يجوز أن يكون بدليل ظني .

قالوا : قال : « لا يختلئ خلاها ، ولا يعضد شجرها » ، وقال العباس :

إلا الإذخر ، فقال : « إلا الإذخر » .

وأجيب : بأن الإذخر ليس من الخلا ، فدليله الاستصحاب ، أو منه

ولم يرده ، وصح استثنائه بتقدير تكريره لفهم ذلك ، أو منه وأريد ،

ونسخ بتقدير تكريره بوحى سريع .

قالوا : قال : « لولا أن أشق » ، « أحجنا هذا / ألعامنا أو للأبد ؟ فقال : [٥٦٨/أ]

للأبد ، ولو قلت نعم لوجبت » ، ولما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته

شعراً :

ما كان ضربك لو مننت وربما منّ الفتى وهو المغيظ الخنق

وقال عليه السلام : « لو سمعته ما قتلته » .

وأجيب : بجواز أن يكون خيّر فيه معيناً ، أو يجوز أن يكون بوحى) .

أقول : هذه المسألة تعرف بمسألة التفويض ، وهو أن يفوض الحاكم إلى

المجتهد بأن يقال له : احكم بما شئت ، فما حكمت به كان صواباً^(١) ،

(١) ذكر في البحر المحيط عن ابن السمعاني أن هذه المسألة من مسائل علم الكلام ، وغير معروفة

واختلفوا في جوازه ووقوعه^(١) .

ومختار المصنف : جوازه ، وأنه لم يقع ، وهو قول موسى بن عمران^(٢) .
واحتج في الجواز : بأنه غير ممتنع لذاته ، فلو امتنع لكان لغيره والأصل
عدمه .

قيل : كلامه أن انتفاء دليل الامتناع دليل الجواز ، وقد علم من كلامه
قبل هذا أن انتفاء دليل الامتناع لا يكفي في الجواز .

وجوابه : أن انتفاء دليل الامتناع العقلي يكون كافياً في الجواز العقلي ،
بخلاف الجواز الشرعي لا يكفي فيه انتفاء الامتناع الشرعي .

قالوا : التفويض إلى العبد مع جهله بما في الأحكام من المصالح يؤدي إلى
انتفاء المصالح ، لجواز أن يختار ما لا مصلحة فيه .

الجواب : الكلام في الجواز لا في الوقوع ، وغايته أنه يؤدي إلى جواز
انتفاء المصالح ، لا إلى انتفائها ، ونحن نقول به .

ولو سلم أن الكلام في الوقوع ، فإنما أمر حيث علم أنه لا يختار إلا ما

عند الفقهاء ، وليس فيها كبير فائدة ، والخلاف فيها على وجهين : الأول في الوقوع عقلاً ، والثاني
في جواز ذلك . البحر المحيط (٤٩/٦) .

(١) ذهب المعتزلة إلى امتناع وقوعه أصلاً ، خلافاً للجبائي في إحدى الروايات عنه ، واختلف
النقل عن الشافعي ، فقيل : إن مذهبه الجواز ، وقيل : الوقف .

(٢) انظر المعتمد (٣٢٩/٢) ، البحر المحيط (٤٩/٦) ، التمهيد (٣٧٣/٤) ، وهو مذهب عامة
أهل الأصول . انظر الإحكام (١٧٠/٤) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣٧٣/٤) ، المحصول (١٨٤/٦) ،
الإبهاج (١٩٦/٣) ، المسودة (ص ٥١٠) ، تيسير التحرير (٢٣٦/٤) .

وفي المتعمد : موسى بن عمران ، وهو كذلك في المنية والأمل ، وذكر أنه من متقدمي المعتزلة ،
وهو ممن اتصل بواصل بن عطاء . انظر المعتمد (٣٢٩/٢) ، المنية والأمل (ص ٣٩) .

فيه المصلحة ، فتكون المصلحة لازمة لما يختاره ، وإن جهل المصلحة .
احتج القائلون بالوقوع : بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ﴾^(١) ، ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه ، وإلا كان المحرم هو الله .

الجواب : لا نسلم أن لا يتصور إلا بالتفويض ، بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني ، ولو سلم فأين وقوعه من غير المعصوم ؟ .

احتجوا بما في الصحيح من قوله عليه السلام في مكة : « لا يختلي خلاها ، ولا يعضد شجرها ، فقال العباس : إلا الإذخر ، فقال عليه السلام : إلا الإذخر »^(٢) فدل على تفويض الحكم إلى رأيه ؛ لأنه عمم ابتداء حتى التمس منه العباس فاستثنى ، وظاهر أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة لعدم علامته .
الجواب : إما بأن الإذخر ليس من الخلا ، فيكون الاستثناء منقطعاً ، كأنه قال : لكن الإذخر ، فدليل اختلاه أو دليل العباس الاستصحاب لا التفويض .

وإما بأن الإذخر من الخلا ، لكن لم يرد من العموم تخصيصاً له ، وفهم

(١) آل عمران آية (٩٣) .

(٢) الحديث رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة : «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض... إلى أن قال : فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة ، لا يعضد شوكه ، ولا ينفر صيده ، ولا تلتقط لقطته إلا من عرفها ، ولا يختلي خلاها فقال العباس : إلا الإذخر يا رسول الله ، فإنه لقينهم ولبيوتهم ، فقال : إلا الإذخر » ، كتاب الحج - باب فضل الحرم (١٥٧/٢) . وفي مسلم ، كتاب الحج - باب تحريم مكة وصيدها وخلها وشجرها ولقطتها (٩٨٦/٢) .

العباس أنه لم يرد ، فصرح عليه السلام بالمراد تحقيقاً لما فهم العباس بانضمام التقرير إليه .

وقوله : (وضح استثناءه بتقدير تكريره) جواب عن سؤال ؛ لأنه قدم في تقرير الأدلة أنه المستثنى مراد من المستثنى منه ، فكيف يقول : لم يرده ؟ .
[٥٦٩/١] فقال : ليس استثناءه منه / بل يقدر تكريره لقوله : « لا يَحْتَلِي خَلاَهَا » ، كأنه قال : لا يَحْتَلِي خَلاَهَا إِلَّا الْإِذْخِرَ ، وسوغ له ذلك اتحاد معناها ، وإما بأنه من الخلا وأريد بالأول ونسخ .

فإن قيل : الاستثناء يأبى ثبوت الحكم له ، فلا نسخ .
قلنا : ليس الاستثناء من الأول ، بل بتقدير تكريره فعمم أولاً ثم نسخ ، فكرر واستثنى وكان النسخ بوحى سريع .

وقد يجاب عنه : بجواز نسخه بوحى سابق شرطي ، كقوله : إن استثنى أحد فاستثن ، أو بوحى سابق بالأ يستثنى الإذخر إلا عند استثناء العباس ، أو بالاجتهاد ، أو خَيْرٌ فِيهِ مَعِيناً لَا عَلَى مَعْنَى التَّفْوِيضِ ، فلما ذكره عمه رجع إلى إباحتها ، لتطيب نفس عمه بإسعافه بما سأل .

احتجوا : بقوله عليه السلام : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١) ، هو صريح أن الأمر وعدمه إليه عليه السلام .
احتجوا أيضاً : بما خرَّجه مسلم ، من أن سراقاً^(٢) بن جعشم قال في

[أدلة المحوزين
تفويض الحكم
للمجتهد]

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه ، كتاب الجمعة - باب السواك يوم الجمعة (٢١٤/١) . ومسلم ، كتاب الطهارة - باب السواك (٢٢٠/١) .

(٢) هو سراقه بن مالك بن جُعْشُم - بضم الجيم والشين - المدلجي ، وهو الذي أدرك النبي ﷺ في طريق الهجرة ، فدعا عليه فساخت رجلاً فرسه ، ثم طلب الخلاص ، فدعا له ﷺ وكتب له أماناً

حجة الوداع : أحجنا هذا لعامنا أو للأبد ؟ فقال عليه السلام : «للاُبد»^(١) .
وفي رواية لمسلم ، أن رجلاً قال : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت عليه
السلام حتى قالها ثلاثاً ، فقال عليه السلام : «لو قلت نعم لوجبت»^(٢) ، وهو
صريح في أن قوله المجرد من غير وحي موجب .

احتجوا أيضاً : بما ذكره ابن إسحاق في المغازي ، في أن قتيلة^(٣) بنت
الحارث لما قتل أخوها ، أنشدت أبياتاً من جملتها :

ما كان ضرك لو مننت وربما منّ الفتى وهو المغيظ المحنق^(٤)

وأسلم يوم الفتح ، ووعده رسول الله ﷺ بلبس سواري كسرى ، فلبسها في عهد عمر ، مات في
خلافة عثمان سنة (٢٤ هـ) . انظر الإصابة (٤٢/٣) .

(١) الحديث رواه مسلم عن جابر لما أمرهم بالفسخ ، قام سراققة بن مالك فقال : يا رسول الله !
ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فشك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال : «دخلت العمرة في
الحج مرتين ، لا بل لأبد أبداً» ، كتاب الحج - باب فرض الحج مرة في العمر (٨٨٦/٢ ، رقم ١٤٧) .

(٢) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : «يا أيها
الناس ! قد فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالها
ثلاثاً ، فقال النبي ﷺ : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . مسلم ، كتاب الحج - باب فرض الحج
مرة في العمر (٩٧٥/٢ ، رقم ٤١٢) .

(٣) قتيلة بنت الحارث : هي بنت النضر بن الحارث ، وأبوها - وهو الصحيح - كما ذكر
المصنف وابن عبد البر - هو النضر بن الحارث بنت علقمة بن قصي القرشي ، كان من وجوه الكفر
في قريش ، وأحد الذين حاربوا الرسول ﷺ عند بعثته ، أسرى يوم بدر ، وأمر الرسول ﷺ بقتله .
انظر سيرة ابن هشام (٦٢٢/١) ، الإصابة (٧٩/٨) ، الاستيعاب (١٩٠٤/٤) .

(٤) مطلع القصيدة :

يا راكباً إن الأثيل مظنة من صبح خامسة وأنت الموفق

أبلغ بها ميتاً بأن تحية ما إن تزال بها النجائب تخفق

انظر سيرة ابن هشام (٢٠٨/٢) ، الاستيعاب (١٩٠٥/٤) .

فلما سمع النبي ﷺ الشعر قال : «لو سمعته ما قتلته» ، ولو قتله بالوحي لم يقل ذلك ، والمصنف ذكر أنها ابنته ، وكذا ذكر ابن عبد البر ، وظاهر كلام المصنف أنه سمعه منها ، وليس كذلك ، وإنما قاله عليه السلام حين بلغته الآيات .

الجواب : يجوز أن يكون حُيِّر في كل واحد من الأمور الثلاثة معيناً ، بأن يقال له : لك أن تأمر بالسواك وألا تأمر به ، ولك أن تفرض الحج في غير هذه السنة ، ولك أن تقتله وألا تقتله ، لا على معنى احكم بما شئت ، ويجوز أن يكون بوحي ، أي اقتل النضر وألا تقتله .

قال : (مسألة : المختار أنه عليه السلام لا يقر على خطأ في اجتهاده .
وقيل : بنفي الخطأ .

[الرسول ﷺ
لا يُقر على
الخطأ في
الاجتهاد]

لنا : لو امتنع لكان المنع ، والأصل عدمه .
وأيضاً : «لِمَ أذِنْتَ» ، «مَا كَانَ لِنَبِيِّ» ، حتى قال : «لو أنزل من السماء عذاباً ما نجا من غير عمر» ؛ لأنه أشار بقتلهم .
وأيضاً : «إنكم تختصمون إليّ ، ولعل أحدكم ألحن بحجته ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار» ، وقال : «أنا أحكم بالظاهر» .

وأجيب : بأن الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات .

ردّ : بأنه مستلزم الحكم / الشرعي المحتمل .

[٥٧٠/أ]

قالوا : لو جاز لجاز أمرنا بالخطأ .

وأجيب : بثبوتة للعوام .

قالوا : الإجماع معصوم ، فالرسول أولى .
قلنا : اختصاصه بالمرتبة واتباع الإجماع له يرفع الأولوية فيتبع الدليل .
قالوا : الشك في حكمه يخل بمقصود البعثة .
أجيب : بأن الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي) .
أقول : القائلون بأن النبي عليه السلام يجوز له الاجتهاد ، اختلفوا في
جواز الخطأ عليه ، فقليل : لا يجوز عليه^(١) .
وقيل : يجوز لكن لا يقر عليه ، بل ينبه عليه^(٢) .
احتج : بأنه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع ؛ لأنه ممكن لذاته ، والأصل
عدم المانع .
وفيه نظر ؛ والمانع علو رتبته ، وكمال عقله ، وتأيدده .
واحتج أيضاً : بقوله تعالى : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ ﴾^(٣) ، فدل
على أن الإذن كان خطأً .
والحق : أنه من ترك الأولى ، وترك الأولى لا يكون خطأً .
احتج أيضاً : بمفاداة أسرى بدر في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ
لَهُ أُسْرَى ﴾^(٤) ، حتى قال عليه السلام : «لو نزل من السماء عذاب ما نجا

(١) وهو قول لبعض الشافعية ، كالإمام الرازي والبيضاوي ، وكذلك بعض المعتزلة . انظر
المعتمد (٢٤٠/٢) ، المحصول (٢٢/٦) ، الإبهاج (١٧٢/٣) .
(٢) وهو قول عامة أهل الأصول . انظر المعتمد (٢٤٠/٢) ، أصول السرخسي (٩١/٢) ،
التبصرة (ص٥٢٤) ، العدة لأبي يعلى (١٥٧٨/٥) .
(٣) التوبة آية (٤٣) .
(٤) الأنفال آية (٦٧) .

منه غير عمر»^(١) ؛ لأنه أشار بقتلهم ، وأشار غيره إلى الفداء ، فدلّ على أن المفاداة خطأ .

وهذا - أيضاً - من ترك الأولى ، وقوله : «لو نزل من السماء عذاب ... إلى آخره» ، لم يصح .

احتج أيضاً : بما في الصحيح من قوله عليه السلام : «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار»^(٢)

(١) ذكر هذا الأثر ابن هشام في السيرة ، وقال ابن كثير : «ليس هو في الكتب الستة» . انظر تحفة الطالب (ص ٤٦٨) ، والذي في صحيح مسلم عن ابن عباس قال : لما أسروا الأسرى - يعني يوم بدر - قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - : ما ترون في هؤلاء الأسرى ؟ فقال أبو بكر : هم بنو العم والعشيرة ، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم للإسلام ، فقال رسول الله ﷺ : ما ترى يا ابن الخطاب ؟ فقال : لا والله يا رسول الله ، ما أرى الذي رأى أبو بكر ، ولكن أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم ، فتمكن علينا من عقيل فيضرب عنقه ، وتمكنني من فلان - نسب لعمر - فأضرب عنقه ، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها ، فهوى رسول الله ما قال أبو بكر ، ولم يهو ما قال عمر ، فلما كان من الغد ، جئت ورسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدان يبكيان ، قلت : يا رسول الله ﷺ ! من أي شيء تبكي أنت وصاحبك ؟ فإن وجدت بكاء بكيت وإلا تباكيت لبكائكما ، فقال رسول الله ﷺ : أبكي للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء ، لقد عرض عليّ عذابهم من أدنى الشجرة - شجرة قريبة منه - وأنزل الله عز وجل : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّىٰ يُنْزَلَ فِي الْأَرْضِ ﴾ إلى قوله : ﴿ فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ . انظر صحيح مسلم ، كتاب الجهاد - باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر (٣/١٣٨٣) .

(٢) رواه البخاري عن أم سلمة رضي الله عنها ، كتاب المظالم - باب إثم من خاض على باطل وهو يعلمه (١٠٣/١٠) . ومسلم ، كتاب الأفضية - باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة (٣/١٣٣٧) .

فدل على أنه يقضي بما لا يكون حقاً ، وأنه قد يخفى عليه الحق .

ويدل عليه أيضاً : «أنا أحكم بالظاهر»^(١) .

واعترض على هذا الاحتجاج : بأنه إنما يدل على خطئه في فصل الخصومات ، والنزاع إنما هو في الخطأ في الأحكام .

وردّ : بأن فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بأن كذا حرام على فلان حلال لفلان ، وأنه يحتمل الصواب والخطأ ، فيكون الخطأ في الحكم الشرعي جائزاً عليه . والحق : أن الخطأ في الحكم الشرعي لمعين قد اندرج في عموم قد أصيب في حكمه لا يكون خطأ في الاجتهاد .

احتج الآخرون : بأنه لو جاز عليه لجاز أمرنا بالخطأ لأننا مأمورن باتباعه .
الجواب : منع بطلان اللازم ، لثبوته في العوام حيث أمروا باتباع المجتهد وإن كان خطأ في الواقع .

قالوا : الإجماع معصوم عن الخطأ ، فالرسول أولى أن يحصل له هذا الشرف .

الجواب : أن اختصاصه بالرتبة العليا وهي رتبة النبوة التي هي أعلى مراتب المخلوقين ، وكون أهل الإجماع متبعين له ، يدفع أولويته فلا يلزم من ذلك كونهم أعلى رتبة منه ، كرتبة القضاء لا تكون للإمام ، ورتبة الإمارة لا

(١) قال ابن كثير في تحفة الطالب : «كثير ما يلهج أهل الأصول بهذا الحديث ، ولم أقف له على سند» ، ثم قال : «لكن له معنى في الصحيح من حديث أم سلمة رضي الله عنها ، عن النبي ﷺ قال : إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ ، إنما أقطع له قطعة من النار» . انظر المصادر السابقة ، تحفة الطالب (ص ١٧٤) .

[٥٧١/أ] تكون للسلطان ، ثم لا يعود ذلك بنقص ، / وإذا جاز أن يكون وألا يكون ،
فالدليل هو المتبع ، وقد دلّ على جواز الخطأ عليه .

قالوا : تجوز الخطأ عليه يوجب الشك في قوله أهو صواب أم خطأ ؟
وذلك يخل بمقصود البعثة ، وهو الوثوق بما يقول إنه حكم الله .

الجواب : أن جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك ، وإنما يخل بالبعثة
جواز الخطأ في الرسالة وما ينقله من الوحي ، بأن يغير ويبدل ، وانتفاؤه
معلوم بدلالة تصديق المعجزة له .

قال : (مسألة : المختار : أن النافي مطالب بالدليل .

[المختار أن

وقيل : في العقلي لا الشرعي .

على نافي

لنا : لو لم يكن لكان ضرورياً نظرياً ، وهو محال .

الحكم إقامة

[الدليل]

وأيضاً : الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم ، وهو نفي

الشريك ، ونفي الحدوث .

النافي : لو لزم لمنكر مدعي النبوة ، وصلاة سادسة ، ومنكر

الدعوى .

وأجيب : بأن الدليل يكون استصحاباً مع عدم الرفع ، وقد يكون

انتفاء لازم .

ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع ، وانتفاء الشرط على النفي ، بخلاف

من لا يخصص العلة) .

أقول : النافي للحكم عليه أن يقيم الدليل على انتفائه ، وهو المختار^(١) .

(١) هذه المسألة جرت العادة أن يبحثها أهل الأصول في مسألة الاستصحاب ، وما ذكره هو

وقيل : عليه ذلك في الحكم العقلي لا الشرعي^(١) .

لنا : أنه ادعى نفي أمر غير ضروري ، فإن لم يحتج إلى أمر يفضي إليه كان ضرورياً والمفروض خلافه ، فيكون ضرورياً نظرياً وهو محال .

ولنا أيضاً : الإجماع على ذلك في دعوى وحدانية الله وهي نفي الشريك ، وفي دعوى قدمه وهي نفي الحدوث ، فبطل السلب الكلي ويثبت الإيجاب الكلي ، إذ لا قائل بالفصل .

قيل : قوله هنا : (النافي مطالب بالدليل) يناقض ما تقدم له من أن النفي يكفي فيه انتفاء دليل ثبوته ، ولا تناقض لأنه إذا لم ينتهض دليل للثبوت بقى دليل النافي - وهو الاستصحاب - سالماً ، وقد تقدم أنه حجة ، كان بقاءً أصلياً أو حكماً شرعياً ، فإن أشار النافي إلى ذلك انتهض على خصمه .

احتج النافي : بأنه لو لزم النافي مطلقاً إقامة الدليل ، للزم منكر دعوى [حجج القائلين
الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالة مدعيها ، وكذلك منكر وجود صلاة بأن النفي لا يحتاج إلى دليل]
سادسة ، وكذلك من ادعى عليه فأنكر ما ادعى عليه به ، واللوازم بأسرها باطلة .

الجواب : أن الدليل قد يكون استصحاب الأصل مع عدم الرفع ، وذلك محقق في منكر الدعوى ، وقد يكون انتفاء لازم ، وذلك متحقق في الصلاة السادسة إذ الاشتهار من لوازمها شرعاً ، وكذا في دعوى الرسالة إذ المعجزة

رأي المالكية والحنفية والحنابلة والشافعية وعمامة المتكلمين . انظر إحكام الفصول (ص ٦١٨) ،
التمهيد لأبي الخطاب (٢٦٣/٤) ، أصول السرخسي (١١٧/٢) ، التبصرة (ص ٥٣٠) ،
المستصفى (٢٣٢/١) ، المعتمد (٣٢٤/٢) ، الكافية في الجدل (ص ٣٨٦) .

(١) نسب هذا المذهب إلى القاضي الباقلاني في إرشاد الفحول (ص ٢٤٥) .

من لوازم دعواها عادة .

[٥٧٢/١] والحاصل : بطلان اللوازم ، وأن الثلاثة مطالبون بالدليل ، لكنه / معلوم

عند الجمهور ، فلم يحتج إلى التصريح به .

وإذا عرفت أن النافي مطالب بالدليل ، فالنافي للحكم الشرعي هل يجوز

له الاستدلال بالقياس الشرعي ؟ .

اختلفوا فيه ، ومختار المصنف أنه يستدل به إذا كان الجامع وجود المانع أو

عدم الشرط ، إذ عدم الحكم لا يكون لباعث ، وهذا إنما يصح عند من يجوز

تخلف الحكم عن العلة لمانع أو عدم شرط ، ولا يجعله قادحاً في عليتها ، وأما

من جعله قادحاً ، فتخلف الحكم عنده إنما هو لتخلف العلة فلا جامع ، ولا

قياس شرعي بغير جامع .

وقد يقال : الجامع عدم علة الحكم ، فيكون علة لعدم الحكم ، وبعض

فضلاء الشارحين حمل النفي في كلام المصنف على النفي الأصلي .

وفيه نظر ؛ إذ لا يقاس النفي الأصلي على النفي الطارئ .

وأيضاً : من شروط الفرع ألا يكون متقدماً على حكم الأصل .

قال : (التقليد ، والمفتي ، والمستفتي ، وما يستفتى فيه .

[تعريف

[التقليد]

فالتقليد : العمل بقول غيرك من غير حجة ، وليس الرجوع إلى

الرسول وإلى الإجماع ، والعامي إلى المفتي ، والقاضي إلى العدول بتقليد

لقيام الحجة ، ولا مشاحة في التسمية .

والمفتي : الفقيه ، وقد تقدم .

والمستفتي : خلافه .

فإن قلنا بالتجزئ ، فواضح .

والمستفتى فيه : المسائل الاجتهادية ، لا العقلية على الصحيح) .

أقول : لما فرغ من الاجتهاد ، شرع في مقابله وهو الاستفتاء ، والبحث عن التقليد ، والمستفتى ، والمستفتى ، وما يستفتى فيه ^(١) .

أما التقليد : فهو العمل بقول غيرك من غير حجة ، كأخذ العامي بقول مثله ، والمجتهد بقول مثله ، فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً ، لقيام الحجة وهي المعجزة ، ولا الرجوع إلى الإجماع لما مرّ من الحجية .

وقول الشاهد والمفتي : [حجية الرجوع للإجماع] ^(٢) ، ولو سمي بعض ذلك تقليداً ، كما يسمى في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً ، فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح .

والمفتي : الفقيه ، وقد تقدم تعريف الفقيه ضمناً ، وتعريف الشيء تعريف لمرادف ذلك الشيء .

والمستفتى : خلافه ، فإن لم نقل بتجزئ الاجتهاد ، فكل من ليس مجتهداً في الكل فهو مستفتى في الكل ، وإن قلنا به فهو مفتى فيما هو مجتهد فيه مستفتى في غيره .

والمستفتى فيه : المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح ، لوجوب النظر فيها .

(١) انظر هذه المسائل في مقدمة ابن القصار (ص ٣) ، التلخيص (٤٠٢/٣) ، الحدود للباقي (ص ٦٤) ، المستصفى (٣٨٧/٢) ، تيسير التحرير (٢٤١/٤) ، العدة (١٢١٦/٤) .

(٢) هكذا في جميع النسخ ، والعبارة غير مستقيمة ، ولو قيل : بحجية الرجوع للإجماع ، لكان الكلام مستقيماً ، والله أعلم .

قال : (مسألة : لا تقليد في العقليات كوجود الباري .

وقال العنبري بجوازه .

وقيل : النظر فيه حرام .

لنا : الإجماع على وجوب المعرفة ، والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ،
ولأنه كان يحصل بحدوث العالم ، ولأنه لو حصل لكان نظراً ولا دليل .

/ قالوا : لو كان واجباً ، لكانت الصحابة أولى ، ولو كان لنقل [٥٧٣/١]

كالفروع .

أجيب : بأنه كذلك ، وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله ، وهو باطل .

وإنما لم ينقل لوضوحه ، وعدم الخوج إلى الإكثار .

قالوا : لو كان لألزم الصحابة العوام بذلك .

قلنا : نعم ، وليس المراد تحرير الأولية والجواب عن الشبه ، والدليل

يحصل بأدنى نظر .

قالوا : وجوب النظر دور عقلي ، وقد تقدم .

قالوا : مظنة الوقوع في الشبه والضلالة .

قلنا : فيحرم على المقلد ويتسلسل (.

أقول : لا يصح التقليد في العقليات .

قال الإمام في الشامل : «لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلا الخنابلة»^(١) .

(١) لم أجد هذا الكلام في كتاب الشامل لإمام الحرمين رحمه الله ، وما نسب إلى الخنابلة -
رحمهم الله - فيه نظر ؛ حيث إن الشيخ أبا يعلى وأبا الخطاب - رحمهما الله - نصا على أن المذهب
عدم جواز التقليد في الأصول . انظر العدة (٤/١٢١٧) ، التمهيد (٤/٣٩٦) .

وقال الأستاذ^(١): «من اعتقد ما يجب عليه من دينه بغير دليل ، لا يستحق اسم الإيمان» . وقال قوم^(٢) : الواجب على المكلف التقليد وأما النظر فحرام ، وحكاه ابن العربي في الأحوذى^(٣) عن الأئمة الأربعة ، ولا يصح عنهم ، إلا أن يريدوا التعمق فيه واستيفاء مذهب المخالفين وحججهم .
 على أن الطرطوشي^(٤) قال : «يجوز تعلم مذهب المخالفين ليرد عليهم» ، واحتج بقوله تعالى : ﴿ نَبُؤُنِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٥) .
 لنا : أن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله ، ولا تحصل المعرفة بالتقليد لوجوه ثلاثة :

الأول : أنه يجوز أن يكون كذب في إخباره ، فلا يحصل العلم بخبره .
وأيضاً : لو أفاده تقليده العلم ، لحصل لمقلد الفيلسوف العلم بقدم العالم ولمقلد المسلم العلم بحدوثه ، فكانا عالين بهما ، فيلزم حقيقتهما ، فيكون حادثاً قديماً .

-
- (١) الأستاذ المقصود به أبو إسحاق الإسفراييني ، ولم أقف على كلامه في كتب الأصول .
 (٢) نسب القول بوجوب التقليد إلى الحشوية والتعليمية . انظر المستصفى (٣٨٧/٢) ، ونسب إلى عبيد الله العنبري وبعض الشافعية ، أن التقليد جائز في الأصول . انظر شرح اللمع (١٠٠٧/٢) التمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤) .
 (٣) لم أقف على كلامه في تحفة الأحوذى ، ولكن معناه في أحكام القرآن (١٧٣٢/٤) .
 (٤) الطرطوشي هو : العلامة أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف الفهري الأندلسي الطرطوشي ، شيخ المالكية وقدمتهم بلا منازع ، رحل إلى المشرق وسمع من علمائها الحديث والفقه والخلاف ، وحدث عنه السلفي ، توفي بالإسكندرية سنة (٥٢٠هـ) . انظر السير (٤٩٠/١٩) ، وفيات الأعيان (٢٦٢/٤) .
 (٥) الأنعام آية (١٤٣) .

وثالثاً : أن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، لا سبيل إلى الأول بالضرورة فتعين الثاني ، وحينئذ لا بد له من دليل - والفرص ألا دليل - إذ لو علم صدقه بالدليل لم يبق تقليداً .

القائلون بجواز التقليد قالوا : لو وجب النظر لكان الصحابة أولى بالمحافظة على ذلك ، ولو كان لنقل نظرهم في ذلك كما نقل نظرهم في الاجتهاديات ، فلما لم ينقل علم أنه لم يقع .

[الدليل على جواز التقليد في الأصول]

الجواب : منع بطلان التالي ، وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وأنه باطل وإنما لم ينقل لوضوحه عندهم ، وعدم من يحوجهم إلى إكثار النظر من كثرة الشبه التي حدثت ، بخلاف الاجتهاديات فإنها خفية تتعارض فيها الأمارات فاحتاجت إلى إكثار النظر .

قالوا : لو كان النظر واجباً لألزم الصحابة العوام بذلك ، لكننا نعلم أن [٥٧٤/١] أكثر الأعراب ما كانوا يعلمون / الأدلة الكلامية ، بل كانوا يحكمون بإسلام من نطق بالشهادتين وإن لم يعلم شيئاً .

الجواب : أنهم ألزموهم ذلك ، وليس المراد تحرير الدليل بالعبارات المصطلحة ودفع الشكوك الواردة ، والمطلوب منهم الدليل الجملي بحيث يوجب طمأنينة القلب ، وكانوا يعلمون منهم ذلك ، كقول الأعرابي : «البعرة تدل على البعير ، والأقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ؟» .

قالوا أيضاً : لو وجب النظر ، لزم الدور .

أما الملازمة ؛ فتوقف إيجاب الله المعرفة على النظر المتوقف على إيجابه .

وجوابه : لا نسلم توقف النظر على إيجابه لجواز أن ينظر - وإن لم يجب -
وقد تقدم مثله في مسألة الحسن والقبح .

قالوا : النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال ، لاختلاف الأذهان
والأنظار فيحرم ، ولا كذلك التقليد ، فإنه طريق آمن ، فيجب احتياطاً .
الجواب : أن ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضاً ؛ لأنه
مظنتهما ، فتقليده فيما يحتملها أجدر بأن يحرم ، فإن نظر فممتنع ، وإن قلد
فيه والكلام عائد في مقلده ، ويلزم التسلسل .

[يلزم غير
المجتهد التقليد]

قال : (مسألة : غير المجتهد يلزمه التقليد ، وإن كان عالماً .

وقيل : بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله .

لنا : ﴿ فَاسْأَلُوا ﴾ ، وهو عام فيمن لا يعلم .

وأيضاً : لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من غير

نكير .

قالوا : يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ .

قلنا : وكذلك لو أبدى له مستنده ، وكذلك المفتي نفسه) .

أقول : من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد ، سواء كان عامياً صرفاً

أو عالماً ببعض علوم الاجتهاد ، وقيل : إنما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين
له صحة اجتهاد المجتهد بدليله^(١) .

لنا : قوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٢) ،

(١) وهو قول لبعض علماء المعتزلة . انظر المعتمد (٢/٣٦٠) .

(٢) الأنبياء آية (٧) .

وهو عام في جميع من لا يعلم ، للعلم بأن علة السؤال الجهل ، والأمر المقيد بعله يتكرر بتكررها ، وهذا غير عالم بهذه المسألة فيجب عليه فيها السؤال .
ولنا أيضاً : لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ، ويتبعون من غير أن يبدوا للسائل المستند ، وشاع وذاع ولم ينكر ، فكان إجماعاً على وجوب التقليد على غير المجتهد وإن كان عالماً ، وإن لم يتبين له صحة اجتهاد مقلده ، وإلا كانوا مخطئين في عدم إبداء المستند للسائلين .

ويصح ضبط «المستفتون» بضم التاء وفتحها .

والاحتجاج بإجماع المسؤولين لا بإجماع السائلين على الاتباع ؛ إذ ليس بحجة لأنهم عوام ، أو غير مجتهدين .

قالوا : القول بذلك يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه من المجتهد .
الجواب : / أنه مشترك الإلزام ، لجواز الخطأ وإن أبدى له المستند ، [٥٧٥/١]
وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع أنه يجوز أن يكون خطأً .
والحق : أن اتباع الظن في الاجتهاديات واجب وإن كان خطأً ؛ لأنه اتباع للظن ، وإنما الممتنع اتباع الخطأ لأنه خطأ .

قال : (مسألة : الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة ، أو رآه منتصباً والناس مستفتون معظمون ، وعلى امتناعه في ضده .

والمختار : امتناعه في الجهول .

لنا : أن الأصل عدم العلم .

وأيضاً : الأكثر الجهال .

والظاهر : أنه من الغالب ، كالشاهد والراوي .

قالوا : لو امتنع لذلك ، لامتنع فيمن علمه دون عدالته .
قلنا : يمتنع .

ولو سلّم ، فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد) .
أقول : المفتي إن ظنّ المستفتي علمه وعدالته إما بالخبرة ، أو بأن رآه
منتصباً للفتوى والناس متفقون على استفتائه وتعظيمه ، فالاتفاق على جواز
استفتائه^(١) ، وإن ظن عدم علمه ، أو عدم عدالته أو كليهما ، فلا يستفته .
وأما مجهول العلم ، فالمختار امتناع استفتائه .

وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة ، فالمختار جواز استفتائه .
لنا في الأول : أن العلم شرط في الاستفتاء ، والأصل عدمه .
وأيضاً : الغالب الجهال فيلحق بالغالب ، كالشاهد والراوي إذا لم تعلم
عدالتهم يلحقان بالغالب ، وهم غير العدول .
قالوا : لو امتنع فيمن جهل علمه دون عدالته ، لامتنع فيمن علمه
دون عدالته .

وأجيب : بالتزامه وبالفرق ، فإن الغالب في المجتهدين العدالة ، وليس
الغالب في العلماء الاجتهاد .

قال : (مسألة : إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرار النظر .
وقيل : يلزم .

لنا : اجتهاد ، والأصل عدم غيره .

(١) انظر المعتمد (٣٦٣/٢) ، إحكام الفصول (ص ٦٤٣) ، التمهيد (٤/٤٠٣) ، المستصفي

(٢) (٣٩٠/٢) ، الملخص (٤٣٢/٣) .

قالوا : يحتمل أن يتغير اجتهاده .

قلنا : فيجب تكريره أبداً) .

أقول : المجتهد إذا اجتهد في واقعة ثم تكررت ، فهل يلزمه تكرير النظر والاجتهاد ؟ .

قيل^(١) : يلزمه لاحتمال تغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه .
وألزمهم المصنف وجوب تكرير النظر أبداً ؛ لأن تغير اجتهاده محتمل في كل وقت ، ولا يتقيد بتكرير الواقعة ، وأنه باطل^(٢) .
وفيه نظر ؛ إذ لا يجب في غير وقت الحادثة .

احتج المصنف : بأنه اجتهد وحصل ما يحتاج إليه فيها ، والأصل عدم شيء آخر ، وفرّع ابن القصار^(٣) عليه فقال : «إذا تكررت الواقعة ، احتتمل أن يعتمد المستفتي على ما أفتاه به المفتي أولاً لأنه حق ، واحتمل أن يعيد الاستفتاء لاحتمال تغير الاجتهاد» .

/ قال : (مسألة : يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، خلافاً للحنابلة .

لنا : لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه ، وقال عليه السلام : «إن الله

(١) وهو مذهب الحنابلة ، وقول لبعض الشافعية رحمهم الله . انظر العدة (٤/١٢٢٨) ، شرح اللمع (٢/١٠٣٥) ، وذهب بعض الأصوليين إلى تكرار النظر إن نسي اجتهاده الأول . انظر المعتمد (٢/٣٥٩) ، تنقيح الفصول (ص٤٤٢) .

(٢) وهو مذهب عامة أهل الأصول . انظر مقدمة ابن القصار (ص٥) ، المعتمد (٢/٣٥٩) ، شرح اللمع (٢/١٠٣٥) ، البرهان (٢/١٣٤٣) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٢) ، تيسير التحرير (٤/٢٣١) .

(٣) مقدمة ابن القصار (ص٥) .

لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» .
قالوا : قال : «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر الدجال» . قال : فأين نفي الجواز ؟ .

فلو سلم ، فدليلنا أظهر ، ولو سلم فيتعارضان ، وسلم الأول .
قالوا : فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل .
قلنا : إذا فرض موت العلماء لم يكن (.

أقول : المختار أنه يجوز خلو الزمان عن مجتهد^(١) ، ومنعه الحنابلة^(٢) .
لنا : أنه غير ممتنع لذاته ، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلو امتنع
لكان لغيره ، والأصل عدمه .

وأيضاً : في الصحيح أنه عليه السلام قال : «إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً
ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم ، اتخذ الناس
رؤوساً جهالاً ، فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا»^(٣) وهو ظاهر في الوقوع
المستلزم للجواز .

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين . انظر الإحكام (٢/٢٣٣) ، تيسير التحرير (٤/٢٤٠) ،
فتح الغفار (٣/٣٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٥) ، فواتح الرحموت (٢/٣٩٩) .
(٢) وهو مذهب لبعض الشافعية . انظر المسودة (ص٤٧٢) ، مختصر البعلي (ص١٦٧) ، الملل
والنحل للشهرستاني (١/٢٠٥) .

(٣) الحديث رواه البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :
«إن الله لا يقبض العلم بل يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً ، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا
فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا» . انظر صحيح البخاري ، كتاب العلم ، باب كيف يقبض العلم
(١/٣٣) .

قالوا : صح عنه عليه السلام أنه قال : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين [الدليل على عدم خلو الزمان عن مجتهد والرد عليه] على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر الدجال» ^(١) ، وهو ظاهر في عدم الخلو عن مجتهد إلى قيام الساعة ، أو إتيان أشراتها .

الجواب : أنه يدل على عدم الوقوع ، لا على عدم الجواز .
ولم سلم : فدليلنا أظهر ؛ لأنه نفى العالم المستلزم نفي المجتهد ، وأما الظهور على الحق ، فإنما يدل على اعتقاد الحق ، أو أنهم على كلمة الإسلام يجاهدون في سبيل الله ، ولا يدل على الاجتهاد .

سلمنا، ويتعارض الحديثان ، ويسلم الدليل العقلي .
قالوا : الاجتهاد فرض كفاية ، فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن مجتهد اتفاقاً من المسلمين على ترك واجب ، ولا يجتمعون عليه .

الجواب : أنه فرض كفاية مع القدرة عليه ، فإذا فرض موت العلماء لم يمكن الاجتهاد ، إذ شرطه ممكناً مقدوراً ، وقد انتفى ذلك .

أو نقول : إذا فرض موت العلماء ، لم يكن إجماعهم على الخطأ مستحيلاً إذ المستحيل إجماع المجتهدين على الخطأ ، لا اجتماع العوام عليه .

قال : (مسألة : إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ، إن كان مطلعاً [أهل يجوز تقليد غير المجتهد؟] على المآخذ أهلاً للنظر ، جائز .

وقيل : عند عدم المجتهد .

(١) الحديث أخرجه البخاري عن المغيرة بن شعبة ، في كتاب الاعتصام - باب قول النبي ﷺ : لا تزال طائفة... إلخ ، بلفظ : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » . (١٤٩/٨) . وأخرجه مسلم ، كتاب الإمامة (٣/١٥٢٣) ، وأما لفظ الشارح فلم أقف عليه ، والله أعلم .

وقيل : يجوز مطلقاً .

وقيل : لا يجوز .

لنا : وقوع ذلك ، وأنكر من غيره .

المجوز : ناقل كالأحاديث .

وأجيب : بأن الخلاف في غير النقل .

المانع : لو جاز ، لجاز للعامي .

وأجيب : / بالدليل ، وبالفروق (.

[٥٧٧/١]

أقول : إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد يبنني على تقليد الميت ، وحكى

الطرطوشي عن المالكية جوازه^(١) .

أما مع حضوره فلا يجوز إلا على معنى النقل عنه .

وحكى المصنف أربعة أقوال :

الجواز مطلقاً ، كان مطلعاً على المآخذ أم لا^(٢) .

ومنع أبو الحسين مطلقاً^(٣) .

وقيل : يجوز إذا كان مطلعاً على مآخذ ذلك الإمام ، أهلاً للنظر ، وإلا

(١) لم أف على كلام الطرطوشي رحمه الله ، ولكن نص ابن القصار في مقدمته على ذلك . انظر

مقدمة ابن القصار (ص ٥) .

(٢) وهو مذهب عامة الأصوليين . انظر الأحكام (٤/٢٣٦) ، الوسيط (ص ٥٩٨) ، تيسير

التحرير (٤/٢٤٩) ، فتح الغفار (٣/٣٧) ، إحكام الفصول (ص ٦٤٣) .

(٣) لم أف على كلام أبي الحسين في هذه المسألة في المعتمد ، ولكن نص على عدم جواز تقليد

الميت ، وبناء على كلام المؤلف أن من منع تقليد الميت يمنع تقليد غير المجتهد ، والله أعلم . انظر

المعتمد (٢/٣٦٠-٣٦٤) .

فلا^(١) .

وقيل^(٢) : يجوز عند عدم المجتهد ، أما مع وجوده فلا .

لنا : وقع إفتاء العلماء - وإن كانوا غير مجتهدين - في جميع الأعصار ،
وتكرر ولم ينكر ، فكان إجماعاً .

وفي هذا التمسك نظر ؛ إذ في زمان المجتهدين نمنع إنكار إفتاء من ليس
بمجتهد ، إلا أن يكون على معنى النقل ، وفي زمان عدم وجودهم لا يكون
إجماعهم حجة ، أو تحمل فتواهم على النقل .

القائلون بالجواز قالوا : ناقل ، فلا يفرق بين العالم وغيره ، كناقل
الأحاديث .

الجواب : ليس الكلام فيمن نقل لأنه متفق عليه ، وإنما الخلاف فيما هو
المعتاد في العصر ، وهو أن يقول : كذا مذهب مالك ، كذا مذهب الشافعي .

القائلون بالمنع قالوا : لو جاز ، لجاز للعامي لأنهما سواء في النقل .

الجواب : الإجماع هو الدليل ، وقد جَوَّز للعالم دون العامي .

وبالفرق : بأن المطلع على المآخذ يبعد غلظه ، بخلاف العامي .

قال : (مسألة : للمقلد أن يقلد المفضل .

وعن أحمد ، وابن سريج : الأرجح متعين .

لنا : القطع بأنهم كانوا يفتون ، مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر .

وأيضاً : قال : «أصحابي كالنجوم» .

[الدليل على
عدم وجوب
تقليد الأفضل]

(١) الإحكام (٤/٢٣٦) .

(٢) العدة (٤/١٢٢٨) ، فتح الغفار (٣/٣٧) .

واستدل : بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره .
وأجيب : بأنه يظهر بالتسامع ورجوع العلماء إليه ، وغير ذلك .
قالوا : أقوالهم كالأدلة ، فيجب الترجيح .
قلنا : لا يقاوم ما ذكرنا . ولو سلم ، فلعسر ترجيح العوام .
قالوا : الظن بقول الأعمم أقوى .
قلنا : تقرير ما قدمتموه (٥) .
أقول : اختلفوا في تقليد المفضول مع وجود الأفضل ، فجوزوه الأكثر^(١) .
وقال أحمد^(٢) ، وابن سريج^(٣) ، والغزالي^(٤) : يتعين عليه تقليد الأرجح .
ونحوه لابن القصار مّا ، قال : «يجب على العامي الاجتهاد في أعيان
المجتهدين»^(٥) .

لنا : القطع أن المفضولين في زمان الصحابة وغيرهم كانوا يفتون ، وقد
اشتهر ذلك منهم ولم ينكر ، فدل على أنه جائز .
وأيضاً : قال عليه السلام : «أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم

(١) انظر المعتمد (٣٦٤/٢) ، إحكام الفصول (ص٦٤٤) ، العدة لأبي يعلى (١٢٢٦/٤) ،
التبصرة (ص٤١٥) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤٠٥/٤) ، البرهان (١٣٤٣/٢) ، تيسير التحرير
(٢١٥/٤) ، فتح الغفار (٣٧/٣) .

(٢) نسب بعض الأصوليين إلى الإمام أحمد رحمه الله القول بوجوب تقليد الأفضل ، والذي نص
عليه في العدة والتمهيد خلاف ذلك . انظر العدة (١٢٢٦/٤) ، التمهيد (٤٠٥/٤) ، الإحكام
(٢٠٤/٤) .

(٣) التبصرة (ص٤١٥) .

(٤) المستصفى (٣٩٠/٢) .

(٥) مقدمة ابن القصار (ص٥) .

اهتديتم^(١) ، خرج العوام لأنهم المقتدون ، بقي معمولاً به في المجتهدين منهم من غير تفضيل .

واستدل : بأن العامي لو كلفناه الترجيح لكان تكليفاً بالمحال ، لقصوره عن معرفة مراتبهم ، وترجيح الراجح منهم .

[٥٧٨/أ] الجواب : / أن معرفة ذلك غير مستحيل ، بل يظهر له ذلك بالتسامع ، وبرجوع العلماء إليه ، عدم رجوعه إليهم .

قالوا : أقوال المجتهدين بالنسبة إليه كالأدلة بالنسبة إلى المجتهدين ، فإذا تعارضت تعين الأرجح .

الجواب : أنه قياس ولا يقاوم ما ذكرنا من الإجماع .

ولو سلم ، فترجيح المجتهد سهل ، وترجيح العوام للمجتهدين - وإن أمكن - فهو عسر .

قالوا : الظن بقول الأعلّم أقوى ، ويجب معرفة أقوى الظنين للعمل به عند التعارض .

الجواب : أن هذا تقرير للدليل الأول في المعنى وإن تخالفا في العبارة ، لأن إفادته للظن وكونه كالدليل للمجتهد أمر واحد ، فالجواب الجواب .

قال : (مسألة : ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقاً .

وفي حكم آخر ، المختار جوازه .

فلو ألزم مذهباً معيناً كمالك والشافعي ، فثالثها المختار كالأول) .

أقول : العامي إذا اتبع بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها

[أهل يجوز
للمقلد أن
ينتقل عن
مقلده في
الحادثة
الواحدة]

(١) سبق تخريجه . انظر (ص ٢٦٣) .

فليس له الرجوع عن تقليده في ذلك الحكم إلى تقليد غيره اتفاقاً^(١) .
أما لو أراد أن يقلد غيره في واقعة أخرى ، فالمختار جوازه^(٢) ، وهذا
الاتفاق لا ينافي ما تقدم عن ابن القصار ، ولا ما تقدم فيما إذا تغير اجتهاد
المجتهد^(٣) .

لنا : القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم ، أنهم كانوا يفتون ولا
يسألون العوام هل استفتوا غيرهم في غير تلك الواقعة أم لا ، وشاع ولم ينكر
فكان إجماعاً .

فلو التزم العامي مذهباً معيناً كمذهب مالك والشافعي وقال : إنه على
مذهبه وملتزم له ، ثم أراد الأخذ بقول غيره في مسألة ما ، قيل : له ذلك ،
نظراً إلى أنه التزم ما لا يلزمه .

وقال به بعض المتأخرين من المغاربة بشرط ألا يتبع الرخص ، وأن يعتقد
فضلاً من انتقل إلى مذهبه ، وألا يجمع بينهما على صفة تخالف الإجماع ،
كما لو نكح بغير ولي ولا مهر ولا شهود^(٤) ، قال : والمذاهب كلها سبل إلى
الجنة .

-
- (١) حكى هذا الاتفاق الآمدي في الإحكام ، والزركشي في البحر . انظر الإحكام (٢٣٨/٤) ،
البحر المحيط (٣٢١/٦) .
- (٢) أي للمقلد أن يتخير من شاء ممن يلقاهم من المجتهدين للفتوى . انظر المعتمد (٣٦٤/٢) ،
إحكام الفصول (ص ٦٤٤) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤٠٣/٤) ، تيسير التحرير (٢٥٣/٤) .
- (٣) أي لا تعارض بين أن ينتقل المقلد من مجتهد إلى مجتهد ، وبين كلام ابن القصار - رحمه الله -
السابق في لزوم الاجتهاد للعامي في اختيار المجتهد . انظر مقدمة ابن القصار (ص ٥) .
- (٤) لعله يقصد الإمام ابن جزري الكلبي الغرناطي - رحمه الله - حيث نص على ذلك . انظر
تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص ١٥٨) .

وقيل : بالمنع مطلقاً ، لالتزامه إياه^(١) .

والمختار : التفصيل ، وأن كل مسألة اتصل عمله بها ليس له تقليد الغير فيها ، بخلاف ما لم يتصل به عمله ، ولا يناقض القول الأول الاتفاق السابق ، لأنه إنما رجع عن المجموع قبل العمل بالمجموع بما هو مجموع .

قال : (الترجيح : وهو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها ، فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك .

وأورد : شهادة أربعة مع اثنين . وأجيب : بالتزامه ، وبالفرق .

ولا تعارض في قطعيين ، ولا في قطعي وظني ، لانتفاء الظن) .

أقول : الترجيح لغة : جعل الشيء راجحاً^(٢) .

وعرفه اصطلاحاً : بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها^(٣) .

ولا يعارض بالترجيح في الحدود لما سيأتي ، ولما كان لا تعارض بين

قطعيين ، ولا بين قطعي وظني ، تعين أن يكون بين أمارتين ، ولا تقدم

إحدهما على الأخرى إلا إذا اقترن بأحد الأمارتين ما تقوى به على معارضتها ،

[٥٧٩/أ] وهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح / هو الترجيح اصطلاحاً ، وإذا حصل

الترجيح وجب العمل بأقوى الأمارتين ، للقطع عن الصحابة وغيرهم بذلك ،

وأنهم كانوا يقدمون الأقوى ، وشاع ولم ينكر .

واعترض : بشهادة أربعة مع اثنين إذا تعارضتا ، فإن الظن الناشئ من

(١) ذكر هذا الزركشي في البحر المحيط (٦/٣٢٠) .

(٢) المعجم الوسيط (ص٣٢٩) .

(٣) انظر هذه المسألة في أحكام الفصول (ص٦٤٥) ، البرهان (٢/١١٤٢) ، أصول السرخسي

(٢/٢٤٩) ، المحصول (٥/٥٢٩) ، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٢٦) .

شهادة الأربعة أقوى من الظن الناشئ من شهادة اثنين ، مع أنه لا تقدم الأربعة .

الجواب : بالتزام تقديم الأربعة ، وبالفرق بين الشهادة والدليل ، إذ ليس كلما يرجح به الدليل ترجح به الشهادة ، على ما سيأتي .

قال : (والترجيح في الظن ، منقولين أو معقولين ، أو معقول ومنقول ، في السند والمتن ، والمدلول ، وفي خارج .

الأول : بكثرة الرواة لقوة الظن ، خلافاً للكرخي ، وبزيادة الثقة والفتنة والورع والعلم والضبط والنحو ، وبأنه أشهر بأحدهما ، وباعتماده على حفظه لا على نسخه ، وعلى ذكر لا خط ، وبموافقته عمله ، وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل في المرسلين ، وبأن يكون المباشر كرواية أبي رافع : «نكح ميمونة وهو حلال ، وكان السفير بينهما» ، على رواية ابن عباس : «نكح ميمونة وهو حرام» ، وبأن يكون حاجب القصة ، كرواية ميمونة : «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان» ، وبأن يكون مشافهاً كرواية القاسم عن عائشة : «أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً» على من روى أنه كان حراً ، لأنها عممة القاسم .

وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر : أفرد رسول الله ﷺ وكنت تحت ناقته حين لبى .

وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالباً ، أو متقدم الإسلام ، أو مشهور النسب ، أو غير متلبس بضعف ، وتحملها بالغا ، وبكثرة الزكيات وأعدليتهم وأوثقيتهم ، وبالصریح على الحكم ، والحكم على العمل .

أقول^(١) : لما كان التعارض إنما يقع بين الظنين ، فالترجيح إما بين منقولين كخبرين أو ظاهر في الكتاب أو مختلفين ، وإما بين معقولين كقياسين ، وإما بين معقولين ومنقول .

والأول : في ترجيح يقع في المنقولين ، وهو يقع في السند وهو طريق ثبوته ، وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالاته ، وفي الحكم المدلول من الحرمة والإباحة ، وفيما ينضم إليه من خارج .

الأول : في الترجيح بحسب السند : ويقع في الراوي ، وفي الرواية ، وفي المروي ، وفي المروي عنه .

الأول في الراوي : ويكون في نفسه ، وفي تركيته بما في نفسه : فيرجح ما رواه الأكثر عدداً ؛ لأن الأكثر عدداً أبعد عن الخطأ ، خلافاً للكرخي ، فإنه لا يرجح بها كما في الشهادة ، والفرق سبق^(٢) .

ويرجح بكون أحد الراويين اتصف / بوصف يغلب على الظن صدقه كالثقة ، والفطنة ، والورع ، والعلم ، والضبط ، والنحو .

ويرجح بكون أحدهما أشهر بهذه الصفات - وإن لم يعلم رجحانه فيها - فإن كونه أشهر يكون في الغالب لرجحانه .

ويرجح من كان اعتماده في الحديث على حفظه على المعتمد على

(١) انظر المعتمد (٣٠٢/٢) ، أصول السرخسي (٢٤٩/٢) ، أحكام الفصول (ص ٦٤٥) ،
الرهان (١١٤٢/٢) ، المحصول (٥٢٩/٥) ، فتح الغفار (٥٢/٣) ، كشف الأسرار (٧٧/٤) .
(٢) انظر مذهبه في أصول الجصاص (١٧٢/٣) ، وانظر مذهب الحنفية في أصول السرخسي
(٢٤/٢) ، كشف الأسرار (١٠٢/٣) ، وانظر مذهب الجمهور في أحكام الفصول (ص ٦٥١) ،
الرهان (١١٦٢/٢) ، العدة (١٠١٩/٣) ، المستصفي (٣٩٧/٢) .

نسخته ، ويرجح بتذكره سماعه من الشيخ على من اعتمد على خط نفسه ،
فإن الاشتباه في النسخة والخط محتمل ، بخلاف الحفظ والتذكر .

وترجح رواية من علم أنه عمل برواية نفسه على من لم يعلم ، أو لم يعلم
عمله بها ؛ لأنه أبعد عن الكذب لا سيما إن خالفت رواية الآخر عمله .
ويرجح أيضاً - إن كانا مُرسلين - من علم أنه لا يرسل إلا عن عدل .
ويرجح أيضاً بكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر ، كرواية أبي
رافع^(١) : « أن رسول الله ﷺ نكح ميمونة وهو حلال »^(٢) ، فإنه يرجح
على رواية ابن عباس : « أنه نكحها وهو حرام »^(٣) ؛ لأن أبا رافع كان السفير
بينهما - ذكره الترمذي - فيكون أعرف .

ويرجح بكون الراوي يشافه من روى عنه على من لا يشافهه ، كرواية
القاسم بن محمد عن عائشة : أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً^(٤) ، على

(١) أبو رافع مولى رسول الله ﷺ ، يقال : اسمه إبراهيم ، كان عبداً للعباس ، فوهبه للنبي ﷺ ثم
أعتقه ، شهد أحداً والحدائق ، توفي في خلافة عليّ سنة (٤٠ هـ) . انظر الإصابة (١٣/٧) ، سير
أعلام النبلاء (١٦/٢) .

(٢) الحديث رواه الترمذي بلفظ : « أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وبنى بها حلالاً ، وكنت أنا
الرسول بينهما » . سنن الترمذي ، أبواب الحج - باب كراهية تزوج المحرم (١٩١/٣) ، رقم (٨٤١) .

(٣) الحديث رواه البخاري عن ابن عباس بلفظ : « تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حرام ، وبنى بها
وهو حرام ، وماتت بسرف » . البخاري ، كتاب المغازي - باب عمرة القضاء (٨٦/٥) . ومسلم ،
كتاب النكاح - باب تحريم نكاح المحرم (١٠٣١/٢) .

(٤) الحديث رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها : « أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً ،
فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها ، ولم كان حراً لم يخرها » ، كتاب العتق - باب إنما الولاء
لمن أعتق (١١٤٣/٢) .

رواية : وكان حراً^(١) ، وإن رجحت الأخرى لكونها مما خرجه البخاري وهذه مما خرجه أبو داود والترمذي ، ووجه الترجيح : أن عائشة عمته ، وقد سمع منها مشافهة ، ورواية الأسود عنها من وراء حجاب . ويرجح بكونه أقرب عند السماع إلى المروي عنه ، كما تقدم رواية ابن عمر : «أفرد رسول الله ﷺ وكنت تحت ناقته حين لبّي»^(٢) ، على رواية من روى أنه قرن ، وعلى هذا يرجح ما رواه أكابر الصحابة على ما رواه صغارهم لأنهم أقرب إلى الرسول غالباً .

بريرة هي : بريرة بنت صفوان مولاة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم جميعاً ، صحابية روت عدة أحاديث ، ثم أعتقتها أم المؤمنين وكان زوجها عبداً ، فخيرها رسول الله ﷺ فاخترت فراقه . انظر الإصابة (٩٢/٨) ، تهذيب الأسماء (٣٣٢/٢) .

والأسود هو : الأسود بن يزيد بن قيس النخعي ، أدرك النبي ﷺ ولكن لم يره ، روى عن ابن مسعود وعائشة ، وكان زاهداً عابداً ، توفي سنة (٥٧هـ) . انظر الإصابة (١٠٨/١) ، شذرات الذهب (٦٢/١) .

(١) هذه الرواية أخرجها البخاري من حديث الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت : «كان زوج بريرة حراً ، فلما أعتقت خيرها رسول الله ﷺ فاخترت نفسها» ، كتاب الفرائض - باب الولاء لمن أعتق (١٩١/٨) ، قال الإمام البخاري : «وقول الأسود منقطع ، وقول ابن عباس رأيتُه عبداً أصح» . انظر صحيح البخاري ، كتاب الفرائض - باب ميراث السائبة (١٠/٨) .

والحديث بلفظ : «وكان حراً» رواه أبو داود في كتاب الطلاق - باب من قال : كان حراً (٦٧٢/٢ ، رقم ٢٢٣٥) ، والترمذي في أبواب الرضاع - باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج (٤٥٢/٣ ، رقم ١١٥٥) .

(٢) الحديث رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما ، بلفظ : «أن النبي ﷺ أهلّ بالحج مفرداً» مسلم ، كتاب الحج - باب الأفراد والقران بالحج والعمرة (٩٠٤/٢) ، وحديث القران رواه مسلم عن أنس رضي الله عنه ، كتاب الحج - باب في الأفراد والقران بالحج والعمرة (٩٠٥/٢) .

ويرجح رواية متقدم الإسلام ، وكذا رواية مشهور النسب ، وكذا رواية من لم يتلبس بمضعف في الرواية .

ويرجح من تحمل بالغاً على من تحمل صبيّاً ، لخروجه عن الخلاف .
وأما ترجيح الراوي بحسب تركيته : فمنها : ما يعود إلى المزكي ، وهو أن يكون المذكون لأحدهما أكثر من المذكين للآخر ، أو أعدل ، أو أوثق .
ومنها : ما يعود إلى كيفية التزكية ، فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته ، وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لأنه يحتاط في الشهادة أكثر .

قال : (وبالتواتر على المسند ، والمسند على المرسل ، ومرسل التابعي [تعارض المسند مع المرسل] على غيره ، وبالأعلى إسناداً ، والمسند على كتاب معروف ، وعلى المشهور ، والكتاب على المشهور ، وبمثل البخاري ومسلم على غيره ، والمسند باتفاق على مختلف / فيه ، وبقراءة الشيخ ، وبكونه غير مختلف ، [٥٨١/أ] وبالسمع على محتمل ، وبسكوته مع الحضور على الغيبة ، وبورود صيغة فيه على ما فهم ، وبما لا تعم البلوى على الآخر في الأحاد ، وبما لم يثبت إنكار لروايته على الآخر) .

أقول : أما الترجيح بالرواية :

فمنها : أن يكون أحدهما ثبت بالتواتر ، والآخر بخبر مسند .
وفيه نظر ؛ لأنه قدم أنه لا تعارض بين قطعي وطني ، وما نقل تواتراً قطعي ، والمسند ظني .

ومنها : أن يثبت أحدهما بالمسند والآخر بالمرسل ، فيقدم المسند .

وقيل : متساويان^(١) .

وقيل : يقدم المرسل^(٢) .

ومنها : أن يكون أحد المرسلين مرسل تابعي والآخر مرسل غير تابعي ،
فيقدم مرسل التابعي ؛ لأنهم غالباً إنما يروون عن الصحابة وهم عدول كلهم ،
بخلاف غيرهم .

ومنها : أن يكون أحدهما أعلى إسناداً ؛ لأن ما كانت الوسائط فيه أكثر
كان الظن به أضعف .

ويقدم ما كان معنعناً إلى النبي عليه السلام على ما كان معنعناً إلى كتاب
معروف .

[طرق
الترجيح
من جهة
السند]

ويقدم أيضاً على ما ثبت بطريق الشهرة غير مسند إلى كتاب .

ويقدم المسند إلى كتاب معروف على المشهور الذي لم يسند .

ويقدم المسند إلى كتاب مشهور بالصحة كالبخاري^(٣) ومسلم^(٤) على

المسند إلى ما لم يلحق تلك الدرجة مما فيه الصحيح وغيره ، كسنن أبي
داود^(٥) .

(١) وهو قول لبعض أئمة المعتزلة . انظر المعتمد (٤/١٤٤) .

(٢) وهو قول للحنفية . انظر كشف الأسرار (٥/٣) ، أصول السرخسي (١/٣٦٣) .

(٣) البخاري هو : محمد بن إسماعيل بن المغيرة الجعفي مولاهم ، أمير المؤمنين في الحديث ، أخذ
عن الإمام أحمد وغيره ، وكتابه الجامع تلقته الأمة بالقبول ، توفي (٢٥٦هـ) . انظر تذكرة الحفاظ
(٢/٥٥٥) ، تقريب التهذيب (٢/١٤٤) .

(٤) مسلم هو : مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صاحب الصحيح ، توفي سنة
(٢٦١هـ) . تذكرة الحفاظ (٢/٥١٩) ، تقريب التهذيب (١/٣٢١) .

(٥) أبو داود هو : سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني ، صاحب السنن المشهورة ،

ويقدم ما اتفق على أنه مسند على ما اختلف في أنه مسند أو مرسل .
ويقدم ما كانت الرواية فيه بقراءة الشيخ على الراوي ، على ما كان
بقراءة الراوي على الشيخ ، أو بقراءة غيره على الشيخ .
ويقدم الحديث إذا كان غير مختلفة رواياته ، على المختلف المضطرب
روايته ، ويحتمل أن يكون أراد يقدم ما لم يختلف في رفعه على ما اختلف في
رفعه ووقفه .

وأما الترجيح بحسب المروي : فمنها : أن يكون روى سماعه من [طرق
الترجيح
من جهة
المروي]
الرسول والآخر محتمل السماع ، فيقدم ما قيل فيه : سمعت على ما قيل فيه : من جهة
قال عليه السلام .

ويقدم ما جرى بحضوره وسكت عنه على ما جرى في غيبته عليه السلام
وسمع به وسكت عنه .

ويقدم ما ورد فيه صيغة من النبي على ما فهم الراوي عن النبي فعبر
بعبارة نفسه ، كقوله : «سها فسجد» ، أو أنه يقدم ما قال فيه : «قال» على
قوله : «أمرنا ، أو نهينا» ، ويختص بأخبار الآحاد أن يكون أحدهما مما لا تعم
البلوى والآخر مما تعم به البلوى ، فيقدم الأول للخلاف في قبول الآحاد فيما
تعم به البلوى . وفي تحقيق التعارض بين هذين نظر .

وأما الترجيح بحسب المروي عنه : فيقدم ما لم يثبت / إنكار لرواته على [٥٨٢/١]
ما ثبت إنكار لرواته ، ويشمل وجهين :

ما لم يقع لرواته إنكار له ، وما لم يقع للناس إنكار له .

توفي سنة (٢٧٥هـ) . انظر تذكرة الحفاظ (٥٩١/٢) ، التقريب (٣٢١/١) .

والأول هو المتعلق بالمروي عنه .
وقيل : ما لم يكذب الأصل الفرع ، أو أنكره إنكار نسيان .
ويقدم ما أنكره الأصل على الفرع إنكار نسيان ، على ما أنكره عليه
إنكار جحود .

قال : (المتن : النهي على الأمر ، والأمر على الإباحة على الصحيح .
والإباحة على النهي ، والأقل احتمالاً على الأكثر .
والحقيقة على المجاز ، والمجاز على المجاز بشهرة مصححه ، أو قوته ،
أو قرب جهته ، أو رجحان دليله ، أو بشهرة استعماله .
والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم ، والأشهر مطلقاً ،
واللغوي المستعمل شرعاً على الشرعي ، بخلاف المنفرد الشرعي ،
وبتأكيد الدلالة .

[طرق
الترجيح
من جهة
المتن]

ويرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً .
وفي الإيماء بانتفاء العبث أو الحشو على غيره ، وبمفهوم الموافقة على
المخالفة على الصحيح .

والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء وعلى المفهوم ، وتخصيص العام
على تأويل الخاص لكثرتة ، والخاص ولو من وجه ، والعام لم يخصص على
ما خصص ، والتقيد كالتخصيص .

والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها ، والمجموع باللام ومن وما
على الجنس باللام .

والإجماع على النص ، والإجماع على ما بعده في الظني .

أقول : أما الترجيح بحسب المتن^(١) :

فيرجح ما مدلوله نهى على ما مدلوله أمر ؛ لأن غالب النهي لدفع
المفاسد وغالب الأمر لجلب المصالح ، واهتمام الشارع بدرء المفاسد أشد ،
ولأن النهي يقتضي الدوام ، ولقلة محامله بخلاف الأمر .

ويقدم ما مدلوله أمر على ما مدلوله إباحة للاحتياط ، وقيل : بالعكس
لاتحاد مدلولهما ، بخلاف مدلول الأمر ، ولأنه لا يختل به مقصود الفعل
والترك إن أراد المكلف ، والأمر يختل به مقصود الترك ، ولأن المييح يمكن
العمل به على تقدير المساواة والرجحان فقط .

ويقدم ما هو للإباحة وينهى بمثله على ما هو للإباحة خالصاً ولا ينهى
بمثله .

وقيل : مراده ترجيح النهي على الإباحة ، وهو معلوم من ترجيحه النهي
على الأمر والأمر على الإباحة ، فلا يبقى لقوله : (بمثله) معنى .
وحمله بعضهم على أن المراد (بمثل) الدليل على تقديم الأمر على
الإباحة^(٢) ، وهو بعيد ، لأن الدليل غير مذكور في الكتاب .

وفي بعض النسخ : والإباحة على النهي ، وفيه بُعد ؛ لأن النهي مقدم
على الأمر المقدم على الإباحة .

وقال بعض فضلاء الشارحين : اختلفت جهة الترجيح ، فليس فيه تقدم

(١) انظر العدة (٣/١٠٤١) ، التبصرة (ص٤٨٤) ، إحكام الفصول للباي (ص٦٧٢) ،

تيسير التحرير (٤/١٥٩) .

(٢) شرح العضد (٢/٣١٣) .

الشيء على نفسه^(١) ، وفيه نظر .

[٥٨٣/١] ويرجح الأقل / احتمالاً على ما كثرت احتمالاته ، كمشارك بين معينين

ومشارك بين ثلاثة ، ومنه تعلم تقديم الخير على الأمر والنهي .

وتقدم الحقيقة على المجاز ، لتوقف الحمل على القرينة في المجاز بخلاف

الحقيقة .

ويقدم مجاز اشتهر مصححه - أي علاقته - فيقدم مجاز المشابهة على

غيره^(٢) .

[أوجه ترجيح
المجاز على
المجاز]

ويرجح ما كان مصححه أقوى ، ككون أحدهما من باب إطلاق اسم
الكل على الجزء ، والآخر بالعكس^(٣) .

ويرجح مجاز جهة قربه إلى الحقيقة أقرب من الآخر ، كحمل النفي

الداخل على الذات على نفي الصحة على حمله على نفي الكمال .

ومنه تقديم ما كان بإطلاق اسم السبب على المسبب على ما كان

بالعكس ؛ لأن السبب مستلزم لمسببه دون العكس ، فجهة الأول أقرب إلى

الحقيقة .

(١) لم أتعرف على الشارح الذي عناه الرهوني رحمه الله .

(٢) أقسام المجاز كثيرة ، وقد أوصلها بعض الأصوليين إلى خمسة وعشرين قسماً ، ومجاز المشابهة ينقسم إلى : مشابهة في الشكل كإطلاق اسم الأسد على مجسم على شاكلته ، ومشابهة في المعنى باعتبار صفة ظاهرة كإطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع . انظر في أقسام المجاز شرح الكوكب المنير (١٥٦/١) ، جمع الجوامع (٣٠٩/١) .

(٣) من أقسام المجاز : إطلاق اسم الكل وإرادة الجزء والعكس ، كقوله تعالى : ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾ ، أي جزءاً من الإصبع .

ويرجح المجاز برجحان دليله ، من كونه بنص الواضع أو بصحة النفي على مجاز عرف بعدم الاطراد .

وقيل : المراد (برجحان دليله) أن القرينة الصارفة في أحدهما قاطعة والأخرى غير قاطعة .

وقيل : معناه أن يكون الدليل على أن الحقيقة غير مرادة في أحدهما أرجح من الدليل الدال على أن الحقيقة غير مرادة في الآخر ، أو بحيث لم يحمل عليه لزم مخالفة دليل أقوى بخلاف الآخر .

ويرجح مجاز اشتهر في الاستعمال على غيره لعدم افتقاره إلى العلاقة ، أو لقلة افتقاره إليها ، مثلاً : «من تغوط عليه الضوء» ، «من تبرز لا وضوء عليه» ، يقدم الأول لشهرته .

ويقدم المجاز على المشترك ، وقيل : بالعكس ، وقد علمت ما فيه أول الكتاب ، ولم أطلع على هذا الخلاف .

ويرجح الأشهر مطلقاً في اللغة أو في الشرع أو في العرف على غيره ، [الترجيح بحسب الاستعمال اللغوي] كانا حقيقتين ، أو حقيقة مرجوحة ومجازاً راجحاً .

ويقدم اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي ، وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي إلى غيره ، لعدم التغيير والنقل فسلم من الخلاف ، بخلاف المنفرد الشرعي ، وهو ما له معنى لغوي استعمل فيه واستعمل في الشرع لمعنى آخر ، فإن حملة على الشرعي أظهر .

ويقدم ما أكدت دلالته على الآخر كقوله : «فكاحها باطل باطل»^(١) .

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه أبو داود الطيالسي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، أن

ويقدم ما تعددت جهات دلالاته ، بأن يكون دالاً على المقصود من وجهين أو ثلاثة والآخر من وجه واحد ، وكذلك لو دلّ أحدهما من ثلاثة أوجه لقدم على ما دلّ من وجهين .
ويقدم الدال بالمطابقة على الدال التزاماً .

وإذا تعارض نصاب يدلان بالافتضاء وأحدهما لضرورة الصدق والآخر لضرورة وقوعه شرعاً ، قدم الأول ، لأن ما يتوقف عليه صدق المتكلم أولى ، لاستحالة الخلف على الشارع ، بخلاف المخالفة في المشروع .

وإذا تعارض إيماءان أحدهما لانتفاء العبث أو لانتفاء الحشو والآخر لغيره [٥٨٤/١] من ترتيب حكم / على وصف ، قدم الأول ؛ لكون انتفاء العبث والحشو أظهر من دلالة الفاء أو ترتيب الحكم على مجرد الوصف .

وإذا تعارض ما دلّ بمفهومه الموافقة وما دلّ بمفهومه المخالفة ، قدم ما دلّ بمفهومه الموافقة على الصحيح ؛ لأنه أقوى ، ولأنه متفق عليه عند الأكثر .

وقيل : بالعكس ؛ لأن مفهوم المخالفة للتأسيس ومفهوم الموافقة للتأكيد وبأن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بفهم المعنى في الأصل وأنه موجود في المسكوت وأنه فيه أقوى ، بخلاف مفهوم المخالفة فإن مقدماته أقل ، فكان أولى .

ويقدم ما دلّ بالافتضاء على ما دلّ بالإشارة ، وعلى ما يدلّ بالإيماء ،

←

رسول الله ﷺ قال : «أبما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، باطل ، باطل» ، كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولي (٣٠٥/١) ، ورواه أبو داود السجستاني ، كتاب النكاح - باب في الولي (٥٦٨/٢) ، رقم ٢٠٨٥ ، وابن ماجه ، كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولي (٦٠٥/١) ، رقم ١٨٨٠ ، والحاكم في مستدرکه وقال : «حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» . المستدرک (١٦٨/٢) .

وعلى ما يدلّ بالمفهوم مطلقاً لأن نفي الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور .

ويقدم تخصيص العام على تأويل الخاص لكثرتة ، وكذا الخاص يقدم على العام لقوة دلالاته على ما تضمنه ، ولا كذلك العام لاحتمال خروج ذلك الفرد ، ولذلك يقدم الخاص من وجه [العام]^(١) ، والعام من وجه على العام من كل وجه .

ويقدم العام الذي لم يخصص على الذي خصّ ؛ لتطرق الضعف إليه بالخلاف فيه .

وتقييد المطلق كتخصيص العام ، فيقدم المقيد - ولو من وجه - على المطلق ، والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما أخرج منه ، ومنه تعلم تقديم المطلق على العام .

وإذا تعارضت صيغ العموم ، فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة [الترجيح بين صيغ العموم] النكرة الواقعة في طريق النفي ، وعلى الجمع المحلى والمضاف ؛ لأن دلالاتها أقوى لإفادتها التعليل .

ثم الجمع المحلى ، والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام ، لكثرة استعماله في العهد ، فتصير دلالاته على العموم أضعف .

قال : ويرجح الإجماع على النص ؛ لأن النسخ مأمون فيه بخلاف النص . فإن أراد الإجماع الظني ، ففي تقديمه على النص نظر ؛ إذ هو مختلف في حجيته ، ولا كذلك النص .

(١) هكذا في جميع النسخ ، ولو حذف ما بين المعقوفين لكان أولى ، والله أعلم .

وإن أراد القطعي لم يحسن ؛ لأنه قال : (ولا تعارض بين قطعي وظني)
ثم قال : (والترجيح في الظنين) ، فهو إنما يتحدث في الظنين ، منقولين أو
معقولين أو مختلفين .

وإذا تعارض إجماعان قدم السابق ، كإجماع الصحابة على إجماع التابعين
ثم كذلك ؛ لأنهم أعلى رتبة وأقرب إلى الرسول . وقوله : (في الظني) أي
في الإجماع الظني ، إذ لا يتصور ذلك في القطعي ، لاستحالة تقابل القطعيين
، ولا حاجة إلى ذكره لأنه إنما يتحدث في الظنين .

[الترجيح بين
الإجماعات]

قال : (المدلول : الحظر على الإباحة .

[الترجيح

وقيل : بالعكس .

بحسب
المدلول]

وعلى الندب لأن درء المفسد أهم ، وعلى الكراهة .

والوجوب على الندب .

والمثبت على النافي كخبر بلال : « دخل البيت وصلى » ، وقال أسامة :

« دخل ولم يصل » .

والدارئ على الموجب .

والموجب للطلاق والعتق لموافقة النفي وقد يعكس لموافقة / التأسيس .

[٥٨٥/أ]

والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس .

والأخف على الأثقل وقد يعكس .

أقول : أما الترجيح بحسب المدلول : فيقدم الحظر على الإباحة

للاحتياط ، وقيل : بالعكس لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف^(١) .

(١) وهو قول لبعض المالكية ذكره الباجي . انظر إحكام الفصول (ص ٦٧٢) .

وقيل : هما سواء^(١) .

ويقدم ما مدلوله حظر على ما مدلوله ندب ؛ لأن دفع المفسد أهم من جلب المصالح .

ويقدم الحظر على الكراهية لأنه أحوط ، والوجوب على الندب لذلك .
ويقدم المثبت على النافي ، كخبر بلال : «دخل البيت وصلى» ، على
خبر أسامة : «دخل ولم يصل»^(٢) ، وهما في مسلم ، وقدم لأنه يثبت زائداً ،
أو لأنه للتأسيس ، ولأن غفلة الإنسان عن الفعل كثير .

وقيل : بالعكس لموافقة البراءة الأصلية^(٣) ، [وهذا الترجيح بالخارج .
ويقدم الدارئ للحدّ على الموجب له ، لما فيه من اليسر ونفي الحرج

(١) وهو قول عيسى بن أبان من الحنفية ، وأبي هاشم من المعتزلة ، وذكره الشيرازي عن بعض الشافعية . انظر التبصرة (ص ٤٨٤) ، المعتمد (١٨٦/٢) ، كشف الأسرار (٩٤/٢) .

(٢) الحديث الأول رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر قال : «دخل رسول الله ﷺ البيت فأغلقوا عليهم الباب ، فلما فتحوا كنت أول من ولج ، فلقيت بلالاً فسألته : هل صلى فيه رسول الله ﷺ ؟ فقال : نعم بين العمودين اليمانيين» . البخاري ، كتاب الحج - باب إغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء (١٦٠/٢) . مسلم ، كتاب الحج - باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره (٩٦٦/٢) .

الحديث الثاني رواه مسلم عن عبد الله بن عباس قال : «أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ لما دخل البيت عافى نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج ، فلما خرج ركع في قبل البيت ركعتين وقال : هذه القبلة ، قال : قلت له : ما نواحيها ، أفي زواياها ؟ قال : بل في كل قبلة من البيت» . مسلم ، كتاب الحج - باب استحباب دخول الكعبة (٩٦٨/٢) .

(٣) وهو مذهب عند الحنفية . انظر أصول الجصاص (١٦٩/٣) ، كشف الأسرار (١٩٨/٣) . واختار الباجي من المالكية وغيره من الأصوليين التساوي . انظر إحكام الفصول (ص ٦٦٩) ، المستصفي (٣٩٨/٢) .

الذي قد علم تشوف الشارع إليه ، ولموافقة البراءة الأصلية [^(١)] ، وهذا أيضاً ترجيح بالخارج .

وقيل : بالعكس ، لموافقة التأسيس ^(٢) .

ويقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما ، إذ الأصل عدم الزوجية والرقية ، وهذا مختار الكعبي .

وذهب الأكثرون إلى تقديم نافي الطلاق والعتق ؛ لأنه وفق الدليل المؤسس للمقتضي لصحة النكاح المرجح على النافي لصحته ^(٣) .

وبعض الشراح جعل (والموجب للطلاق) مجروراً لا مرفوعاً ، فيكون المصنف مختاراً لقول الأكثرين ^(٤) .

ويقدم الحكم التكليفي على ما هو من خطاب الوضع كالصحة ؛ لأن التكليفي محصل الثواب .

وقيل : بالعكس ؛ لأنه لا يتوقف على فهم المخاطب وتمكنه ^(٥) .

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب) .

(٢) لم أجد عند الأصوليين المتقدمين من قال إن إثبات الحد أولى ، ولكن الذي ذكره الأصوليين ترجيح نفي الحد ، أو عدم الترجيح وجعلهما سواء ، ولكن ذكر هذا بعض المتأخرين . انظر التبصرة (ص ٤٨٥) ، المعتمد (١٨٥/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢١٢/٣) ، المستصفي (٣٩٨/٢) ، المحصول (٥٩٠/٥) ، بيان المختصر (٣٩٣/٣) .

(٣) انظر المعتمد (١٨٥/٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٢١٣/٣) ، المستصفي (٣٩٨/٢) ، تيسير التحرير (١٦١/٣) ، المحصول (٥٨٩/٥) .

(٤) لعله يقصد الإيجي . انظر شرح العضد (٣١٥/٢) .

(٥) وهو قول الآمدي ، وتابعه ابن السبكي . انظر الإحكام (٢٦٣/٤) ، جمع الجوامع

(٣٦٩/٢) .

ويقدم ما اقتضى الأخف على ما اقتضى الأثقل ، ليسر ونفي الحرج .
وقيل : بالعكس إذ المصلحة فيه أكثر ، ولتأخره غالباً لتأخر
التشديدات^(١) .

[أوجه الترجيح

لأمور خارجة

عن النص]

قال : (الخارج : يرجح الموافق لدليل آخر ، أو لأهل المدينة ، أو
للخلفاء ، أو للأعلام .

ويرجحان أحد دليلي التأولين ، وبالتعرض للعلة ، والعام على سبب
خاص في السبب ، والعام عليه في غيره ، والخطاب شفاهاً مع العام
كذلك ، والعام لم يعمل به في صورة على غيره .

وقيل : بالعكس ، والعام فإنه أمس بالمقصود ، مثل : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا
بَيْنَ الْأُحْتَيْنِ ﴾ على : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ .

ويتفسير الراوي بفعله أو بقوله ، أو بذكر سبب تأخره ، كتأخر
الإسلام ، أو تاريخ مضيق ، أو تشديدات) .

أقول : أما الترجيحات بالخارج : فيرجح الموافق لدليل آخر على ما لا
يؤيده دليل آخر .

ويرجح الموافق / لعمل أهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه ، لمعرفةهم [٥٨٦/١]
بالتأويل وشهودهم التنزيل .

ويقدم الموافق لعمل الأئمة الأربعة على غيره لذلك .

ويقدم موافق عمل الأعم على غيره .

وإذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما راجح ، قُدّم على الآخر .

(١) الإحكام (٢٦٤/٤) ، المحصول (٥٧١/٥) .

ويقدم الحكم الذي ذكر بعلمته على ما لم تذكر معه علمته ؛ لأنه أفضى إلى
تحصيل المقصود من الانقياد ، ولدلالته على الحكم من وجهين ، وقد يعكس
بأن المشقة في قبوله أشد فهو أكثر ثواباً .

وإذا تعارض عامان أحدهما على سبب والآخر لا على سبب ، قدم في
صورة السبب العام الوارد عليه لقوة دلالاته فيه ، وفي غير صورة السبب يقدم
الآخر للخلاف في تناوله لغير صورة السبب .

وإذا ورد عام هو خطاب مشافهة لبعض ما تناوله وعام ليس كذلك ،
فهما كعامين أحدهما على سبب والآخر لا على سبب ، فيقدم الشفاهي في
المشافهين ، ويقدم الآخر في غيرهم .

وإذا تعارض عامان لم يعمل بأحدهما في صورة من الصور ، وعمل
بأحدهما - ولو في صورة - قدم ما لم يعمل به ، حتى يصيرا قد عمل بهما ،
وإلا لألغي أحدهما .

وقيل : بالعكس ؛ لأن ذلك شاهد له بالاعتبار^(١) .

وإذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود ، قدم على الآخر ، مثل قوله
تعالى : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾^(٢) ، يقدم في تحريم الجمع بينهما بملك
اليمين على قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾^(٣) ، فإن الأولى أمس
بمسألة الجمع .

(١) وهو اختيار أبي يعلى والبيضاوي ، وتابعهم السبكي . انظر العدة (٣/١٠٤٥) ، الإبهاج

(٢٣٧/٣) .

(٢) النساء آية (٢٣) .

(٣) النساء آية (٣) .

وإذا تعارض خبران وفسر الراوي لأحدهما ما رواه بقول أو فعل ، ولم يفسر الآخر ما رواه ، قدم المفسر لأنه أعرف ، فيكون الظن به أوثق .
ويقدم ما ذكر فيه سبب وورد النص على غيره ، لدلالته على زيادة اهتمامه .

ويقدم ما اقترن به قرينة تدل على تأخره على خلافه ، كتأخر إسلام [يرجح ما راويه ؛ لأن الظاهر أن روايته بعد إسلامه ، وتحتمل رواية الآخر أن تكون قبل إسلام هذا أو بعده احتمالاً على السواء .
احتمل تأخره على غيره]

ومثل كونه مؤرخاً بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ موسع ، نحو : ذي القعدة من سنة كذا ، ويقول الآخر : سنة كذا ؛ لاحتمال كون الآخر قبل ذي القعدة ، ومثل أن يكون في تشديد ؛ لأن التشديدات متأخرة لأنها إنما كانت بعد تمكن الإسلام .

[الترجيح
بين الأقيسة]

قال : (المعقولان : قياسان ، أو استدلالان) .

فالأول : أصله ، وفرعه ، ومدلوله ، وخارج الأول بالقطع ، وبقوة دليله ، وبكونه لم ينسخ باتفاق ، وبأنه على سنن القياس ، وبدليل خاص على تعليقه) .

أقول : لما فرغ من الترجيح في الظنين المنقولين ، شرع / في الترجيح في [٥٨٧/أ] الظنين المعقولين ، وهما قياسان ، أو استدلالان ، أو قياس واستدلال^(١) .

(١) انظر الترجيح بين الأقيسة في المعتمد (٢/٢٩٩) ، التلخيص (٣/٣٠٨) ، إحكام الفصول (ص٦٧٤) ، العدة (٥/١٥٢٩) ، التبصرة (ص٤٨١) ، أصول الجصاص (٤/٢٠٣) ، المستصفى (٢/٢٩٩) .

وترك المصنف الكلام على الأخيرين ، والترجيح بن القياسين يكون بما يعود إلى الأصل ، وإلى الفرع ، وإلى المدلول ، وإلى الخارج .
والذي يعود إلى الأصل منه يعود إلى حكمه ، ومنه ما يعود إلى علته .
والذي يعود إلى حكمه أمور :

فيقدم ما حكم أصله قطعي على ما حكم أصله ظني ؛ لأن ما أحد مقدماته قطعي أغلب الظن ، وإذا كان حكم الأصل ظنياً فيهما قدم ما دليل حكم أصله أقوى من الآخر على حسب الترجيح المذكور في الظنين المنقولين .
ويقدم ما حكم أصله غير منسوخ باتفاق على ما اختلف في نسخ حكم أصله ، لبعده الأول عن الخلل .

ويقدم ما كان على سنن القياس باتفاق على ما اختلف فيه ، أهو على سنن القياس أم لا .

هكذا قال بعض الشراح^(١) ، وهو أولى من حملة على ظاهره كما حملة أكثرهم ؛ لأنه فاسد إذا كان على غير سنن القياس فلا تعارض فلا ترجيح .
ويقدم ما قام دليل خاص على تعليقه على غيره ، فإنه أبعد عن القصور والخلاف .

[أوجه الشرح] قال : (وبالقطع بالعلة ، أو بالظن الأغلب ، أو بأن مسلكها قطعي ، بين الأقبسة) أو أغلب ظناً ، والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض .
ويرجح بطريقة نفي الفارق في القياس ، والوصف الحقيقي على غيره ،
والشبوتي على العدمي ، والباعثة على الأمانة ، والمنضبطة على الظاهرة ،

(١) بيان المختصر (٣/٣٩٩) ، العضد (٢/٣١٧) .

والمترددة على خلافها ، والأكثر تعدياً على الأقل ، والمترددة على المنقوضة ، والمنعكسة على خلافها ، والمترددة فقط على المنعكسة فقط ، ولكونه جامعاً للحكمة مانعاً لها على خلافه ، والمناسبة على الشبه .
والضروريات الخمس على غيرها ، والحاجية على التحسينية ،
والتكميلية من الخمس على الحاجية ، وبالدينية على الأربع .
وقيل : بالعكس .

ثم مصلحة النفس ، ثم النسب ، ثم العقل ، ثم المال .
والقوة موجب النقض مع مانع ، أو فوات شرط على الضعف
والاحتمال ، وبانتفاء المزاحم لها في الأصل ، وبرجحانها على مزاحمها ،
والمقتضية للنفي على الثبوت .
وقيل : بالعكس .

وبقوة المناسبة ، والعامّة في المكلفين على الخاصة) .
أقول : أما الترجيح^(١) بحسب العلة فمن وجوه :
فيقدم حكم كانت العلة مقطوعاً بوجودها فيه على ما كان وجودها فيه
ظنياً .

ويقدم ما كان ظن وجود العلية فيه أغلب على الظن من غيره .
ويقدم / ما كان مسلكها ، أي الدال على علتها قطعي على ما كان [٥٨٨/١]
حكم أصله مسلك علة ظني .

(١) انظر إحكام الفصول (ص ٦٧٤) ، المستصفي (٢/٣٩٨) ، التمهيد لأبي الخطاب
(٤/٢٢٦) ، أصول الجصاص (٤/١٣٣) ، البرهان (٢/١٢٠٣) ، كشف الأسرار (٤/١٠٠) .

ويقدم ما كان مسلك علته أغلب ظناً من الآخر .
ويقدم قياس السبر على قياس المناسبة ؛ لأن قياس السبر يتضمن نفي
المعارض لتعرضه لعدم عليه غير المذكور ، بخلاف المناسبة .
وإذا كان طريق ثبوت العلة في القياسين نفي الفارق ، رجع أحدهما على
الآخر بحسب طرق نفي الفارق .

فيقدم القاطع على الظني ، والأغلب ظناً على غيره ، ويقدم ما العلة فيه
وصف حقيقي على ما العلة فيه وصف اعتباري ، أو حكم شرعي ، أو
حكمة مجردة ، للاتفاق عليه والخلاف في مقابله .
ويقدم ما العلة فيه وصف ثبوتي في حكم عدمي على ما العلة فيه أمر
عدمي .

ويقدم ما العلة فيه باعثة على ما كانت فيه مجرد أمارة ، ويعنى إذا كانتا
منصوبتين ، وإلا فشرط المستنبطة كونها باعثة .
وتقدم العلة المنضبطة على المضطربة ، والظاهرة على الخفية ، والمتحدة
على ذات أوصاف ، للخلاف في مقابلاتها ، ويعنى إذا كان لكل واحدة
وصف يضبطها ، وإلا لم يعلل بها .
ويقدم الوصف الذي يتعدى إلى فروع أكثر على ما يتعدى إلى فروع أقل
لكثرة الفائدة .

وتقدم المطردة على المنقوضة ، وتقدم المنعكسة على غيرها .
وتقدم المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة .
وتقدم إحدهما إذا كانت جامعة للحكمة مانعة لها - أي كلما وجدت

وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت الحكمة - على ما لا يكون كذلك .
وتقدم علة المناسبة على الشبهية ؛ لأن الظن الحاصل بها أقوى .
وإذا تعارضت علل المناسبة ، قدم الخمسة الضرورية على الحاجي وما
بعده .

وتقدم الحاجة على التحسينية .
وتقدم التكميلية للضروريات الخمس على الحاجة .
وإذا تعارض بعض الخمسة ، قدم الدينية لأنها المقصود الأعظم ، قال الله
تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (١) .
وقيل : بالعكس لحق الآدمي وهو يتضرر ، والله متعال عن ذلك ،
ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة ، ومن ثم رجحت مصلحة النفس
على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم ، وكذا
مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة (٢) .

وأما الأربعة الأخر ، فتقدم مصلحة النفس إذ به تحصل العبادات ، ثم
النسب لأنه لبقاء النفس ، ثم العقل لفوات النفس بفواته ، ثم المال .
وإذا انتقضت العلتان وكان موجب التخلف في إحدهما في صورة النقض
قوياً وفي الأخرى ضعيفاً أو محتملاً ، قُدّم الأول .
وترجح العلة / إذا انتفى المزاحم لها في الأصل ، بالألا تكون معارضة [٥٨٩/١]
والأخرى معارضة .

(١) الذاريات آية (٥٦) .

(٢) انظر الإحكام (٤/٢٧٥) ، تيسير التحرير (٤/٨٩) ، فواتح الرحموت (٢/٣٢٦) .

وترجح إحدى العلتين المرحمتين إذا كانت إحدهما راجحة على مزاحمها بخلاف الأخرى .

وتقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها ، راجحة على المفسدة أو مساوية ، بخلاف المثبتة إذ لا يثبت حكمها إلا راجحة ، ولتايدها بالنفي الأصلي .

وقيل : بالعكس ، لإفادتها حكماً شرعياً^(١) .

ويترجح أيضاً بقوة المناسبة ، وذلك إذا كان أحد القياسين أفضى إلى المقصود .

ويقدم القياس الذي علتة عامة لجميع المكلفين - أي متضمنة لمقصود يعمهم - على غيرها لقوة فائدتها .

قال : (الفرع يقدم بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة ، وعين أحدهما على الجنسين ، وعين العلة الخاصة على عكسه .

[ترجيح العلة
بحسب الفرع]

وبالقطع بها فيه ، فتكون الفرع بالنص في الجملة لا التفصيل) .

أقول^(٢) : أما الترجيح بحسب الفرع فمن وجوه :

فيقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة ، وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة ، أو عين الحكم وجنس العلة ، أو جنس الحكم وعين العلة ؛ لأن الاشتراك في المعنى الأخص يغلب الظن

(١) وهو اختيار القاضي أبي يعلى . انظر العدة (١٥٣١/٥) .

(٢) انظر التمهيد لأبي الخطاب (٢٤٨/٤) ، التبصرة (٨٨/٤) ، البرهان (١٢٧٢/٢) ، تيسير

التحرير (٨٧/٤) ، فتح الغفار (٥٤/٣) .

بالمساواة بينهما .

ويقدم ما المشاركة فيه في عين أحدهما وجنس الآخر على ما كانت المشاركة فيه في الجنسين معاً .

ويقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم وجنس العلة ؛ لأن العلة هي العمدة في التعديّة ، فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى .

ويقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في أحدهما على ظن وجودها في الآخر ؛ لأنه يكون أغلب على الظن وأبعد عن الاحتمال .

ويرجح ما يكون حكم الفرع في أحد القياسين ثابتاً بالنص جملة لا تفصيلاً على ما لا يكون كذلك ، بل يحاول فيه الحكم ابتداءً للاتفاق عليه ، والخلاف في مقابله .

ولم يتكلم على الترجيح بالمدلول ، ولا بالخارج ، ولا على الاستدلاليين ، ولا على قياس واستدلال .

[الترجيح
بين المنقول
والمعقول]

قال : (المنقول والمعقول : يرجح الخاص بمنطوقه .

والخاص لا لمنطوقه درجات .

والترجيح فيه حسب ما يقع للناظر .

والعام مع القياس تقدم) .

أقول : أما الترجيح بين الظنيين أحدهما منقول والآخر معقول ، فهو

سنة أقسام :

القياس مع الكتاب والسنة والإجماع ، والاستدلال كذلك .

[٥٩٠/أ] والمنقول إما خاص / وإما عام ، والخاص إما دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه ، والخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول قياساً واستدلالاً ، وهذا موافق لمذهب الأكثرين^(١) ، ومخالف لمختاره في معارضة القياس لخبر الواحد^(٢) .

والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف ، والترجيح له أو عليه حسب ما يقع للناظر ، إذ لا ينحصر ولا ينضبط بحيث تمكن الإشارة إليه ، وإنما هو موكول إلى نظر المجتهد ، فما قوي فيه الظن حتى يرجح على المنقول قدمه عليه ، وإلا قدم المنقول .

وأما العام مع القياس ، فقد تقدم حكمه في آخر مسألة من العام والخاص .

قال : (وأما الحدود السمعية : فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها ويكون المعرف أعرف ، وبالذاتي على العرضي ، وبعمومه على الآخر [الترجيح بين الحدود] لفائده .

وقيل : بالعكس للاتفاق عليه ، وبموافقة النقل الشرعي أو اللغوي ، أو بقربه ، وبرجحان طرق اكتسابه ، وبعمل المدينة ، أو الخلفاء الأربعة ، أو العلماء ولو واحداً ، وبتقدير حكم النفي ، وبدراء الحد .

ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر ، وفيما ذكرنا إرشاد ذلك) .

(١) انظر المعتمد (١/١٦٢-١٦٦) ، أصول السرخسي (٢/١٠٥-١١٣) ، إحكام الفصول (ص٥٩٩) ، التبصرة (ص٣١٦) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٩٤) ، المحصول (٣/٦١٩) .

(٢) تقديم القياس على خبر الواحد نسب إلى الإمام مالك رحمه الله وأصحابه المتقدمين . انظر مقدمة ابن القصار (ص٢٩) ، إحكام الفصول (ص٥٩٨) ، وشرح تنقيح الفصول (ص٣٨٧) .

أقول : لما فرغ من الترجيح في الإمارات ، شرع في التراجع في الحدود .

قيل : وهو يخالف قوله في تعريف الترجيح : (اقتران الأمانة... إلى آخره) ، إلا أن يريد بالأمانة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى الظن بمطلوب .

قلت : الظاهر أنه [قسيم]^(١) للترجيح في الإمارات ، فلا يتناوله ذلك التعريف ، إذ الراجح والمرجوح المراد بهما هنا الدلالة على شيء واحد ، بخلاف الإماراتين ، فإن مدلوليهما في الترجيح متناقضان .

والحدود منها عقلية كتعريفات الماهيات ، ومنها سمعية كتعريفات الأحكام ، وهذا هو الذي يعنى به صاحب هذا الفن ، فمنها ما يرجع إلى نفس الحدود ، ومنها ما يرجع إلى أمر خارج ، ومنها ما يرجع إليهما .

الأول : يرجح الذي بألفاظ صريحة على ما هو باستعارة ، أو فيه مجاز [الترجيح باعتبار ذات الحدود]

مشهور ، أو غير مشهور إلا أن معه قرينة .

ويرجح - أيضاً - إذا كان المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر ، فالحسي والعقلي مقدمان على العرفي والشرعي ، لشدة المعرفة بالحسي ثم بالعقلي ، وإذا كان أحدهما بالذاتيات والآخر بالعرضيات^(٢) ، قُدّم ما كان بالذاتيات .

(١) في نسخة (أ) : قسم ، وقسيم الشيء : ما يكون مقابلاً للشيء ومندرجاً تحت شيء آخر ، مثل الاسم ، فهو مقابل الفعل ومندرج تحت شيء آخر وهو الكلمة . انظر الكليات (ص ٧٢٤) .
(٢) الذاتي : التعريف بالذاتيات أي التعريف بحقيقة الشيء .
العرضي : هو عبارة عن المعاني الزائدة على الذات الملازمة لها . انظر الكليات (ص ٦٢٤، ٤٥٤) .

وإذا كان أحد الحدين أعم من الآخر ، رجح الأعم لتناول ذاك وغيره [٥٩١/أ] فتكثر الفائدة ، وقيل : بل يقدم الأخص للاتفاق / على ما يتناوله ، لتناول الحدين له ، وما مدلوله متفق عليه أولى مما مدلوله مختلف فيه .
ولا يعترض بعدم الاطراد ولا بعدم الانعكاس ؛ لأن ذلك شرط في تعريفات الماهيات لا في الحدود السمعية .

وأما الترجيح بأمر خارج فمن وجوه :

فيرجح بموافقة أحد الحدين للنقل السمعي أو اللغوي والآخر يخالف نقلهما ، فإن الأصل عدم النقل ، ويقدم أيضاً إذا كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعاً أو لغة .

ويرجح أحد الحدين إذا كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر ، أي دليل إثبات أحدهما أرجح من دليل إثبات الآخر ؛ لأنهما سمعيان وطرق النقل قابلة للشدة والضعف .

ويرجح الحد بعمل أهل المدينة على وقفه ، أو بعمل الخلفاء الأربعة ، أو بعمل العلماء ولو لواحداً منهم .

ويرجح الحد بكونه مقرراً لحكم الحظر والآخر لحكم الإباحة .

ويقدم مقرر حكم النفي على غيره ، وفيه نظر مع ما تقدم .

ويقدم مقرر درء الحدّ على غيره كما تقدم .

وإذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها ، وفي الحدود السمعية من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي نفس مفرداتها ثم ركبت بعضها مع بعض حصل من ذلك

ترجيحات تفوت الحصر ، وفيما ذكر المصنف إرشاد لذلك .

وقد شرحنا منه مبلغ فهمنا ، والمقصود من الناظر فيه إصلاح ما سقط من القلم ، وتنقيح ما زلت به القدم إذ لم تتفق مراجعته وتصحيحه ، ممثلاً قول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴾ ^(١) . وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .

وكان الفراغ من تعليقه عاشر جمادى الآخرة ، سنة ست وستين وسبعمائة ، وقد نسخته من تعليق «عبد الله» بخطه رحمه الله ، وقال في آخره : وكان الفراغ وتعليقه عاشر جمادى الآخرة سنة ست وستين وسبعمائة .

كامل شرح ابن الحاجب للإمام العالم العلم الثابت المحقق ، فاتح أفقال المشكلات ، وكاشف نقاب الشبه المعضلات ، محيي الدين أبي زكريا يحيى ابن الشيخ الصالح أبي عمران موسى بن عمر الرهوني - رحمه الله ونفعه ونفع به وجازاه خيراً وأسكنه فسيح جنته - على يد عبيد الله الفقير إلى رحمة ومغفرته ، محمد بن ميمون الواصلي ، لطف الله به وبوالديه ، وغفر له ولوالديه ، ولمن قال آمين ، كتبه لنفسه ثم لمن شاء الله بعده ، جعله الله من أهل العلم والعمل ، مخلصاً لوجهه .

وكان الفراغ منه يوم الأحد لهلال شوال - عرفنا الله خيرته وبركته - من عام أحد وأربعين وثمانمائة ، وغفر الله للكاتب والقارئ والداعي لهما بخير . آمين آمين آمين .

وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً .

(١) الفرقان آية (٧٢) .

الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- ٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- ٣- فهرس الأعلام المترجمين في الهامش
- ٤- فهرس المصطلحات العلمية
- ٥- ثبت المراجع

١- فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الآية القرآنية الكريمة	رقمها	الجزء / الصفحة
﴿ أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ ... ﴾	٢-١	١٤٩/٢
﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ... ﴾	٦	١٠٦/٢
﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ... ﴾	٧	٣٦٣/١
﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ... ﴾	١٩	٣٢٦/١
﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ... ﴾	٢٠	١٦٨/٣
﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ... ﴾	٢٩	٤٥٢/١
﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾	٣١	٤١٢، ١١
﴿ أَنْبِئُنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ... ﴾	٣١	٤١٢/١
﴿ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ... ﴾	٣٣	٤١٢/١
﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ... ﴾	٣٤	٢٠/٣
﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ... ﴾	٣٨	١٥٥/٣
﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ... ﴾	٤٣	١٥٦، ١٠٥/٣
﴿ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ... ﴾	٥٨	٣٩٦، ٣٢٧/١
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبِحُوا بَقْرَةً ... ﴾	٦٧	٢٩٤/٣
﴿ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ... ﴾	٧١	٢٩٥/٣
﴿ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ ... ﴾	٧٥	١٤٩/٢

٤١٦	١٠٦	﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا ... ﴾
٤١١/٣	١١٥	﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ... ﴾
٣٩٤/٣	١٢٨	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ... ﴾
٣٨٦/٢	١٤٣	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ... ﴾
٤٠٦/٣	١٤٤	﴿ فَلَنُؤَلِّبَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ... ﴾
٢٢٣/٢	١٤٦	﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ ... ﴾
٣٧/٣	١٤٨	﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ... ﴾
٤٠٠، ٣٩٩/١	١٥٨	﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ... ﴾
٣٥٤/٢	١٥٩	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى ... ﴾
٣٢٣/٣	١٦٧	﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ... ﴾
٢٣٧/٢	١٦٩	﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ... ﴾
٤١٤/٣	١٨٠	﴿ الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ ... ﴾
١٥٦/٣، ١٢/٢	١٨٣	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ... ﴾
٢٩/٢، ١٥٩/١	١٨٥	﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... ﴾
٣٥٠/١	١٨٧	﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ... ﴾
/٤٠٢٣٧/٢	١٨٨	﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ... ﴾
١٧٤		
٣٦٧/١	١٩٤	﴿ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ... ﴾
٢٤/٢، ٣٥٠/١	١٩٧	﴿ الْحِجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٍ فَمَنْ فَرَضَ ... ﴾

٢٥/٢	٢٠٠	﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ ... ﴾
٢٢٩، ٨٥/٣	٢٢٠	﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ... ﴾
٨٧/٤	٢٢٢	﴿ حَتَّى يَطْهُرْنَ ... ﴾
/٣، ١٦٥/٢	٢٢٨	﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴾
٢٤٩		
٣٣٠/٣	٢٢٩	﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيِمَا حُدُودَ اللَّهِ ... ﴾
٣٥٦، ٣٢٩/٣	٢٣٠	﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ... ﴾
٢٢٨/٣	٢٣٤	﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ... ﴾
٢٦٦/٣، ٢٣/٢	٢٣٧	﴿ فَانصَفْ مَا فَرَغْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي ... ﴾
٨٧/٤		
٤٣١/٣	٢٣٨	﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ... ﴾
٤٨٨/٤، ٩٧/٢	٢٧٥	﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ... ﴾
١٧٣		
٤٣٥/٣	٢٨٢	﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا ... ﴾
١٦٧/٣	٢٨٢	﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ... ﴾
٢٣/٣، ٦٣/٢	٢٨٦	﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... ﴾

سورة آل عمران

١٦٤/٢	٧	﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... ﴾
١٦٦/٢	٧	﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ... ﴾
١٦٩/٢	٧	﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ... ﴾

٣٦١/١	١٩	﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... ﴾
١٦١/٢	٢٦	﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ ... ﴾
٣١٧/١	٢٦	﴿ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ... ﴾
٥٢¼	٥٠	﴿ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ... ﴾
٣٢٥/٣	٧٥	﴿ وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ ... ﴾
٣٦١/١	٨٥	﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ... ﴾
٢٧٩/٤	٩٣	﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ ... ﴾
١٧٩، ١٢/٢	٩٧	﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ﴾
٢٢٥/٣		
٣٨٦، ٢٨٣/٢	١١٠	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴾
٣٥٢/٣	١٣٠	﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ... ﴾
٣٧/٣	١٣٣	﴿ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ... ﴾
١٧٨/٢	١٥٩	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ... ﴾
١٧٩/٣	١٧٣	﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ... ﴾
٣٦٣/١	١٩٢	﴿ فَقَدْ أَخَذَيْتَهُ ... ﴾

سورة النساء

٣٢٢/٤	٣	﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ... ﴾
٣٥٠/١	٦	﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ... ﴾
٨٦/٣	١٠	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... ﴾
٣٠٤، ٣٠٢/٣	١١	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... ﴾

٤٢٠٠٩٥/٣	١١	﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ... ﴾
٧٤/٣	٢١	﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ... ﴾
١٤٦/٣	٢٣	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... ﴾
٣٢٩/٣	٢٣	﴿ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ... ﴾
٣٢٢/٤	٢٣	﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ... ﴾
٢٣٥/٣	٢٤	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... ﴾
٣٩٤/٣	٢٨	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ... ﴾
١٢٨٠١٢٧/٢	٤٣	﴿ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ... ﴾
٣٥٠/١	٤٣	﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ... ﴾
٢٣٦/٢	٥٩	﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... ﴾
٣٢٧/١	٦٩	﴿ وَحَسُنَ أَلَيْكَ رَفِيقًا ... ﴾
/٤٠١٥٤/٢	٨٢	﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا ... ﴾
١٣٠		
٢٦٣٠٢٥٨/٣	٩٢	﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... ﴾
٢٤٧/٤	١٠٥	﴿ لِيَتَحَكَّمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ... ﴾
٢٢٧/٢	١١٥	﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى ... ﴾
٢٨٢/٢	١١٥	﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ... ﴾
سورة المائدة		
٥٦/٣	٢	﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ... ﴾
٢٦٧/٣	٣	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ... ﴾

٥٢/١	٤	﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ ... ﴾
٢٢٩/٣	٥	﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ... ﴾
٣١/٣، ١٨٠/٢	٦	﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ... ﴾
٣٥٥، ٣١١		
٣١/٣، ١٩٦/٢	٦	﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا ... ﴾
٣٢٧/٢	١٢	﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ... ﴾
٨٠/٤	٣٢	﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ... ﴾
٣٢٧/١	٣٣	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ ... ﴾
٨٦/٣، ١٨٠/٢	٣٨	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ... ﴾
٢٩١، ١٠٥		
١٣٢، ٨١/٤		
٢٣٢/٤	٤٥	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... ﴾
٢١/٢	٤٥	﴿ فَأَلَيْكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ... ﴾
٢١/٢	٤٧	﴿ فَأَلَيْكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ... ﴾
٢٤٨/٤	٤٩	﴿ وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ... ﴾
٣٦٧/١	٦٤	﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ... ﴾
٣٠٣، ١٦٢/٣	٦٧	﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ... ﴾
٣٧/٢	٨٩	﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ ... ﴾
٣٤٥/٣	١٠١	﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ... ﴾
١٣١/٢	١١٦	﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ... ﴾

سورة الأنعام

١٧٩/٢	٧٢	﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ... ﴾
١٦٨/٣	١٢٠	﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾
١٦١/٤	١٢١	﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ... ﴾
٣٥١/١	١٢٢	﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ... ﴾
٢٩١/٤	١٤٣	﴿ نَبُؤُنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ... ﴾
٠٦ ³ / ₄	١٤٥	﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ... ﴾
١٩٨، ١٩١/٢	١٥٣	﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ... ﴾

سورة الأعراف

٣٦، ٢٠/٣	١٢	﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ... ﴾
١٦٨/٢	٥٣	﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ... ﴾
٣٤١/١	٩٩	﴿ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ ... ﴾
٣٢٧/١	١٤٣	﴿ وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ ... ﴾
٣٢٨/٢	١٥٥	﴿ وَاحْتَارَ مُوسَى سَبْعِينَ رَجُلًا ... ﴾
١٦٢/٣	١٥٨	﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ... ﴾
٣٩٦/١	١٦١	﴿ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ... ﴾

سورة الأنفال

٣١٧، ٢٩٠/٣	٤١	﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ... ﴾
٣٢٧/٢	٦٤	﴿ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ... ﴾
٣٢٧/٢	٦٥	﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ ... ﴾

٢٨٣/٤	٦٧	﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى ... ﴾
		سورة التوبة
٨٦٠٥٧/٣	٥	﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ... ﴾
١٠٥		
١٤٩/٢	٦	﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ... ﴾
١٧١/٣	٣٤	﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ... ﴾
٢٩٢٠١٥٧/٣	٤١	﴿ وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ... ﴾
٢٨٣٠٢٤٧/٤	٤٣	﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ... ﴾
٣١٨/٣	٥٨	﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ... ﴾
٣٤٥/٣	٨٠	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا ... ﴾
/٣٠٢٩٧/٢	١٠٣	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ... ﴾

١٦٩		
٣٣/٢٠١٤/١	١٢٢	﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا ... ﴾

سورة يونس

٤١٧/٣	١٦	﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ... ﴾
٢١٣/٢	٧١	﴿ فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ... ﴾

سورة هود

١٦٥/٢	١	﴿ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ... ﴾
١١١/٢	٣٦	﴿ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ آمَنَ ... ﴾
١٤٦/١	٩١	﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ... ﴾

٦/٣	٩٧	﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ... ﴾
		سورة يوسف
٣٥٩/١	٢	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ... ﴾
/٣، ٣٦٦/١	٨٢	﴿ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ... ﴾
٣٢١		
٢٠١/٣	١٠٣	﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ... ﴾
		سورة الرعد
١٢٥/٣	١٦	﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾
		سورة إبراهيم
١٤ ¹ / ₄	٤	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ... ﴾
		سورة الحجر
١٥٨، ١٥٤/٢	٩	﴿ إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ... ﴾
١٧٨/٣		
٣٦، ٢٠/٣	٢٩	﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ... ﴾
٢٠١/٣	٤٢	﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ... ﴾
٣٤١/١	٨٨	﴿ وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ... ﴾
		سورة النحل
٢٧٦/٤	٤٣	﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ... ﴾
٢٣٣، ٢٣٠/٣	٤٤	﴿ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴾
٤١٢		

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ... ﴾ ٨٩ ٣٠٢٣٦/٢

٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣

٤١٢

﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ ... ﴾ ١١٦ ٨٠/٢

سورة الإسراء

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ... ﴾ ١٥ ٣٨¼

﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ ... ﴾ ٢٣ ٣٢٠، ٣٢٥

﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ ... ﴾ ٢٤ ٣٦٧/١

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... ﴾ ٣٦ ٣٣٥، ٣٥٦

٣٧٣، ٣٧٤

﴿ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ... ﴾ ٤٤ ١٤٦/١

﴿ إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ... ﴾ ٧٥ ٨٠/٤

﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ ... ﴾ ٧٨ ٩١، ٤٩/٢

﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ ... ﴾ ٧٩ ١٧٨/٢

سورة الكهف

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِهِ الْكِتَابَ ... ﴾ ٣-١ ١٤٩/٢، ١٣/١

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ... ﴾ ٢٣ ١٩٨/٣

﴿ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... ﴾ ٢٤ ١٩٨/٣

﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ ... ﴾ ٧٧ ٣٦٦، ٣٥٠/١

سورة مريم

﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ... ﴾ ٤ ٤١١، ٣٦٧/١

سورة طه

﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ... ﴾ ١٤ ٢٣٢/٤
 ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ... ﴾ ٤٦ ٩٦/٣
 ﴿ أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي ... ﴾ ٩٣ ٢٠/٣، ٧٨/٢
 ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ... ﴾ ٩٨ ٣٥٩/٣

سورة الأنبياء

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ... ﴾ ٧ ٢٩٣/٤
 ﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتْنَا ... ﴾ ٢٢ ١٨٧، ١٨٣/٣
 ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ... ﴾ ٢٧ ٢٠١/٣
 ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ... ﴾ ٧٢ ١٦٦/٢
 ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ ... ﴾ ٨٠ ١١/١
 ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ... ﴾ ٩٨ ٢٩٦/٣
 ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ... ﴾ ١٠٧ ٩٥/٤

سورة الحج

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ ... ﴾ ١٨ ١٢١/٣
 ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ... ﴾ ٣٦ ١٨/٢
 ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ... ﴾ ٧٧ ٣٩٨، ٣٩٦/١

سورة النور

٢٩٢، ٣١/٣	٢	﴿ الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا ... ﴾
٣٢٩، ٨٦/٣	٤	﴿ الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا ... ﴾
١١١/٣	٦	﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ... ﴾
٣٥٤/٣	٣٣	﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ ... ﴾
٢٠/٣	٦٣	﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ... ﴾

سورة الفرقان

١١٧/٢	٦٨	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ ... ﴾
١١٧/٢	٦٩	﴿ يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... ﴾
٣٣٣/٤	٧٢	﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ... ﴾

سورة الشعراء

٩٦/٣	١٥	﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ... ﴾
١٠/٣	٣٥	﴿ مَاذَا تَأْمُرُونَ ... ﴾

سورة النمل

١٥٣/٢	٣٠	﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ... ﴾
-------	----	----------------------------------------------------------------------------------

سورة القصص

١٥٤/٣	١٠	﴿ لَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ... ﴾
٢٣/٢	٨٥	﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ ... ﴾
١٦٧/٣	٨٨	﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ... ﴾

سورة العنكبوت

- ﴿ فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ... ﴾ ١٤ ١٩٣، ١٠٢/٣
- ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ... ﴾ ٤٧ ١٤٩/٢

سورة الروم

- ﴿ أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ ... ﴾ ٢-١ ١٢/٢
- ﴿ وَمِنَ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفُ
الْأَلْسِنَتِكُمْ ... ﴾ ٢٢ ٤١٣، ٣٢٧/١
- ﴿ أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ ﴾ ٣٥ ٣٢٧/١
- ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ ... ﴾ ٥٥ ٣١٧/١

سورة لقمان

- ﴿ وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ ... ﴾ ١٤ ٣٢٣/٣

سورة السجدة

- ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ... ﴾ ١٨ ٣٦٤/٢

سورة الأحزاب

- ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ... ﴾ ٢٠ ١٣٤/٣
- ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن ... ﴾ ٢١ ١٩٨، ١٩٢/٢
- ﴿ قُلْ لَا أَرْوَا جَنكَ إِن كُنتن تَرِدنَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا ... ﴾ ٢٨ ١٧٨/٢
- ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ... ﴾ ٣٥ ١٥٤/٣
- ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا ... ﴾ ٣٧ ١٨٧/٢

١٤٧/٣

١٨٩/٢

٢٣/٢

١٧٨/٢

١٦٤/٣

١٢١/٣

٣٧

٣٨

٥٠

٥٠

٥٦

﴿ لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾

﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ ... ﴾

﴿ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ... ﴾

﴿ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ... ﴾

﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ... ﴾

سورة سبأ

٣١٣/٢

١٤٩/٣

٨

٢٨

﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ... ﴾

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ... ﴾

سورة الصافات

١٠٧٤٧٤٦/٢

٣٨٦/٣

٣٨٧/٣

٩٦

١٠٢

١٠٦

﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ... ﴾

﴿ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ... ﴾

﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ... ﴾

سورة ص

٢٥٥/٤

١٣/٢

٢٧

٣٠

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ... ﴾

﴿ نَعَمَ الْعَبْدُ ... ﴾

سورة الزمر

٢٤١/٤

٢٢٤٤١٦٨/٣

١٤٥/٣

٥٥

٦٢

٦٤

﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ ... ﴾

﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾

﴿ لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ ... ﴾

سورة غافر

﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ... ﴾ ١٦ ١٦١/٢

سورة فصلت

﴿ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ ... ﴾ ٢٣ ٢٥٥/٤

﴿ أَأَعْجَبِيِّي وَعَرَبِيِّي ... ﴾ ٤٤ ٣٧٠/١

سورة الشورى

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ... ﴾ ١١ ٣٦٥،٣٢٧/١

﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ... ﴾ ٤٠ ٣٦٧،٣٢٧/١

سورة الأحقاف

﴿ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ... ﴾ ١٤ ٨١/٤

﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ... ﴾ ١٥ ٣٢٣/٣

سورة الفتح

﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ... ﴾ ١٠ ١٦٥/٢

﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ... ﴾ ٢٩ ٣٨٦/٢

سورة الحجرات

﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيٍّ فَتَبَيَّنُوا ... ﴾ ٦ ٣٦٤،٣٥٥/٢

٣٧٤

﴿ إِنْ بَعْضَ الظَّنِّ إِتْمٌ ﴾ ١٢ ١٢٦/١

﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ... ﴾ ١٤ ٣٦٢،٣٦١/١

سورة الذاريات

١٣/٢	٤٨	﴿ فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ ... ﴾
٣٢٧،٨٠/٤	٥٦	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ... ﴾

سورة النجم

٣٥٥،١٤٤/٢	٣	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ... ﴾
٢٤٩/٤،١٦ ³ /٤		
٣٥٦،٣٣٥/٢	٢٨	﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ... ﴾
٣٧٤،٣٧٣		

سورة الرحمن

١٥٧/٢	١٣	﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ... ﴾
-------	----	--------------------------------------------------

سورة المجادلة

		﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ فِتْحَارًا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ... ﴾
٤٠٣،٣٢٧/١	٣	
٢٦٣،١١١/٣		

٣١٣/٣	٤	﴿ فَاطْعَمُوا سِتِّينَ مِسْكِينًا ... ﴾
-------	---	-----------------------------------------

٣٩١/٣	١٢	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا ... ﴾
-------	----	---------------------------------------------------------------------------------

٢٥٥/٤	١٨	﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ... ﴾
-------	----	-----------------------------------------------

سورة الحشر

١٤١/٤	٢	﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ... ﴾
-------	---	------------------------------------------------

٨٠/٤	٧	﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ... ﴾
------	---	-----------------------------------------------------------------

١٩٠/٢	٧	﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ... ﴾
١٢٤/٣	١٩	﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ... ﴾
سورة الجمعة		
١٥٧/٣	٩	﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ... ﴾
٥٦/٣، ٢٥/٢	١٠	﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ... ﴾
سورة المنافقون		
٣١٥/٢	١	﴿ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ... ﴾
٣١٤/٢	١	﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ... ﴾
سورة الطلاق		
١٤٦/٣	١	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ... ﴾
٢٢٨/٣	٤	﴿ وَالْأَلَاتُ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴾
٣٢٩/٣	٦	﴿ وَإِنْ كُنَّ أَلَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ... ﴾
سورة التحريم		
٣٦٣/١	٨	﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ... ﴾
١٥٤/٣	١٢	﴿ وَكَانَتْ مِنَ الْقَاتِلِينَ ... ﴾
سورة القلم		
٨١/٤	١٤	﴿ أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ... ﴾
سورة الجن		
٢٠/٣	٢٣	﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ... ﴾

سورة المزمل

١٤٤/٣

١

﴿ يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ ... ﴾

سورة المدثر

١١٨/٢

٤٢

﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ ... ﴾

١١٨/٢

٤٤

﴿ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ... ﴾

سورة المرسلات

١٥٧/٢

١٥

﴿ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِبِينَ ... ﴾

٢٠/٣

٤٨

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ... ﴾

سورة التكوير

٣٢٨/١

١٤

﴿ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتَ ... ﴾

سورة الانفطار

/٣٤٣٥٠/١

١٣

﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ... ﴾

١٧١

١٧١/٣

١٤

﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ... ﴾

سورة الليل

٣٥١/١

٦-٥

﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ... ﴾

سورة العلق

٢٩٢/٣

١

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ... ﴾

سورة البينة

٣٦١/١

٥

﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ... ﴾

سورة الزلزلة

٣٢٥/٣

٧

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ... ﴾

٢- فهرس الأحاديث الشريفة

الجزء / الصفحة	الحديث الشريف
٨٧/٣	الأئمة من قریش
٤٠٠/١	أبدأ بما بدأ الله به
٣٤١/٢	أتبعها مني
٣٩٥/٣	أجرك على قدر نصيبك
٣٣٢/٣	إذا اختلف البيعان ولا شهادة بينهما
٣٣٢/٣	إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
٤٣٩، ٤٢٨/٢	إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده
١٩٦/٢	إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
١٩٥/٢	إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل
١٩٦/٢	إذا جلس بين شعبها الأربع
١٢٨/١	إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة
١٨/٢	إذا وجب المريض فلا تبكين باكية
٨٥/٤	أرأيت لو تميمضت من الماء
٦٩/٢	الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة
٢٣٦/٤، ٣٨٦/٢	أصحابي كالنجوم
٣٢٢/٣	أعتق رقبة
٨٢/٤	أعتق رقبة
٨٦/٤	أعطى الفارس سهمين والراجل سهم

- الأعمال بالنيات
 ١٢٥/٢
 ٣٠٨/٤ أفرد رسول الله ﷺ وكنت تحت ناقته
 ٢٤٨/٤ أفضل العبادات أحمرها
 ٤٤٠/٢ أكل ﷺ من كتف شاة وصلّى ولم يتوضأ
 ١٤١/٣ ألا لا يقتل مسلم بكافر
 ٢٠٠/٢ ألم تري أن مجزراً نظراً أنقأ
 ٨٧/٣ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
 ٣١١/٣ أمسك أربعاً وفارق سائرهن
 ٢٢٩/٤ إن أول ما بدء به رسول الله ﷺ الرؤيا الصالحة
 ١٦٤/٣ إن الصدقة لا تحل لآل محمد
 ٢٣٠/٢ إن الله أجاركم من ثلاث خصال
 ٢١٦/٢ إن الله لا يجمع أمتي
 ٢٩٧/٤ إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً
 ٣١٣/٢ إن الله يزيد الكافر الكافر عذاباً
 ١٠٩/٣ إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على
 ٤٢٢/٢ أن النبي ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان
 ٤٣٨/٢ أن النبي ﷺ كتب إليه أن ورث امرأة أشيم
 ٢٣٦/٣ أن النبي ﷺ لم يجعل لها سكنى
 ٣٠٨/٤ أن بريرة أعتقت وكان زوجها حراً
 ٣٠٧/٤ أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً

- ٣٤١/٢ إن تركتك ترجعين
- ١٩٣/٢ إن جبريل أتاني فأخبرني أن بهما خبتاً
- ٢٩٢/٣ أن جبريل عليه السلام ابتداء الوحي للنبي ﷺ
- ٢٤٠/٣ أن رسول الله نهى عن الوصال
- ٢٣١/٣ أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان
- ٣٥٣/٢ أن رسول الله ﷺ كان يرسل الآحاد إلى البلدان
- ٣٥٢/٢ أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى
- ١٨٧/٢ إن كان رسول الله ﷺ ليقبل وهو صائم
- ٤٢٥/١ إن من معاريض الكلام مندوحة
- ٢٧٩/٤ إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات
- ٢٨٥/٤ أنا أحكم بالظاهر
- ٣٠٢،٢٣٥/٣ إنا معاشر الأنبياء لا نورث
- ١٦٨/٢ أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف ظهر وبطن
- ٢٨٤/٤،٢٩٥/٢ إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ
- ٣٥٩/٣،٤٢٥/٢ إنما الأعمال بالنيات
- ١٩٦/٢ إنما الماء من الماء
- ٢٥٦/٢ إنما المدينة كالكير تنفي خبثها
- ٣٥٩/٣ إنما الولاء لمن أعتق
- ١٤٩/٣ إنما حكمي على امرأة واحدة
- ٣٤٤/٣ إنما خيرني ربي

٢٥٦/٢	إنها طيبة وإنها تنفي خبثها
١٤٠/٤	إنها من الطوافين
٢٨٠م٣	إني إذا لصائم
١٧١/٢	إني سمعتكم تقولون سبحان الله كما أجلس
١٧٨/٢	إني لست كأحدكم
٣٤٣/٢	أهل رسول الله ﷺ بالحج مفرداً
١٥٢/٣	أو ليس قد ابتعته منك
٤٨/٢	أول الوقت رضوان الله
٢٤٧،١١٠/٣	أبما إهاب دبغ فقد طهر
٣١٦/٤،٣١٤/٣	أبما امرأة نكحت بغير إذن وليها
٨٣/٤،١٠٩/٣	أينقص الرطب إذا جفّ
٣٩٩/١	ابدؤوا بما بدأ الله به
٩٦/٣	الاثنان فما فوقها جماعة
٣٧٠/٢	اجتنبوا السبع الموبقات
٣١٢/٣	اختر أيتهما شئت
١٥٠/٤،٤٣١/٢	ادرؤوا الحدود بالشبهات
٤٣١/٢	ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم
١٦٢/٤	اسم الله على فم كل مسلم
٢٣٧/٤،٢٦٠/٢	اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر
٤٠٠/١	بئس خطيب القوم أنت

١٤٩/٣	بعثت إلى الأحمر والأسود
١١١/٣	البينة أو حدّ في ظهرك
٤٠٥/٣	بينما الناس بقاء
١٥١/٣	تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك
٣٢٢/٣	تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي
٣٢٣/٣	تمكث الليالي ما تصلي
٤٣٩/٢	توضؤوا مما مست النار
٤٠٠/١	ثلاث من كن فيه
١٦٣/٣، ١٧٧/٢	ثلاث هن عليّ فرائض ولكم تطوع
١٠٨/٢	ثم غسل اليمنى حتى أشرع في العضد
٢٤٨/٤	ثوابك على قدر نصبك
١٥٢/٣	جعل شهادته بشهادة رجلين
٤٢٤/٢	جعلت لنا الأرض مسجداً
١١١/٣	حرر رقبة
٣٥١/٢	حضرت رسول الله ﷺ أعطها السدس
٢٤٢، ١٤٩/٣	حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ١٤٩/٣
٢٥٣	الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
١٤٢/٤	الحمد لله نحمده
٤٠١/١	خذوا شطر دينكم عن الحميراء
١٩٥، ١٧٩/٢	خذوا عني مناسككم

٢٨٤٠١٣٤/٣

١٠٩/٣

خلق الله الماء طهوراً

٣٤٧/٣

خمس رضعات معلومات يحرم

٣٨٦/٢

خير القرون قرني

٢٤٧/٣

دباغها طهورها

٣١٩/٤

دخل البيت وصلى

٣١٩/٤

دخل ولم يصل

٢٨١/٤

دخلت العمرة في الحج

١٨/٢

دعهن ، فإذا وجب المريض

٣٨١٠٧٤/٣

دعي الصلاة أيام أقرائك

٢٢٥/٣

رفع القلم عن ثلاث

٣٦٧/٣

رفع القلم عن ثلاثة

٣٢١٠١٢٨/٣

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان

٢٧٠/٣

رفع عن هذه الأمة الخطأ والنسيان

١٤٠٠٨١/٤

زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون

٨١/٤

زنى ما عز فرجم

٢٦٠/٢

سألت ربي فيما اختلف أصحابي

١٧١/٢

سنتت لكم خمساً

٣٠٢/٣

سنو بهم سنة أهل الكتاب

٨٢/٤٠١٣٥/٣

سهى فسجد

٣٤٦/٣	صدق تصدق الله بها عليكم
١٣/٢، ٣٩٩/١	صلوا كما رأيتموني أصلي
١٩٦، ١٩٤، ١٧٩	
١٣٤، ١٠٦/٣	
٢٨٤	
١٣٣/٣	صلى بعد غيبوبة الشفوق
١٣٢/٣	صلى داخل الكعبة
٣٤٣/٢	صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر فكانوا
١٩٥/٤	الطعام بالطعام مثلاً بمثل
٣٤٧/٣	طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه
٢٧٨/٣	الطواف بالبيت صلاة
١٢٥/١	علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل
٢٣١/٢	عليكم بالسواد الأعظم
٢٥٩/٢	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
٢٤٠/٣	غط فخذيك فإن الفخذ عورة
٧٣/٣	فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة
١٤٠/٤	فإنه لا يدري أين باتت يده
١٩٥، ١٨٦/٢	فعلته أنا ورسول الله ﷺ
٤٠٤/٣	فكلوا وادخروا
٣١٥/٤	فنكاحها باطل باطل

٣٢٨،٣٢٠/٣	في الغنم السائمة زكاة
٣٣٠	
٢٣٢/٣	فيما سقت السماء العشر
١١٣،٨٧/٤	القاتل لا يرث
١٨٦/٢	قبل النبي ﷺ الحجر
١٣٥/٣	قضى بالشفعة للحجار
٤٣٧/٢	قضى رسول الله ﷺ فيه بالغرة
١٨٠/٢	قطع رسول الله ﷺ سارقاً من المفصل
٣٤٠/٢	كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع
١٣٣/٣	كان يجمع بين الصلاتين : الظهر والعصر
٣٩٣/٣	كان يوم عاشوراء تصومه قريش
٤٢٨/٢	كان ﷺ إذا قام إلى الصلاة رفع يديه
٤٢٥/١	كبرت خيانة أن تحدث
١٣٢/٤	كل ذي ناب من السباع حرام
١٣٢،١١٤/٤	كل مسكر حرام
٢٠١/٣	كلكم جائع إلا من أطعمته
٨٠/٤	كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي
٤٠٨،٣٩٠/٣	كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
٢٣٣/٤،٢٣٧/٢	كيف تقضي إذا عرض لك قضاء
٣٣٥/٣	لأن يمتليء جوف أحدكم قيحاً

٣٨٩/٢	لا تؤذوني في أصحابي
	لا تأكل منه فلعن الماء أعان على قتله
٤٢٧/٢	لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
١٩٤٠٦٨/٤	لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء
٢٣٠٠٢١٦/٢	لا تجتمع أمتي على ضلالة
٢٣٠/٢	لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة
١٦٤/٣	لا تحل الصدقة لآل محمد
٢٩٨/٤	لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق
٢٣١/٢	لا تزال طائفة من أمتي على حق
٦٩/٢	لا تصلوا في معادن الإبل
٢١٦/٣	لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ
٣٠٤/٣	لا تقتل امرأة ولا ذرية ولا عسيفاً
٢٣٥/٣	لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
٢٧٢٠٢١٦/٣	لا صلاة إلا بطهور
٢٧٢/٣	لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب
٢٧٣/٣	لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد
٢٧٢٠٢١٦/٣	لا صلاة لمن لا وضوء له
٢٧٢/٣	لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
٢٣٥٠٨٧/٣	لا نورث ما تركنا صدقة
	لا يؤمن أحدكم حتى يكون

٢٧٩/٤	لا يَحْتَلِي خِلاَهَا وَلَا يَعْضُد شَجَرَهَا
٢٣٦/٣	لا يرث القاتل
٢٣٦/٣	لا يرث الكافر المسلم
١٢٥/٤	لا يقضي القاضي وهو غضبان
٨٩٠٨٧/٤	لا يقضين الحاكم بن اثنين وهو غضبان
٢٥١/٤	لاها الله إذاً
١٧٩/٢	لتأخذوا مناسككم فأنني لا أدري لعلي
١٥١/٣	لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت
٢٥٢/٤	لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة
١٦٨/٢	لكل حرف ظهر وبطن
٢٨١/٤	للأبد
١٩٣/٢	لما خلعتم نعالكم
٣٨٩/٢	الله الله في أصحابي
٣٤٠/٢	اللهم اشهد
٢٨٣/٤	لو أنزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر
٢٤٧/٤	لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي
٢٨١/٤	لو قلت نعم لوجبت
٢٨٠/٤٠٧٨/٢	لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك
٣٣٥٠٣٣٤/٣	لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
٢٨٤/٣	ليس الخبز كالمعينة

٢٣٢/٣	ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة
٢٢/٣	ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم
٢٩٢/٣	ما أنا بقارئ
٢٣١/٢	ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن
١٤٩/٣	ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة
١٦٨/٢	ما نزل من القرآن آية إلا لها ظهر وبطن
٢٣٩/٤	المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
٦١/٣	مروهم بالصلاة لسبع
٣٣٥/٣	مطل الغني ظلم
٣١٣/٣	من أربعين شاة شاة
١٩٦/٣	من حلف على يمين فرأى خيراً منها
٦٩/٢	من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم
٦٩/٤	من قاء فليتوضأ
٢٩١/٣	من قتل قتيلاً فله سلبه
٣١٦/٣	من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له
٢٣٢/٤، ٥٨/٣	من نام عن صلاة أو نسيها
٤٠١/١	من يطع الله ورسوله فقد رشد
٣٢٢/٣	ناقصات عقل ودين
٢٣٥، ٨٧/٣	نحن معاشر الأنبياء لا نورث
٢٩٤/٢	نحن نحكم بالظاهر

٤١٥، ٣٩٢/٢	نضر الله امرأ سمع منا حديثاً
٨٤/٤	نعم ، فإنه لو كان على أبيك دين
٣٠٤/٤	نكح ﷺ ميمونة وهو حلال
٣٠٧/٤	نكحها وهو حرام
٤٠٦/٣	نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع
٤٢٧/٢	نهى عن بيع الثمرة حتى ترهى
١٣٥/٣	نهى عن بيع الغرر ، وقضى الشفعة للجار
١٧٤/٤	نهى عن بيع الغرر
٤٢٥/٢	نهى عن بيع الولاء
٧٦/٣	نهى عن صيام يومين : يوم الفطر ، ويوم النحر
١١٨/٢	نهيت عن قتل المصلين
٣٤٣/٢	هذه خلافة النبوة
٨٣/٤	هل تجد ما تعتق ؟
٢٨٠/٣	هل عندكم من شيء
١١٣/٣	هو لك يا عبد
١٣٥/٣	وأما أنا فأفيض على رأسي ثلاثة أكف
١٩٧/٣	والله لأغزون قريشاً
٣٢٦/١	وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه
٤٨/٢	الوقت الأول من الصلاة رضوان الله
١٨٧/١	وكان جبريل يأتي النبي ﷺ في صورة دحية

الولد للفراش

١١٢/٣، ٢٠١/٢

١١٣

٢٨١/٤

يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا

١٥٥/٣

يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن

٤١٤/٣

لا وصية لوارث

٤١٥/٣

لأقضين بينكما بكتاب الله

٤١٥/٣

واغد يا أنيس

٣- فهرس الأعلام المترجمين في الهامش

الجزء / الصفحة

اسم المترجم له

٢٨٩/٣	إبراهيم بن أحمد - أبو إسحاق المروزي
١٦٣/١	إبراهيم بن السري - أبو إسحاق الزجاج
٤٠٤/١	إبراهيم بن حسن - أبو إسحاق التونسي
٤٤١/١	إبراهيم بن سيار - أبو إسحاق النظام
٣٦٣/١	إبراهيم بن محمد - أبو إسحاق الإسفراييني
٧٦/١	إبراهيم بن موسى - أبو إسحاق الشاطبي
٤٤٦/٢	إبراهيم بن يزيد - أبو عمران النخعي
٣٠٧/٤	أبو رافع مولى رسول الله ﷺ
٩٨/٤	أبو عبد الله بن عمر أبو زيد الدبوسي
١٥٩/٢	أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان
٢٥٣/٢	أبو يعقوب الرازي
١٩٥/٢	أبي بن كعب بن قيس رضي الله عنه
٢٥٤/٢	أحمد بن أبي بكر بن مصعب الزهري
٢٣٤/٣	أحمد بن إدريس - شهاب الدين القرافي
١٥٥/٢	أحمد بن الحسين بن علي - أبو بكر البيهقي
٢٥٤/٢	أحمد بن المعذل بن غيلان - أبو الفضل
١٨٤/٢	أحمد بن سريح - أبو العباس
٢٥٩/٢	أحمد بن عبد الله - أبو نعيم الأصبهاني

- ٧٧/٢ أحمد بن علي - أبو بكر الجصاص
- ٢١٥/٣ أحمد بن علي - ابن الساعاتي
- ١١٣/٢ أحمد بن علي بن برهان - أبو الفتح
- ٧٥/١ أحمد بن علي بن تغلب - ابن الساعاتي
- ٤٠٠/٢ أحمد بن علي ثابت - أبو بكر الخطيب
- ٣٠٧/٣ أحمد بن عمر - أبو العباس القرطبي
- ٣٨٧/١ أحمد بن عمر بن سريح - أبو العباس
- ٣٤٢/٢ أحمد بن عمرو بن - أبو بكر بن أبي عاصم
- ٢٥٣/٢ أحمد بن محمد - أبو العباس الطيالسي
- ٣٧٨/٣ أحمد بن يحيى بن الراوندي
- ٢٠١/٢ أسامة بن زيد بن حارثة رضي الله عنه
- ٢٢٥/٤ إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني
- ٣٠٨/٤ الأسود بن يزيد بن قيس
- ٤٣٨/٢ أشيم الضبابي
- ٤٢٣/٢ أيوب بن كيسان - أبو بكر العنزلي
- ٣٠٨/٤ بريرة بنت صفوان رضي الله عنها
- ٢٥٦/٤ بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي
- ٤١٨/٢ جابر بن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه
- ٢٥٤/١ جالينوس
- ٤١٨/٢ جعفر الصادق ابن محمد بن علي - أبو عبد الله

- ١٦٤/٢ حسان بن ثابت بن المنذر رضي الله عنه
- ٢٤٨/٢ الحسن بن أبي الحسن - أبو سعيد البصري
- ١٨٤/٢ الحسن بن أحمد - أبو سعيد الاصطخري
- ٣٩٥/١ الحسن بن أحمد - أبو علي الفارسي
- ١٨٤/٢ الحسن بن الحسين - أبو علي ابن أبي هريرة
- ١٦١/٣ الحسين بن الحسن - أبو عبد الله الحلبي
- ١٨٤/٢ الحسين بن صالح بن خيران - أبو علي
- ١٩٢/١ الحسين بن عبد الله - أبو علي ابن سيناء
- ٣٠٤/٢ الحسين بن علي - أبو عبد الله البصري الجعل
- ٢٤٩/٢ الحسين بن علي - أبو عبد الله رضي الله عنه
- ٢٨٥/٢ الحسين بن مسعود بن محمد - أبو محمد البغوي
- ٤٣٨/٢ حمد بن محمد - أبو سليمان الخطابي
- ١٥٩/٢ حمزة بن حبيب بن إسماعيل - أبو عمارة
- ٣٥٦/٢ الخرباق بن عمرو السلمي - ذو اليندين
- ١٥٢/٣ خزيمية بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه
- ٣٣٠/١ الخليل بن أحمد - أبو عبد الرحمن الفراهيدي
- ٧٧/١ خليل بن كيكليدي بن عبد الله العلاتي
- ١٣٤/٤ داود بن علي بن خلف الأصبهاني
- ١٨٦/١ دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي
- ٤١٧/٢ ذكوان بن عبد الله - أبو صالح

- ٤٠٢/١ ربيعة بن أبي عبد الرحمن - أبو عثمان
- ٣٤٠/٢ زيد بن أرقم بن قيس - أبو عمرو رضي الله عنه
- ٢٠١/٢ زيد بن حارثة بن شراحيل رضي الله عنه
- ١٤٧/٣ زينب بنت جحش بن رثاب رضي الله عنه
- ٣٦١/٢ سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب - أبو محمد
- ٢٨٠/٤ سراقه بن مالك بن جعشم رضي الله عنه
- ٤٢٤/٢ سعد بن طارق بن أشيم - أبو مالك الأشجعي
- ٣٥١/٢ سعد بن عبيد بن ثعلبة أبو سعيد رضي الله عنه
- ١٩٣/٢ سعد بن مالك - أبو سعيد الخدري رضي الله عنه
- ٢٥٢/٤ سعد بن معاذ بن النعمان رضي الله عنه
- ٢٤٨/٢ سعيد بن المسيب بن حزن - أبو محمد
- ٢٤٩/٢ سعيد بن جبير بن هشام - أبو محمد
- ٣٣٧/٣ سعيد بن مسعدة - أبو الحسن الأخفش
- ٣٨٤/٢ سفيان بن عيينة بن أبي عمرو - أبو محمد
- ٣١٠/٤ سليمان بن الأشعث - أبو داود السجستاني
- ٢٣٠/٢ سليمان بن سفيان - أبو سفيان المدني
- ٧٤/١ سليمان بن عبد القوي - نجم الدين الطوفي
- ٣٨٤/٢ سليمان بن مهران الأعمش - أبو محمد
- ٤١٧/٢ سهيل بن أبي صالح - أبو يزيد
- ٢٤٨/٢ شريح بن الحارث بن قيس - أبو أمية

- ٢٤٩/٢ شقيق بن سلمة - أبو وائل الأسدي
- ٣٤٢/٢ صالح بن أبي الأخضر اليمامي
- ٤٣٨/٢ الضحاك بن سفيان - أبو سعيد رضي الله عنه
- ٤٥١/٢ طاووس بن كيسان - أبو عبد الرحمن
- ١٥٩/٢ عاصم بن أبي النجود - أبو بكر
- ٤٤٦،٢٤٩/٢ عامر بن شراحيل - أبو عمر الشعبي
- ٤٠٦/١ عباد بن سلمان - أبو سهل الصيمري
- ٣٥/٢ عبد الجبار بن أحمد - أبو الحسين القاضي
- ٢٥٨/٢ عبد الحميد بن عبد العزيز - أبو حازم
- ٤٠٤/١ عبد الخالق بن عبد الوارث - أبو القاسم السيوري
- ٤٠٤/١ عبد الرحمن بن القاسم بن جنادة - أبو عبد الله
- ١٧٠/٢ عبد الرحمن بن شماسة المهري
- ١٦٤/٢ عبد الرحمن بن عبد الله - أبو القاسم السهيلي
- ١١٣/٤ عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
- ٢٢/١ عبد الرحمن بن قاسم بن خالد العتقي
- ٢٥٦/٤ عبد الرحمن بن كيسان - أبو بكر الأصم
- ٤١/١ عبد السلام بن سعيد التنوخي - سحنون
- ٤٠٩/١ عبد السلام بن محمد بن سلام - أو هاشم
- ٣٤٤/١ عبد القاهر بن عبد الرحمن - أبو بكر الجرجاني
- ٤٠٢/١ عبد الله بن أبي زيد - أبو محمد القيرواني

٨٥/٢	عبد الله بن أحمد - أبو القاسم الكعبي
٢٥٤/٤	عبد الله بن الحسين بن حصين العنبري
١٣٢/٢	عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب
١٥٩/٢	عبد الله بن عامر - أبو عمران اليحصبي
٣٦٢/٢	عبد الله بن عبد الحكم - أبو محمد
٤٢/١	عبد الله بن عبد الحكم بن أعين
٣٣٤/٣	عبد الله بن عبد الله بن أبي رضي الله عنه
١٢٨/٣	عبد الله بن عدي الجرجاني
١٦٨/٣، ٧٣/١	عبد الله بن عمر البيضاوي
٢٥٠/٢	عبد الله بن عوف - أبو سلمة بن عبد الرحمن
٢٤٦/٢	عبد الله بن قيس - أبو موسى الأشعري رضي الله عنه
١٥٩/٢	عبد الله بن كثير بن المطلب - أبو معبد
٤٠٤/٢	عبد الله بن وهب بن مسلم - أبو محمد
٢٢/١	عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي
٢٠٠/٣	عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون
١٧٢/١	عبد الملك بن عبد الله - أبو المعالي الجويني
٣٤٩/٣	عبد الملك بن قريب بن أصمع
٤٢/١	عبيد الله بن الحسن بن جلاب
٤٨/٢	عبيد الله بن الحسين - أبو الحسن الكرخي
٢٥٣/٢	عبيد الله بن المنتاب بن فضل بن أيوب

٢٩٦/٣	عبيد الله بن عمر البيضاوي
٤٢٣/٢	عبيد الله بن عمر بن حفص - أبو عثمان
٢٣٢/٢	عثمان بن عبد الرحمن - أبو عمرو ابن الصلاح
٤٥١/٢	عطاء بن أبي رباح بن أسلم - أبو محمد
٣٦٨/١	عكرمة بن عبد الله - مولى ابن عباس
١٣١/١	علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي
١٤٥/٢	علي بن أبي يحيى زكريا - أبو محمد المنبجي
١٨٤/١	علي بن إسماعيل - أبو الحسن الأشعري
	علي بن الحسين بن موسى الكاظم - أبو طالب الشريف
٢٠٤/٣، ٣٢٢/٢	المرتضى
١٦٠/٢	علي بن حمزة بن عبد الله - أبو الحسن الكسائي
١٨٤/٢	علي بن عمر بن أحمد - أبو الحسن ابن القصار
٢١٠/١	علي بن عمر بن علي - أبو الحسن الكاتب
٧٥/١	علي بن محمد - أبو الحسن البزدوي
٤٠٣/١	علي بن محمد - أبو الحسن اللخمي
٤١٧/٣	علي بن محمد المعافري - ابن القابسي
٢٥٣/٢	علي بن محمد بن أحمد - أبو التمام
١٦٦/٢	عمر بن عبد العزيز بن مروان - أبو حفص
٢٣/١	عمر بن محمد - أبو الفرج الليثي القاضي
٣١٢/٢	عمرو بن بحر بن محبوب - أبو عثمان الجاحظ

- ٣٣٠/١ عمرو بن عثمان بن قنبر - أبو بشر سيبويه
 ٣٤٠/٢ عمرو بن علي بن بحر - أبو حفص الفلاس
 ١٨٣/٢ عمرو بن محمد بن عمرو - أبو الفرج الليثي
 ٤١٣/٢ عويمر بن قيس بن زيد رضي الله عنه
 ٤٧/٢ عياض بن موسى بن عياض - أبو الفضل
 ٤٤٥/٢ عيسى بن أبان بن صدقة - أبو موسى
 ٤٠١/٢ فاطمة بنت المنذر بن الزبير بن العوام
 ٣٥٢/٢ فاطمة بنت قيس بن خالد رضي الله عنها
 ٣٣٤/٣ القاسم بن سلام - أبو عبيد الهروي
 ٣٦١/٢ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق
 ٣٨٤/٢ قتادة بن دعامة - أبو الخطاب السدوسي
 ٢٨١/٤ قتيلة بنت النضر بن الحارث رضي الله عنها
 ٤١١/٢ الليث بن سعد بن عبد الرحمن - أبو الحارث
 ٢٠٠/٢ مجزز بن الأعور بن جعدة رضي الله عنه
 ٩٣/١ محمد بن أحمد - عlish
 ٧٦/١ محمد بن أحمد الإدريسي - الشريف التلمساني
 ٣٦/٢ محمد بن أحمد بن خويزمنداد
 ٢٥٢/٢ محمد بن أحمد بن عبد الله بن بكير - أبو بكر
 ٣٩٩/٢ محمد بن أحمد بن محمد بن رشد - أبو الوليد
 ٢١/١ محمد بن إدريس القرشي الشافعي

٣٤٨/٢	محمد بن إسحاق - أبو بكر القاساني
١٩٣/٢	محمد بن إسحاق بن خزيمه - أبو بكر
١٦٧/٢	محمد بن إسحاق بن يسار - أبو بكر
١٢٦/١	محمد بن أسعد التستري
٣١٠/٤	محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري
٢٢٤، ٢٠٧/١	محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي
٢٦٨/٢	محمد بن الحسن - أبو بكر بن فورك
٦٩/٣	محمد بن الحسن الشيباني
١٧٠/١	محمد بن الطيب - أبو بكر الباقلائي القاضي
٢٩١/٤	محمد بن الوليد بن خلف - أبو بكر الطرطوشي
٧٣/١	محمد بن بهادر - بدر الدين الزركشي
١٧٥/٢	محمد بن جرير بن يزيد - أبو جعفر الطبري
١٩٣/٢	محمد بن حبان - أبو حاتم البستي
١٨٣/٢	محمد بن خلاد - أبو علي البصري
١٣٤/٣، ٣٤٨/٢	محمد بن داود بن علي - أبو بكر الظاهري
٣٩٩/٢	محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب
٧٢/١	محمد بن عبد الرحيم - صفى الدين الهندي
٤١٩/١	محمد بن عبد الكريم - أبو الفتح الشهرستاني
٢٩٠/٢	محمد بن عبد الله - أبو بكر الصيرفي
١٩٣/٢	محمد بن عبد الله - أبو عبد الله الحاكم

٦٤/٢	محمد بن عبد الله المعافري - أبو بكر بن العربي
٢٣/١	محمد بن عبد الله بن صالح - أبو بكر الأبهري
١٨٤/٢	محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري
٤١٠/٢	محمد بن عبد الله بن عمرو - أبو الفضل
٣٧٠/٢	محمد بن عبد الواحد - ضياء الدين المقدسي
٧٥/١	محمد بن عبد الواحد بن مسعود - ابن الهمام
٤٢٣/١	محمد بن عبد الوهاب - أبو علي الجبائي
٣٥/٢	محمد بن علي - أبو الحسين البصري
٧٦/٢	محمد بن علي - أبو عبد الله المازري
٣٤٩/٢	محمد بن علي بن إسماعيل - أبو بكر القفال
٤١٨/٢	محمد بن علي بن الحسين - أبو جعفر الباقر
١٣٩/٣	محمد بن علي بن موهب - ابن دقيق العيد
١٧٦/١	محمد بن عمر بن الحسين - فخر الدين الرازي
٢٧٨/٣	محمد بن عيس بن سورة - أبو عيسى الترمذي
٤٤٤/١	محمد بن محمد - أبو عبد الله الطوسي
٣٢١/٢	محمد بن محمد بن جعفر - أبو بكر الدقاق
١٩٢/١	محمد بن محمد بن طلخان - أبو نصر الفارابي
١٧٤/١	محمد بن محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي
٣٤٢/٢	محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أبو بكر
٣٥٠/٢	محمد بن مسلمة بن خالد رضي الله عنه

- محمد بن موسى بن عثمان - أبو بكر الحازمي ٤٠٩/٢
- محمد بن نثار بن عبد الملك الخنجي ٢٣٦/١
- محمود بن عبد الرحمن - أبو الثناء الأصفهاني ١٢٦/١
- محمود بن مسعود بن مصلح - قطب الدين ١٢٦/١
- مسروق بن الأجدع - أبو عائشة الوادعي ٢٤٨/٢
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ٣١٠/٤
- معاذ بن حبل بن أوس رضي الله عنه ١٤٢/٤
- المعافي بن زكريا النهرواني ١٣٤/٤
- معان بن رفاعة ٢٣١/٢
- معمر بن المثني - أبو عبيدة ٣٣٥/٣
- المغيرة بن شعبة بن أبي عامر رضي الله عنه ٣٥٠/٢
- موسى بن يونس بن محمد - أبو الفتح ١٩٥/٣
- نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم - أبو ريم ١٥٩/٢
- نعيم بن مسعود بن عامر رضي الله عنه ١٧٩/٣
- هانئ بن نيار الأنصاري رضي الله عنه ١٥١/٣
- هشام بن عروة بن الزبير بن العوام - أبو المنذر ٤٠١/٢
- الهيثم بن جهمز البكاء البصري ٣٤٠/٢
- وكيع بن الجراح بن الحارث ٣٣٥/٣
- يحيى بن أبي حية - أبو جناب الكلبي ١٧٨/٢
- يحيى بن يحيى القرطبي المالكي ١١٥/٤

٤٠٧/٢

٣٤٦/٣

٣٤٥/١

٣٩٦/١

يعقوب بن إبراهيم - أبو يوسف القاضي
يعلى بن أمية بن أبي عبيدة رضي الله عنه
يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي
يوسف بن عبد الله بن عبد البر - أبو عمر

٤- فهرس المصطلحات العلمية

اسم الجنس ٣٧٠/١	الإجازة ٤٠٧/٢
الإشارة ١٥٩/١	الاجتهاد ٢٤٣/٤
الاشتراك اللفظي ١١٦/٣	الإجزاء ٥٤/٣
الأصل ١٤/٤	الإجماع ٢١٣/٢
أصول الفقه ١٣٨/١	الإجمال ٢٧٦/٣
الإضرار ١٥٩/١	الأجناس العالية ١٨٢/١
الإعادة ٢٩/٢	الإخالة ٩٦/٤
الاعتبار ٤٢٣/١	الأداء ٢٦/٢
الاعتقاد الراجح ١٤٧، ١٤٦/١	الأرش ٢٧٥/٢
الأعراض الذاتية ١٣٦/١	الاستثناء ١٨٢/٣
الاقضاء ١٥٩/١	الاستثنائي ٢٤٥/١
الأمانة ١٥٥/١	الاستحسان ٢٣٨/٤
الإمالة ١٦٠/٢	الاستدلال ٢١٥/٤، ١٤٤/٢
الأمر ٥/٣	الاستصحاب ٢٢٤/٤
الإملاص ٤٣٧/٢	الاستعارة ٣٢٨/١
الإنشاء ٣٠٩/٢	الاستغراق ١٥٤/١
الإيماء ١٥٩/١	الاستفسار ١٥٨/٤
البرهان ٢٣٨، ١٥٦/١	الاستقراء ١٣٣/١
البسائط ٢١٦/١	الاستنباط ١٣٣/١

التنجيز ١٥٠/١	البيسط ٢١١/١
التولد ٢٤٠/١	البيان ٢٨٢/٣
الجب ٢٧٥/٢	بيع الملاقيح
الجرح ٣٧٥/٢	التأويل ٣٠٩/٣
الجملة ٢٩٨/١	تخريج المناط ٩٦/٤
الجناس ٣٥١/١	التخصيص ١٧٢/٣
الجنس ٢٠٤/١	التخير ١٣٤/١
الجوهر ١٧٥/١	التدليس ٣٨٣/٢
الحّد ١٣٧/١	تدليس الإسناد ٣٨٣/٢
الحّد الأوسط ١٦٩/١	تدليس التسوية ٣٨٣/٢
الحّد الحقيقي والرسمي ٢٠٣/١	تدليس الشيوخ ٣٨٣/٢
الحّد اللفظي ٢٠٣،١٤٥/١	الترادف ٣١٥/١
الحّد الناقص ٢٢٣/١	الترجيح ٣٠٤/٤،١٣٣/١
الحدود الناقصة ١٤٨/١	التسلسل ١٤٩/١
الحديث المسلسل ٣٧١/٢	التصديق ١٣٢/١
الحذف ١٥٩/١	التصديق الضروري ١٩٧/١
الحركة ٤٣١/١	التصور ١٣٢/١
الحقيقة ٣٢١،١٤٩/١	التصور الضروري ١٩٦/١
الحكم ٥/٢	التعديل ٣٧٥/٢
الخاصة ١٨٤/١	التقليد ١٣٤/١

السور ٢٣٦/١	خبر الواحد ٣٣١/٢
السوفسطائية ٣٢٠/٢	خطاب الوضع ٩٠/٢
الشاذ ٤٢٥/٢	الدلالة ٢٨٩/١
الشبه ١١٥/٤	دلالة الالتزام ٢٩٥،٢٨٩/١
الشخصيات ١٣٩/١	دلالة التضمن ٢٩٥،٢٨٩/١
الشرط ٢١٩/٣	دلالة المطابقة ٢٩٥،٢٨٩/١
الشرطية ٢٥١/١	الدليل ١٦٥/١
الشكل ٢٥٤/١	الدور ١٦٠/١
الشكل الأول ٢٥٥،١٧٠/١	الدوران ٣٩٠/١
الصحابي ٣٨٥/٢	الذاتي ٢٠٩/١
الصحة ٩٥/٢	الرتق ٢٧٥/٢
الصغائر ٣٧١/٢	الرخصة ٩٨/٢
صورة الحدّ ٢٢٢/١	الرسم التام ٢٠٧/١
الطرد ١٤٤/١	الرسم الناقص ٢٠٧/١
الظاهر ٣٠٨/٣	الروي ٣٥١،٣١٦/١
الظن ١٣٣/١	السير والتقسيم ٩٠/٣
العام ٧٧/٣	السجع ٣٥٠/١
العدالة ٣٧٠/٢	السرعة ٤٣١/١
عدم العكس ٢١١/١	السنة ١٧٠/٢
العرايا ٣٦١/٢	السند ٣٠٠/٢

الفصل ١٨٤، ١٤١/١	العرض ١٧٥/١
الفعل ١٤٤/١	العرض العام ١٨٢/١
الفعل الاتفاقي ٤٣٢/١	العرضي ٢٢٠/١
الفقه ١٤٦، ١٤٥/١	العزيمة ٩٩/٢
الفكر ١٧٢/١	العصمة ١٧٢/٢
القاعدة ١٤٠/١	العقل الفعال ٢٤٠/١
القراءة الشاذة ٢٧/١	العقول العشرة ٢١٨/١
القرن ٢٧٥/٢	العكس ٢٥١/١
القسمة ٢٢٩/١	عكس النقيض ٢٥٢/١
القضاء ٢٧/٢	العلم ٣٧٠/١
القضايا التي قياسها معها ٢٤٤/١	علم الجنس ١٣٩/١
القضية ٢٣٥، ١٤٨/١	علم الخلاف ، والكلام ١٤٢/١
القضية الجزئية ٢٣٦/١	علم الشخص ١٣٩/١
القضية الشخصية ٢٣٥/١	العلة ٣٠/٣
القضية الكلية ٢٣٦/١	العهد ٢٥١/٢
القضية المسورة ٢٣٥/١	العوارض ١٥٨/١
القضية المهملة ٢٣٥/١	العول ٢٤٥/٢
القلب ٣٩٠/١	الغاية ٢٢٣/٣
القوة ١٤٤/١	الغرة ٤٣٧/٢
القياس ٥/٤	غير منعكس ١٤٣/١

المهية ٢٠٤/١	القياس الاستثنائي ١٦٧/١
المباح ٨٢/٢	القياس الاقتراني ١٦٧/١
المبادئ ١٣٧، ١٣٦/١	قياس الخلف ٢٧٤/١
المتشابه ١٦٥/٢	القياس الدوري ٢٨٢/١
المتقدم طبعاً ١٣٦، ١٣٥/١	القياس المركب ١٦٦/١
المتواتر ٣١٨/٢	قياس المساواة ١٦٨/١
المتواطئ ٣٠١/١	القياس المنطقي ١٦٤/١
المجاز ٣٢٤، ١٤٨/١	القيافة ٢٠٠/٢
المجاز اللغوي ٣٢٤/١	الكبيرة ٣٧٠/٢
المجتهد ٢٤٣/٤	الكتاب ١٤٨/٢
المجمل ٢٦٤/٣	الكسبي ١٥٣/١
مجهول الحال ٣٧٢/٢	الكسر ٤٨/٤
المحكم ١٦٤/٢	الكل ١٣١/١
المحمول ١٤٧/١	الكلي ٣٠٠، ١٣١/١
المدّ ١٦٠/٢	الكلام ٦/٢
المرسل ٤٤٣/٢	الكليات الخمس ٢٠٩/١
المركب التقييدي ٢٩٨/١	لحن الخطاب ٣٥٢/٣
مستور الحال ٣٧٢/٢	اللين ١٦٠/٢
المشترك ٣٠٥/١	ما تعم به البلوى ٤٢٨/٢
المشتق ٣٧١/١	مادة الحد ٢٠٢/١

المفهوم المطابقي ١٤٩/١	المشكك ٣٠١/١
مفهوم الموافقة ٣٢٤/٣	المصادرة ٣١٠،٢٨٢/١
المقدمة ١٦٤/١	المصادرة على المطلوب ٣١١/١
المقولات العشر ١٨١/١	المصالح المرسله ٢٤١/٤
مقولة الإضافة ١٧٥/١	المطابقة ٣٥١/١
مقولة الانفعال ١٧٥/١	المطالب ١٧١/١
مقولة الكيف ١٧٥/١	المطلق ٢٥٧/٣
المكروه ٨١/٢	المعجزة ١٥٨/١
الممكن ٨٢/٢	المعرّف ١٥٣/١
الممكن الخاص ٨٢/٢	المعضل ٤٤٤/٢
الممكن العام ٨٣،٨٢/٢	المعلول ١٥٣/١
المناسب ٩٧/٤	المفرد عند النحاة ٢٩١/١
المناوله ٤٠٥/٢	المفرد عن المناطقه ٢٩٢/١
المندوب ٧٦/٢	المفردان من مقدمتي القياس ٢٤٦/١
المنطق ١٦٢/١	المفهوم ١٥٩/١
المنطوق ١٥٩/١	مفهوم الحصر ٣٦٠/٣
المنقطع ٤٥٠،٤٤٤/٢	مفهوم الشرط ٣٥٢/٣
الموضوع ١٤٧،١٣٦/١	مفهوم الصفه ٣٣١/٣
موضوع كل علم ١٣٦/١	مفهوم الغايه ٣٥٥/٣
الموقوف ٤٥٠/٢	مفهوم المخالفة ٣٢٨/٣

المقيد ٢٥٠/٣	الوصف العدمي ٢٨/٤
النسبة ٢٩٨/١	الوصف الغريب ١٠٨/٤
النسخ ٣٦٦/٣	الوصف الملائم ١٠٧/٤
النظر ١٦١/١	الوقف ١٣٤/١
النقض ٣٨/٤	الولاء ٤٢٥/٢
النقض المكسور ٥٠/٤	
النقيضان ٢٤٧/١	
النهي ٦٦/٣	
النوع ٢١٢/١	
النوع الإضافي ٢١٥/١	
النوع الحقيقي ٢١٥/١	
الواجب المخير ٣٤/٢	
الواجب الموسع ٤٦/٢	
واجب الوجود ١٢٩/١	
الواجب على الكفاية ٢٣٠/٢	
الوجه ٤٢٣/١	
وجه الدلالة ٤٠/٢	
الوجوب ١٧/٢	
الوصال ١٧٧/٢	
الوصف الشبهي ١١٥/٤	

ثبت المراجع

- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم ، صديق حسين التنوخي ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- أبو حمو الزباني حياته وآثاره ، طبعة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر .
- الإبهاج في شرح المنهاج ، علي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ، العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- الإتيقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، الطبعة الرابعة ١٣٧٨هـ / ١٩٧٨م ، شركة مصطفى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة ، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق .
- الإجماع ، أبو بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر ، تحقيق أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض .
- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة ، الحافظ العلاتي ، تحقيق محمد سليمان الأشقر ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، منشورات مركز المخطوطات والتراث - الصفا / الكويت .
- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ، علاء الدين بن بليان الفارسي ، الطبعة

- الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، توزيع دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- إحكام الفصول في أحكام الأصول ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي ، تحقيق عبد الله الجبوري ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، مؤسسة الرسالة ، شارع سوريا - بيروت / لبنان .
- الإحكام في أصول الأحكام ، سيف الدين بن أبي الحسن بن علي الآمدي ، الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م ، وطبعة المكتب الإسلامي ١٣٨٩ هـ .
- الإحكام في أصول الأحكام ، ابن حزم الأندلسي ، تحقيق أحمد شاكر ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، دار الكتب العلمية - بيروت .
- أحكام القرآن ، ابن العربي محمد بن عبد الله ، طبعة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، دار المعرفة - بيروت .
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، الجويني إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، إشراف د . علي سامر النشار ، منشأة المعارف - الإسكندرية .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري ، طبعة قديمة ، وطبعة جديدة ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .
- إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر ، الإمام المقرئ محمد بن الحسين بن بندار الواسطي القلانيسي ، تحقيق عمر حمدان الكبيسي ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .
- الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر ، تحقيق علي النجدي

ناصر .

- الاستقامة ، ابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود .
- أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، تعليق محمود شاكر ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م ، دار المدني - جدة .
- الإشارات والتنبيهات - أبو علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف - مصر .
- الأشباه والنظائر ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ، علي محمد عوض ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٨١م ، دار الكتب العلمية .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، ابن حجر العسقلاني ، ومعه الاستيعاب في أسماء الأصحاب للقرطبي المالكي ، دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .
- أصول الدين ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- أصول السرخسي ، محمد أحمد السرخسي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ، عنيت ببيشره لجنة إحياء المعارف النعمانية جيد آباد - الهند .
- أصول فقه الإمام مالك النقلية ، رسالة دكتوراه ، إعداد عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان ، المحاضر بقسم أصول الفقه ، بإشراف د . يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين ، ١٤١١هـ ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية الشريعة ، قسم

أصول الفقه - الرياض .

الأعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، خير الدين الزركلي ، الطبعة الثامنة ١٩٨٩ م ، دار العلم للملايين - بيروت / لبنان .

- الإقناع في القراءات العشر ، أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد الأنصاري ، تحقيق وتقديم د . عبد المجيد قطامش ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، منشورات المركز العلمي جامعة أم القرى .

- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، عياض بن موسى اليحصبي ، تحقيق أحمد صقر ، الطبعة الثانية ، دار التراث - القاهرة / مصر .

- الأم ، الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، دار المعرفة - بيروت .

- الأمالي النحوية ، ابن الحاجب ، تحقيق هادي حسن حمودي ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، عالم الكتب - بيروت / لبنان .

- الأمثال ، الإمام الحافظ أبو عبد الله القاسم بن سلام ، حققه وقدم له د . عبد المجيد قطامش ، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م ، دار المأمون - دمشق / سوريا .

- إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ ، ابن حجر العسقلاني ، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- إنباه الرواة على أبناء النحاة ، جمال الدين القفطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط . ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م ، مطبعة دار الكتب - القاهرة .

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، القاضي محمد بن الطيب الباقلائي ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، طبعة مؤسسة الخانجي - القاهرة .

- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ، قاسم القونوي ، تحقيق أحمد عبد الرزاق الكبيسي ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الوقاء - حدة ، مؤسسة الكتب العلمية الثقافية - بيروت / لبنان .
- الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ فاس ، ابن أبي زرع علي بن عبد الله ، ط . ١٩٧٣م ، دار المنصور للطباعة والورق - الرباط .
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، عبد الله جمال الدين بن هشام ، ومعه كتاب بغية السالك إلى أوضح المسالك تأليف عبد المتعال الصعيدي ، ط . ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار العلوم الحديثة - بيروت / لبنان .
- الإيضاح في شرح المفصل ، ابن الحاجب ، تحقيق د . موسى العليلي ، مطبعة العالي - بغداد .
- الإيضاح في قوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي ، أبو محمد يوسف ابن عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي ، تحقيق د . فهد بن محمد السدحان ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م ، مكتبة العبيكان - الرياض .
- إيضاح المبهم في شرح السلم ، الدمنهوري - مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، لأصحابها عيسى البايع الحلبي وشركاؤه .
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، إسماعيل باشا محمد أمين بن مير سليم ، المكتبة القيصلية - مكة المكرمة .
- الباعث الحثيث شرح مختصر علوم الحديث ، الحافظ ابن كثير ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية .
- البحر المحيط في أصول الفقه ، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي

الزرکشي ، حرره عبد القادر العاني ، راجعه عمر سليمان الأشقر ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م ، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - الغردقة / الكويت .

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، مطبعة

زكريا علي يوسف - مصر .

- بداية المجتهد مع الهداية بتخريج أحاديث البداية ، ابن رشد ، تحقيق عدنان

علي شلاق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب - بيروت / لبنان .

- البداية والنهاية ، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي ، دقق أصوله وحققه د .

أحمد أبو ملح ، د . علي نجيب عطواني ، فؤاد السيد ، مهدي ناصر الدين ، علي

عبد الستار ، الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- البرهان في أصول الفقه ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف

الجويني ، تحقيق عبد العظيم الديب ، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - الدوحة / قطر .

- البرهان في علوم القرآن ، الزرقاني ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة

الثانية ، دار الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة .

- بشار حياته وشعره ، إعداد هشام مناع ، الطبعة الأولى ١٩٩٤هـ ، دار الفكر

العربي - بيروت .

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد

أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ، دار الفكر - لبنان .

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن

بن أحمد الأصفهاني ، تحقيق د . محمد مظهر بقا ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث

الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ، دار المدني - جدة .

- البيان والتبيين ، أبو عثمان بن عمرو الجاحظ ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة ، أبو الوليد بن رشد القرطبي ، تحقيق مجموعة ، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / لبنان .

- تاج التراجم في طبقات الحنفية ، ابن قطلوبغا ، ط . ١٩٦٢ م ، مطبعة العاني - بغداد .

- التاريخ ، يحيى بن معين ، تحقيق د . أحمد محمد نور سيف ، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - مكة المكرمة .

- تاريخ ابن خلدون المسمى : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، عبد الرحمن بن خلدون ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي أحمد بن علي ، ط . ١٩٣١ م - القاهرة .

- تاريخ الحكماء المسمى : بالمنتخبات الملتقطات ، جمال الدين أبو الحسين القفطي ، مكتبة المثنى - بغداد .

- تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين ، تحقيق د . أحمد محمد نور سيف ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة - مكة المكرمة .

- التاريخ الكبير ، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ، مصور عن الطبعة الأولى

بألمند ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- تاريخ المذاهب الفقهية ، الشيخ أبو زهرة ، مطبعة المدني - القاهرة .

- تبصرة الحكام ، ابن فرحون المالكي ، مطبعة مصطفى محمد - القاهرة .

- التبصرة والتذكرة ويليه فتح الباقي على ألفية العراقي ، زكريا الأنصاري

الأزهري الشافعي ، بقلم محمد العراقي الحسيني ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- تحرير ألفاظ التنبيه أو لغة الفقه ، محيي الدين بن شرف النووي ، تحقيق

عبد الغني الدقر ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار القلم - دمشق .

تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية للكاتب ، قطب الدين محمود

محمد الرازي ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .

- التحصيل من الحصول ، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي ، تحقيق

عبد الحميد علي أبو زنيد ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، مؤسسة الرسالة -

بيروت / لبنان .

- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ، الإمام ابن كثير ، تحقيق

عبد الغني بن حميد الكبيسي ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ، دار حراء - مكة المكرمة .

- تحفة النظار ، ابن بطوطة ، ط . ١٣٢٢هـ - القاهرة .

- تخریج الفروع على الأصول ، الإمام محمود الزنجاني ، تحقيق محمد أديب صالح

الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .

- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، الحافظ السيوطي ، تحقيق نظر محمد

الفرياني ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م ، مكتبة الكوثر - الرياض .

- تذكرة الحفاظ ، الإمام أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي ، تحقيق عبد

الرحمن المعلمي ، ط . ١٣٧٧هـ - حيد آباد / الهند .

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، القاضي عياض السبتي ، تحقيق محمد تاويت الطنجي ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، وزارة الأوقاف بالمغرب - الرباط .

- ترتيب المدارك ، تحقيق أحمد بكير محمد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

- التعريفات (تعريفات الجرجاني) ، الشريف علي بن محمد الجرجاني ، الطبعة

الثالثة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- التفریع ، أبو القاسم عبيد الله بن جلاب المصري ، تحقيق د . حسين بن سالم

الدهماني ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / لبنان .

- تفسير القرآن ، عبد الرزاق الصنعاني ، تحقيق مصطفى قاسم ، مكتبة الرشد -

الرياض .

- التفسير الكبير ، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، الطبعة الأولى ،

التزام عبد الرحمن محمد ، ميدان الجامع الأزهر - القاهرة / مصر .

- تقريب الأصول إلى علم الأصول ، أو القاسم محمد الكلبي الغرناطي المالكي ،

تحقيق محمد علي فركوس - جامعة الجزائر ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ،

المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .

- تقريب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني ، تعليق محمد عوامه ، الطبعة الثانية

١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الرشيد - حلب / سوريا .

- التقرير والتحبير ، شرح ابن أمير الحاج ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ،

دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح ، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن حسين العراقي ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ، المكتبة التجارية مصطفى الباز - مكة المكرمة .

- تكملة حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ، محمد علاء الدين أفندي ، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .

- التلخيص ، عبد الملك الجويني ، تحقيق عبد الله جولم النبالي ، إشراف أحمد عبد الوهاب ، قسم الدراسات العليا شعبة الفقه ، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة .

- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم ، العلامة الحافظ خليل بن كيكليدي العالائي ، حققه وعلق عليه د . عبد الله بن محمد بن إسحاق آل الشيخ ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م - بيروت .

- التلقين في الفقه المالكي ، القاضي أبو محمد عبد الوهاب البغدادي المالكي ، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني ، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م ، المكتبة التجارية - مكة المكرمة .

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، محمد بن الطيب الباقلائي ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .

- التمهيد في أصول الفقه ، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوزاني الحنبلي ، تحقيق د . مفيد محمد أبو عمشة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م ، دار المدني - جدة .

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، جمال الدين الأسنوي ، تحقيق د . محمد حسن هيتو ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ، إعداد سعيد أحمد أعراب ، ط . ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، مكتبة الأوس - المدينة المنورة .
- التمهيد في الفقه الشافعي ، الإمام أبو إسحاق الشيرازي ، إعداد عماد الدين أحمد حيدر ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، عالم الكتب - بيروت .
- تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك ، جلال الدين السيوطي ، دار الفكر للطباعة والنشر .
- تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة ، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم التتائي المالكي تعليق د . محمد عائش عبد العال شبير ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م .
- تهذيب الأسماء واللغات ، الإمام محيي الدين النووي ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- تهذيب التهذيب ، الإمام ابن حجر العسقلاني ، مصور عن الطبعة الأولى في دار المعارف النظامية ، ١٣٢٥ هـ - حيد آباد / الهند .
- توشيح الديباج وحبلىة الابتهاج ، بدر الدين القراني ، تحقيق وتقديم أحمد الشتيوي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت .
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار ، الصنعاني ، تحقيق محمد عبد الحميد ، المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

- تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن همام الدين الإسكندري ، أمير بادشاه دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، صالح عبد السميع الآبي الأزهري ، الناشر عبد الله اليسار ، كانو - نيجيريا .
- جامع الأصول ، ابن الأثير الجزري ، تحقيق عبد القادر الأرنبوط ، ط . ١٣٨٩هـ / ١٩٧٩م ، مطبعة الفلاح .
- جامع بيان العلم وفضله ، ابن عبد البر القرطبي ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية ط . ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- الجامع الصغير ، جلال الدين السيوطي ، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة / مصر .
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، الخطيب البغدادي ، تحقيق محمود الطحان ، ط . ١٤٠٣هـ - الرياض .
- الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الفكر .
- جذوة الاقتباس ، ابن القاضي أحمد بن محمد ، ط . ١٣٠٩هـ - فاس / المغرب .
- الجرح والتعديل ، الإمام الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي ، مصور عن الطبعة الأولى في الهند عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٧٣هـ - حيد آباد / الهند .
- الجنى الداني في حروف المعاني ، حسن بن القاسم المرادي ، تحقيق طه المحسن ط . ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م ، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر .

- جواهر الإكليل شرح العلامة خليل في مذهب الإمام مالك ، الشيخ صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري ، دار الفكر - بيروت .
- الجواهر الثمينة في بيان مذهب عالم المدينة ، حسن بن محمد المشاط ، تحقيق عبد الوهاب أبو سليمان ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / لبنان .
- الجواهر المضية في تراجم الحنفية ، العلامة القرشي ، تحقيق د . عبد الفتاح الحلو - القاهرة ، طبع حيد آباد ١٣٣٢هـ - الهند .
- حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد الخلي على متي جمع الجوامع للإمام السبكي ، وبهامشه تقريرات الشرييني ، ط . ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .
- حاشية النفتازاني مع حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح عضد الدين علي مختصر ابن الحاجب ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- حاشية ابن عابدين المعروفة برد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام أبي حنيفة ، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ، دار الفكر ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .
- حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ، الطبعة الأولى ١٣٠٦هـ ، دار الفكر ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م - بيروت .
- حاشية العطار على جمع الجوامع ، حسن العطار ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- حاشية العطار على شرح الخبيصي ، ط . دار إحياء الكتب العلمية ١٣٨٠هـ .
- الحاوي الكبير في فقه المذهب الشافعي ، وهو شرح مختصر المزني - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ، وعلي محمد معوض ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م - بيروت ، توزيع دار الباز .
- حجة الله البالغة ، شاه ولي الله الدهلوي ، الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ ، دار التراث - القاهرة .
- الحدود في الأصول أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي ، تحقيق نزيه حماد ، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م ، مؤسسة الرغبني - بيروت / لبنان .
- حروف المعاني ، الرماني ، تحقيق عبد الفتاح علي ، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ ، دار الشروق .
- حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه ، د . محمود سعيد ، ط . ١٩٨٨م ، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية جلال جركي وشركاه .
- حسن المحاضرة ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة / مصر .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، الإمام الحافظ أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ ، دار الفكر العربي - بيروت / لبنان .
- الخصائص ، عثمان بن جني ، حققه محمد علي النجار ، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، عالم الكتب - بيروت / لبنان .
- خطط المقرئزي (المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار) ، أحمد بن علي المقرئزي ، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ ، مطبعة النيل ، مصورة عن طبعة بولاق ١٢٧٠هـ

دار التحرير للطباعة والنشر - القاهرة .

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية ، ابن حجر العسقلاني ، تعليق عبد الله هاشم

اليمني المدني ، دار المعرفة - بيروت / لبنان .

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني ، الطبعة الأولى

١٣٥٠هـ - حيد آباد / الهند .

- دروس في علم الأصول ، للسيد محمد باقر الصدر ، ط . دار الكتاب اللبناني .

- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تعليق محمود محمد شاكر ، الطبعة

الثانية ١٤١٣هـ / ١٩٢٢م ، دار المدني - جدة .

- دلائل النبوة ، الإمام أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني ، مصور عن الطبعة

الهندية الأولى سنة ١٣٩٧هـ - بيروت / لبنان .

- دلائل النبوة ومعرفة صاحب أحوال الشريعة ، أبو بكر أحمد بن الحسين

البيهقي ، تحقيق د . عبد المنعم قلنجي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، دار

الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، ابن فرحون المالكي ، تحقيق

د . محمد الأحمد أبو النور ، مكتبة دار التراث ، ٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة .

- ديوان حسان بن ثابت ، تحقيق وليد عرفة ، دار صادر - بيروت .

- الذخيرة ، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي ، أشرف على

طبعته الأولى عبد الوهاب عبد اللطيف ، وعبد السميع أحمد إمام ، الطبعة الثانية

١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، أعمال موسوعية

مساعدة تحقيق التراث الفقهي - الكويت .

- الذيل على الروضتين ، أبو شامة المقدسي ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ، الطبعة الأولى ، دار الجيل - بيروت .

- ذيل ميزان الاعتدال ، أبو الفضل العراقي ، تحقيق د . عبد القيوم عبد رب النبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى - مكة المكرمة .

- ذيل وفيات الأعيان ، المسمى : درة المجال ، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي ، تحقيق د . الأحدي أبو النور ، دار التراث - القاهرة .
- الرحلة المغربية ، محمد العبدري ، تحقيق محمد الفاسي ، ط . ١٩٦٨ م ، جامعة محمد الخامس - الرباط .

- الرد على المنطقيين ، أحمد بن تيمية الحراني ، الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م ، إدارة ترجمان السنة أليك رود - لاهور / باكستان .

- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب ، محمود بن محمود البارتي الحنفي ، مخطوط بمركز البحث العلمي لجامعة أم القرى برقم (٢٣٤) أصول فقه ، مصور عن مكتبة أحمد الثالث بتركيا رقم (١٢٤٦) .

- رفع الحاجب على مختصر ابن الحاجب ، ابن السبكي ، مخطوط في أصول الفقه الرقم العام (٢٩٤٤ق) ، دار الكتب المصرية .

- رفع الحاجب على مختصر ابن الحاجب ، ابن السبكي ، الجزء الأول ، تحقيق وتعليق دياب عبد الجواد عطا ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، أبو القاسم السهيلي ،

ومعه السيرة النبوية لابن هشام ، قدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، مؤسسة
نبع الفكر العربي للطباعة .

- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، عبد الله بن أحمد بن قدامة

المقدسي ، تحقيق د . عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ /
١٩٧٩م ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

- السنّة ، الإمام أبو عاصم الضحاك ، تخرّيج ناصر الدين الألباني ، الطبعة الأولى

١٤٠٠هـ ، طبع المكتب الإسلامي - بيروت .

- سنن أبي داود ، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ، تعليق

عزت عبيد الدعاس ، عادل السيد ، دار الحديث - حمص / سوريا .

- سنن ابن ماجه ، محمد بن زيد القزويني ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- سنن الترمذي ، وهو الجامع الصحيح ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة

الترمذي ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار
الفكر - بيروت .

- السنن الكبرى ، ابن علي البيهقي ، إعداد د . يوسف عبد الرحمن المرعشلي ،

ط . ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م ، دار المعرفة - بيروت / لبنان .

- سنن النسائي ، مع شرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية السندي ،

الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ / ١٩٣٠م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .

سير أعلام النبلاء ، أبو عثمان محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ،

الطبعة السابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .

- السيرة النبوية وأخبار الخلفاء ، ابن حبان البستي ، تعليق الحافظ السيد عزيز بك ، وجماعة من العلماء ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت / لبنان .
- الشامل ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، إشراف د . علي سامي النشار ، منشأة المعارف - الإسكندرية .
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، محمد بن محمد مخلوف ، دار الفكر .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ابن العماد الحنبلي ، دار الفكر .
- شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م ، الناشر مكتبة وهبة ، مطبعة الاستقلال الكبرى .
- شرح ابن عقيل ، بهاد الدين عبد الله بن عقيل ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد الطبعة الرابعة عشر ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م ، دار اللغات .
- شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه ، سعد الدين التفتازاني ، على شرح التوضيح لمثن التنقيح للإمام عبد الله البخاري ، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، الطبعة الأولى ذو الحجة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت / لبنان .
- شرح الزرقاني على الموطأ ، محمد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية - بيروت .

- شرح السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء الإمام البغوي ، تحقيق زهير الشاويش ، شعيب الأرنؤوط ، ط . ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م ، المكتب الإسلامي - بيروت .
- شرح شذور الذهب ، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري ، ط . ١٩٦٨م ، المكتبة التجارية - القاهرة .
- شرح صحيح مسلم ، يحيى بن شرف النووي ، دار الريان للتراث - القاهرة .
- شرح العضد مع حاشية التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- شرح العقيدة الطحاوية ، علي بن أبي العز الدمشقي ، تحقيق شعيب الأرنؤوط الطبعة الأولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، الناشر دار البيان - دمشق ، توزيع مكتبة المؤيد - الطائف .
- شرح الغرة في المنطق ، شرح الرازي ، وشرح الصفوي ، تحقيق د . البير نصوي نادر ، ط . ١٩٨٣م ، دار المشرق - بيروت / لبنان .
- شرح الكوكب المنير ، المسمى مختصر التحرير أو المختير المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه ، تحقيق د . محمد الزحيلي ، د . نزيه حماد ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م ، دار الفكر - دمشق / سوريا .
- شرح اللمع ، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي ، تحقيق عبد المجيد التركي ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / لبنان .
- شرح اللمع ، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي ، تحقيق علي بن عبد العزيز العمريني ، ط . ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار البخاري - القصيم بريدة .

- شرح المحلي على جمع الجوامع ، شمس الدين محمد المحلي ، مطبوع مع حاشية اللبناني ، ط . ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .
- شرح المفصل ، ابن يعيش ، عالم الكتب .
- شرح منتهى الإرادات ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، عالم الكتب - بيروت / لبنان .
- شرح المنهاج للسبكي ، الأسنوي عبد الرحيم بن الحسن ، مطبعة السعادة - مصر .
- شرح المذهب
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .
- الشفاء ، ابن سينا ، تحقيق الأستاذ الأب قنواتي ، الأستاذ محمود الخضري ، والأستاذ فؤاد الأهواني ، ط . ١٩٦٦م - القاهرة .
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسلك التعليل ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق حمد الكبيسي ، ط . ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م ، مطبعة الإرشاد - بغداد .
- الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب وكلامهم ، ابن فارس ، ط . ١٩١٠م ، مطبوعات المؤيد - القاهرة .
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العرب ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م - بيروت / لبنان .
- صحيح ابن حبان ، محمد بن حبان ، مؤسسة الرسالة - بيروت .
- صحيح ابن خزيمة ، الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، تحقيق

- محمد مصطفى الأعظمي ، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ، المكتب الإسلامي - بيروت .
- صحيح مسلم بشرح النووي - الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- الضعفاء والمتروكون ، الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، تحقيق محمود إبراهيم زائد ، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ ، دار الوعي - حلب .
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، السخاوي ، ط . ١٣٤٥هـ ، مكتبة القدسي باب الخلق - القاهرة / مصر .
- طبقات الأطباء والحكماء ، ابن جلجل سليمان بن حسان الأندلسي ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .
- طبقات ابن سعد ، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصر الزهري ، ط . ١٣٧١هـ ، دار صادر - بيروت / لبنان .
- الطبقات السننية في تراجم الحنفية ، تقي الدين عبد القادر التميمي الداري الغزي الحنفي ، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ، ط . ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة .
- طبقات الشافعية ، أبو بكر بن هداية الله الحسيني ، حققه وعلق عليه عادل نويهض ، الطبعة الثانية ١٩٧٩هـ ، دار الآفاق الجديدة .
- طبقات الشافعية ، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ، تحقيق عبد الله الجبوري ، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ - بغداد ز
- طبقات الشافعية ، ابن قاضي شهبه ، تحقيق د . عبد العليم خان ، ط . ١٩٧٨م - حيدر آباد .

- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق الأستاذ عبد الفتاح الحلو ، والأستاذ محمود الطناحي ، ط . ١٣٥٦هـ / ١٩٧٦م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة .
- طبقات الفقهاء ، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي ، تحقيق إحسان عباس ، الطبعة الثانية ١٩٨١م - بيروت / لبنان .
- طبقات المعتزلة ، المرتضى ، تحقيق فيلدز - بيروت .
- طبقات المفسرين ، الحافظ الداودي محمد بن علي بن أحمد ، تحقيق علي محمد عمر ، ط . ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م ، مطبعة الاستقلال .
- العبر في خير من غير ، الحافظ الذهبي ، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- العدة في أصول الفقه ، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي ، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م - الرياض .
- العقد الفريد ، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت / لبنان .
- علل الترمذي الكبير ، رتبه أبو طالب القاضي ، حققه مجموعة من العلماء : صبحي السامرائي ، أبو المعاطي النوبي ، محمود الصعيدي ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م ، عالم الكتب - بيروت / لبنان .
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة ، تحقيق د . نزار رضا ، مكتبة الحياة - بيروت .
- غاية النهاية في طبقات القراء ، أبو الخير محمد بن الجزري ، نشر ج /

- براجستراسر ، تصوير عن مكتبة الخنجي ١٣٥٢هـ / ١٩٣٢م - مصر .
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي - راجعه طه عبد الرؤوف سعد ، مصطفى محمد الهواري ، محمد عبد المعطي ، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، مكتبة الكليات الأزهرية .
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، عبد الله المراغي ، الطبعة الثانية ١٣٣٤هـ / ١٩٧٤م ، الناشر محمد أمين دمج وشركاؤه - بيروت / لبنان .
- فتح المعيث شرح ألفية العراقي في الحديث ، السخاوي ، تحقيق علي حسين علي ، إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م المطبعة السلفية - بنارس / الهند .
- الفرق بين الفرق ، عبد القاهر بن طاهر الإسفراييني ، تحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني - القاهرة .
- فرق وطبقات المعتزلة ، عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ، تحقيق د . علي سامي النشار ، الأستاذ عصام الدين محمد ، ط . ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م ، دار المطبوعات الجامعية - مصر .
- الفروق مع تهذيب الفروق / القواعد السنوية في الأسرار الفقهية ، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي ، عالم الكتب - بيروت / لبنان .
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الإمام ابن حزم ، وبهامشه الملل والنحل لأبي الفتح محمد الشهرستاني ، الطبعة الأولى ١٣١٧هـ ، دار الندوة الجديدة - بيروت / لبنان .
- الفصول في الأصول ، الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ، دراسة عجيل

جاسم النشمي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - التراث الإسلامي ١٤ .

- فضل الله الصمد في الأدب المفرد ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، فضل الله الجيلاني ، قدمه محب الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ ، المكتبة السلفية - القاهرة / مصر .

- فقه اللغة وسر العربية ، أبو منصور إسماعيل الثعالبي النيسابوري ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- الفقيه والمتفقه ، أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، تعليق إسماعيل الأنصاري ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي ، تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ ، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ ، المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

- فهرست ابن النديم ، محمد بن إسحاق بن النديم ، تحقيق رضا تجدد - طهران / إيران .

- فهرست مخطوطات دار الكتب المصرية ، من سنة ١٩٣٦-١٩٥٥م .

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، وبهامشه التعليقات السنية ، محمد عبد الحي اللكنوي ، دار المعرفة - بيروت .

- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ، محمد بن علي الشوكاني ، تحقيق عبد الرحمن اليماني ، تصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف ، مطبعة السنة المحمدية ، دار الكتب العلمية .

- فوات الوفيات ، محمد بن شاكر الكتبي ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط . ١٩٥١ م ، مطبعة السعادة ، نشر مكتبة السعادة النهضة المصرية - القاهرة .
- فواتح الرحموت (مطبوع بهامش المستصفي) ، محب الله عبد الشكور ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ ، المطبعة الأميرية - بولاق / القاهرة .
- القواعد ، المقري - قسم الدراسة - تحقيق د . أحمد بن حميد ، معهد البحوث العلمية والتراث ، مركز إحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة .
- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية ، ابن اللحام ، تحقيق محمد حامد الفقي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- الكافية في الجدل ، إمام الحرمين ، تقديم وتعليق د . فوية محمود ، ط . ١٣٩٩ هـ ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .
- الكامل ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، حققه محمد أحمد الدالي ، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .
- الكبائر ، الإمام الذهبي ، ط . ١٩٨٧ م ، دار مكتبة الحياة - بيروت / لبنان .
- الكتاب ، سيويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخنجي - القاهرة .
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، حافظ الدين النسفي ، مع شرح نور الأنوار على المنار ، حافظ شيخ أحمد ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار

الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ، عبد العزيز البخاري ، ضبط وتعليق وتخرّيج محمد معتصم بالله البغدادي ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .

- كشف الرموز للتداوي بالطب القديم اليوناني / العربي ، عبد الرزاق بن حمدوش الجزائري ، تحقيق هناء توفيق حواس الجزائري ، الطبعة الثانية ١٤١١هـ / ١٩٩٠م ، الدار السعودية للنشر والتوزيع .

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، العلامة حاجي خليفة ، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .

- الكفاية في علم الرواية ، أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي ، تحقيق أحمد عمر هاشم ، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ، دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .

- كليات ابن غازي ، ابن غازي محمد بن محمد ، تحقيق ودراسة محمد أبو الأجفان ، رسالة دكتوراه / حلقة ثالثة ، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين - الجامعة التونسية .

- الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ، تحقيق د . عدنان درويش محمد المصري ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ، مؤسسة الرسالة - بيروت / لبنان .

- الكوكب الدرّي في تخرّيج الفروع الفقهية على المسائل النحوية ، الأسنوي ، تحقيق عبد الرزاق سعدي ، راجعه عبد الستار أبو غدة ، وزارة الأوقاف والشؤون

- الإسلامية ، أعمال موسوعية مساعدة ، تحقيق التراث الفقهي - قطر .
- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ، المنبجي ، تحقيق محمد فاضل الله عبد العزيز مراد ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الشروق - جدة .
- لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، دار صادر بيروت / لبنان .
- لسان الميزان ، الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني ، الطبعة الأولى ١٣٣٠هـ - حيدر آباد / الهند .
- المبسوط ، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ، الطبعة الثانية ، دار المعرفة - بيروت .
- متشابه القرآن ، عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، ط . ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ، دار النصر للطباعة .
- مثلث قطرب ، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ، مطابع ابن تيمية - القاهرة .
- المجروحون من المحدثين والضعفاء والمتروكون ، ابن حبان البستي ، تحقيق محمود إبراهيم زائد ، ط . ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ، دار المعرفة - بيروت / لبنان .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، تحرير العراقي وابن حجر ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- المجموع شرح المهذب ، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي ، الناشر زكريا علي يوسف ، مطبعة العاصمة - القاهرة .
- مجموع الفتاوى لابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي النجدي ،

دانية محمد ، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ .

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، بذيله تلخيص المحصل ، الإمام فخر الدين الرازي ، تعليق طه عبد الرؤوف سعيد ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .**

- **المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، تحقيق طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر - الرياض .**

- **المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ، محمد المقدسي الشافعي ، تعليق أحمد الكويتي ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، دار الكتب الأثرية - الزرقاء / الأردن .**

- **مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي ، عنى بترتيبه محمود خاطر بك ، حققه مجموعة من علماء العربية ، ط . ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ، دار الفكر - بيروت .**

- **مختصر روضة الناظر ، المعروف باللبيل ، سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصوري الحنبلي ، ط . ١٣٨٣ هـ ، مؤسسة النور للطباعة - الرياض .**

- **مدخل إلى أصول الفقه المالكي ، محمد عبد الغني الباجقني ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، دار لبنان للطباعة والنشر - بيروت .**

- **المدونة الكبرى ، الإمام مالك بن أنس الأصبحي ، رواية سحنون بن سعيد التنوخي ، عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم ، ط . ١٤١٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .**

- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، جلال الدين السيوطي ، دار إحياء الكتب**

العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه - القاهرة .

- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ، تحقيق زهير الشاويش ،
الطبعة الأولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، المكتب الإسلامي - بيروت .
- المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ، ابن قتيبة الدينوري ، ط . ١٣٤٩هـ ،
مطبعة السعادة .

- المستدرک علی الصحیحین ، الإمام محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري ، مع
تضمنات الإمام الذهبي في التلخيص والميزان ، والعراقي في أماليه ، والمنائوي في فيض
القدير ، وغيرهم من العلماء الأجلاء ، دراسة مصطفى عبد القادر عطا ، الطبعة
الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- المستصفى في علم الأصول ، محمد بن محمد الغزالي ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ /
١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

طبعة محققة ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ /
١٩٩٣م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أبو عبد الله الشيباني ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ /
١٩٩٢م ، دار إحياء التراث العربي - بيروت / لبنان .

- المسودة في أصول الفقه ، شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الدمشقي ، تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، أحمد بن محمد علي المقرئ
الفيومي ، المكتبة العلمية - بيروت / لبنان .

- المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، منشورات

المجلس العلمي - بيروت .

- المصنف في الأحاديث والآثار ، أبو بكر بن أبي شيبة ، تقديم كمال الحوت ،
الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، دار التاج - بيروت / لبنان .

- معالم السنن (بهامش سنن أبي داود السجستاني) ، الخطابي ، تعليق عزت
عبيد الدعاس ، وعادل الرشيد ، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م ، دار الحديث -
حمص / سوريا .

- معاني القرآن الكريم ، أبو جعفر النحاس ، تحقيق الشيخ محمد الصابوني ،
الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي -
مركز إحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى - مكة المكرمة .

- المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ، الإمام محمد بن عبد الله بن بهادر
الزركشي ، نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق والمحافظة برقم (١١١٥) ، وعنهما صورة
الميكروفيلم بجامعة أم القرى - مركز البحث العلمي وإحياء التراث - مكة المكرمة .

- المعتمد في أصول الفقه ، محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي ، قدم له
خليل الميس ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، دار الكتب العلمية - بيروت /
لبنان .

- معجم الأدباء ، ياقوت بن عبد الله الروي الحموي ، الطبعة الثانية ، طبعة
المستشرق مارجيلوت ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٣ م ، دار المستشرق - بيروت / لبنان .

- معجم البلدان ، الإمام شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي
الرومي البغدادي ، ط . ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، دار إحياء التراث العربي - بيروت /
لبنان .

- معجم جامع الشفاء ، جمع وإعداد علي عبد الحميد بلطه جي ، الطبعة الأولى ١٣١٤هـ / ١٩٩٢م ، دار الخير (المكتبة التجارية) - بيروت / لبنان .
- معجم القواعد العربية في النحو والتصريف (وذيل بالإملاء) ، عبد الغني الدقر ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ، دار القلم - دمشق .
- معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية ، عمر رضا كحالة ، دار التراث العربي للطباعة والنشر - بيروت / لبنان .
- معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط . ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .
- المغرب من كلام الأعجمي على حروف المعجم ، أبو منصور الجواليقي ، تحقيق أحمد شاکر ، الطبعة الثانية ١٩٦٩م ، دار إحياء الكتب العربية .
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ، الذهبي ، تعليق سيد جاد الحق الطبعة الأولى ، دار الكتب الحديثة - مصر .
- معرفة على مذهب عالم المدينة ، القاضي عبد الوهاب البغدادي ، تحقيق د . حميش عبد الحق ، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م ، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة .
- معيار العلم في المنطق ، الإمام أبو حامد الغزالي ، شرحه أحمد شمس الدين ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- المعيار العرب والجامع المغرب مع فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب ، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د . محمد حجي ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب .

- المغازي ، الواقدي ، تحقيق مارسدن جونس ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ ، عالم الكتب - بيروت .

- المغرب عبر التاريخ ، إبراهيم حركات ، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء .

- المغني في أصول الفقه ، جلال الدين الخبازي ، تحقيق محمد مظهر بقا ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ، جامعة أم القرى ، مركز إحياء التراث الإسلامي ، الكتاب التاسع عشر - مكة المكرمة .

- المغني في أبواب التوحيد (الشرعيات) ، القاضي عبد الجبار ، تحقيق د . طه حسين ، أمين الخوص ، وزارة الثقافة والإرشاد - مصر .

- المغني ، ابن قدامة ، تحقيق د . عبد الله بن عبد المحسن التركي ، د . عبد الفتاح الحلو ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م ، مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية .

- مغني المحتاج ، شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني ، مطبعة مصطفى محمد - القاهرة

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، طاش كبرى زادة ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- مفتاح العلوم ، يوسف السكاكي ، تحقيق نعيم زرزور ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- مفتاح العلوم إلى بناء الفروع على الأصول ، التلمساني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، تعليق عبد الله محمد الصديق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- مقدمة ابن القصار ، مصورة من مكتبة الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة .
- ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهية إلى الحرمين مكة وطيبة ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي ، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن خوجة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / لبنان .
- مناهل العرفان في علوم القرآن ، الزرقاني ، ط . ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الفكر - بيروت .
- المنتقى ، الباجي ، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ ، مطبعة السعادة .
- الطبعة الثانية ، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة .
- منتهى الوصول والأمل في تلمعي الأصول والجدل ، ابن الحاجب ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- المنخول من تعليقات الأصول ، حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق د محمد حسن هيتو ، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ، مطبعة دار الفكر - دمشق .
- المنهاج في ترتيب الحجاج ، أبو الوليد الباجي ، تحقيق عبد المجيد التركي ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م ، دار الغرب الإسلامي .
- الموافقات في أصول الأحكام ، أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، تعليق محمد حسنين مخلوف ، دار الفكر للطباعة والنشر .
- مواهب الجليل ، الخطاب : الطبعة الثانية ١٣٣٩هـ ، مطبعة السعادة - القاهرة .

دار الفكر البيروتية .

- موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف ، إعداد محمد السعيد زغلول ،
الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م ، دار الفكر ، ودار الكتب العلمية ، وعالم التراث -
بيروت / لبنان .

- الموضوعات ، ابن الجوزي ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، الطبعة الثانية
١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الفكر - بيروت / لبنان .

- الموقظة في علم مصطلح الحديث ، للإمام محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق
عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، دار البشائر - بيروت /
لبنان .

- ميزان الأصول في نتائج العقول ، محمد بن أحمد زكي عبد البر ، الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، دار إحياء التراث الإسلامي - الدوحة / قطر .

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، الذهبي ، تحقيق علي الجاوي ، ط .
١٩٦٣م - القاهرة .

- الناسخ والمنسوخ ، أبو جعفر النحاس محمد بن أحمد ، ط . ١٣٢٣هـ ،
مطبعة السعادة - القاهرة .

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، يوسف بن تغري بردي الأتابكي ،
الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ - القاهرة / مصر .

- نشر البنود على مراقي السعود ، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي ، طبعة
اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي بين الإمارات والمغرب .

- النشر في القراءات العشر ، شيخ القراء محمد بن محمد بن علي أبو الخير

- الدمشقي ، طبع المكتبة التجارية الكبرى - مصر .
- نفع الطيب ، المقرئ ، تحقيق إحسان عباس ، ط . ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م ، دار صادر - بيروت / لبنان .
- النقود والردود ، شمس الدين الكرمانى ، مخطوط بمركز البحث العلمى بجامعة أم القرى ، رقم (٢٠٧) أصول فقه - مكة المكرمة .
- النكت على نزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر ، الحافظ ابن حجر العسقلانى بقلم علي حسن عبد الحميد الحلبي الأثرى ، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م ، دار ابن الجوزى - الدمام .
- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، فخر الدين الرازى ، تحقيق أحمد حجازى السقا ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ، دار الجليل - بيروت / لبنان ، المكتب الثقافى - القاهرة .
- نهاية السؤل فى شرح منهاج الوصول للبيضاوى ، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي الشافعى ، ط . ١٣٤٥هـ ، المطبعة السلفية - القاهرة / مصر ، ط . ١٩٨٢م ، عالم الكتب - بيروت .
- النهاية فى غريب الحديث والأثر ، الإمام أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى الجزرى ، تحقيق طاهر أحمد الزاوى ، والدكتور محمد الطناحى ، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م ، طبع إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركاؤه .
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج فى الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، الرملى الشافعى الصغير ، ومعه حاشية أبى الضياء الشيراملسى ، وبالهامش حاشية المغربى

الرشيدي ، المكتبة الإسلامية .

نهاية المطلب في دراية المذهب ، ط . ١٩٦٣ م ، مطبعة عيسى الحلبي - القاهرة .

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، الشوكاني ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ /

١٩٨٣ م ، دار الفكر للطباعة والنشر .

الهداية شرح بداية المبتدئ ، أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني ، الطبعة

الأخيرة ، مصطفى البابي الحلبي - مصر .

- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون ، إسماعيل

باشا البغدادي ، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .

- الوسيط في علوم مصطلح الحديث ، الدكتور أبو شهبة ، ط . ١٤٠٣ هـ /

١٩٨٣ م ، عالم المعرفة - جدة .

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن

أبي بكر بن خلكان ، تحقيق إحسان عباس ، ط . ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، دار صادر -

بيروت .

فَهْرَسْتُ الْمَوْضُوعَاتِ

- ٥ القياس
- ٥ مسألة : القياس : التقدير والمساواة
- ٧ مسألة : وأورد قياس الدلالة
- ١١ مسألة : وقولهم : بذل الجتهد في استخراج الحق
- مسألة : وأركانها : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ،
- ١٤ والوصف الجامع
- ١٦ مسألة : ومن شرط حكم الأصل أن يكون شرعياً
- ١٩ مسألة : ومنها : ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس
- ٢١ مسألة : ومنها : ألا يكون ذا قياس مركب
- ٢٤ مسألة : ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث
- ٢٨ مسألة : ومنها : ألا تكون عدماً في الحكم الثبوتي
- ٣٢ مسألة : وألا يكون العدم جزءاً منها
- ٣٣ مسألة : وألا تكون المتعدية المحل ولا جزءاً منه
- ٣٨ مسألة : وفي النقض
- ٤١ مسألة : النقض يلزم منه مانع وانتفاء شرطه
- ٤٣ مسألة : المحوز في المنصوصة
- ٤٥ مسألة : المحوز في المستنبطة
- ٤٨ مسألة : وفي الكسر ، وهو وجود الحكمة المقصودة
- ٥٠ مسألة : وفي النقض المكسور

- مسألة : وأما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة
 ٥٢
- مسألة : وفي تعليل الحكم الواحد بعلتين أو علل
 ٥٣
- مسألة : المانع : لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة وغير مستقلة
 ٥٧
- مسألة : القاضي : لا بعد في المنصوصة
 ٦٠
- مسألة : القائلون بالوقوع إذا اجتمعت ، فالمختار : كل واحدة
 ٦٢
- علة
- مسألة : والمختار : جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث
 ٦٤
- مسألة : ومنها : أن لا تتأخر عن حكم الأصل
 ٦٥
- مسألة : والمختار : جواز كونه حكماً شرعياً إن كان باعثاً
 ٧٠
- مسألة : والمختار : جواز تعدد الوصف ووقوعه
 ٧١
- مسألة : لا يشترط القطع بالأصل
 ٧٤
- مسألة : حكم الأصل ثابت بالعلة
 ٧٦
- مسألة : ومن شرط الفرع أن يساوي في العلة علة الأصل
 ٧٦
- مسألة : مسالك العلة ، الأول : الإجماع
 ٧٩
- مسألة : الثاني النص
 ٧٩
- مسألة : وتنبه وإجماع
 ٨٢
- مسألة : ومثل بالنظر لما سألته الختعمية
 ٨٤
- مسألة : ومثل أن يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما
 ٨٦
- مسألة : فإن ذكر الوصف صريحاً
 ٨٧
- مسألة : السير والتقسيم
 ٩٠

- ٩١ مسألة : وطرق الحذف ، منها : الإلغاء
- ٩٣ مسألة : ومنها : طرده مطلقاً كالطول والقصر
- ٩٤ مسألة : ودليل العمل بالسير وتخريج المناط وغيرهما
- ٩٦ مسألة : الرابع : المناسبة والإخالة
- ٩٩ مسألة : وقد يحصل بالمقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً
- ١٠٢ مسألة : والمقاصد ضربان
- ١٠٤ مسألة : المختار : انخراط المناسبة بمفسدة تلزم
- ١٠٦ مسألة : والمناسب : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل
- ١١٠ مسألة : فالأول : كالتعليل بالصغر
- ١١٤ مسألة : وثبت عليه الشبه لجميع المسالك
- ١١٨ مسألة : الطرد والعكس
- ١٢١ مسألة : والقياس جلي وخفي
- ١٢٣ مسألة : يجوز التعبد بالقياس
- ١٢٧ مسألة : التّظام : إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات
- ١٣٣ مسألة : القائلون بالجواز قائلون بالوقوع
- ١٣٩ مسألة : واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل
- ١٤٣ مسألة : النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس
- ١٤٧ مسألة : القياس يجري في الحدود والكفارات
- ١٥٠ مسألة : لا يصح القياس في الأسباب
- ١٥٣ مسألة : لا يجري القياس في جميع الأحكام

- ١٥٥ مسألة : الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة
- ١٥٩ مسألة : فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص
- ١٦٣ مسألة : فساد الوضع
- ١٦٥ مسألة : منع حكم الأصل
- ١٦٧ مسألة : التقسيم
- ١٧٠ مسألة : منع وجود المدعي علة في الأصل
- ١٧١ مسألة : منع كونه علة
- ١٧٤ مسألة : عدم التأثير وهو أربعة أقسام
- ١٧٨ مسألة : القدح في المناسبة
- ١٧٨ مسألة : القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود
- ١٧٩ مسألة : كون الوصف خفياً كالرضا والقصد
- ١٨٠ مسألة : كونه غير منضبط
- ١٨١ مسألة : النقض كما تقدم
- ١٨٥ مسألة : الكسر وهو نقض في المعنى
- ١٨٥ مسألة : المعارضة في الأصل بمعنى آخر
- ١٩٠ مسألة : وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع
- ١٩١ مسألة : وجواب المعارضة إما بمنع وجود الوصف
- ١٩٥ مسألة : ولا يكفي إثبات الحكم في صورة
- ١٩٩ مسألة : التركيب : تقدم التعدية
- ٢٠٠ مسألة : منع وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله في محله

- ٢٠١ مسألة : المعارضة في الفرع لما يقتضي نقيض الحكم
- ٢٠٣ مسألة : الفرق وهو راجع إلى أحد المعارضتين
- ٢٠٤ مسألة : اختلاف الضابط في الأصل والفرع
- ٢٠٦ مسألة : اختلاف جنس المصلحة
- ٢٠٧ مسألة : مخالفة حكم الأصل لحكم الفرع
- ٢٠٨ مسألة : القلب قلب لتصحيح مذهبه
- ٢١٠ مسألة : القول بالموجب
- ٢١٤ مسألة : الاعتراضات من جنس واحد تتعدد اتفاقاً
- ٢١٥ الاستدلال
- ٢١٥ مسألة : الاستدلال يطلق على ذكر الدليل
- ٢١٨ مسألة : الأول تلازم بين ثبوتين أو نفيين
- ٢٢٠ مسألة : الأول في الأحكام : من صح طلاقه صح ظهاره
- ٢٢٢ مسألة : ويرد على الجميع منعها ومنع إحداها
- ٢٢٤ الاستصحاب
- ٢٢٤ مسألة : الاستصحاب : الأكثر
- ٢٢٧ شرع من قبلنا
- ٢٢٧ مسألة : شرع من قبلنا
- ٢٣٠ مسألة : المختار : أنه بعد البعثة متعبد بما لم ينسخ
- ٢٣٤ مذهب الصحابي
- ٢٣٤ مسألة : مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر

- ٢٣٨ الاستحسان
- ٢٣٨ مسألة : الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة
- ٢٤١ المصالح المرسله
- ٢٤١ مسألة : المصالح المرسله تقدمت
- ٢٤٣ الاجتهاد
- ٢٤٣ مسألة : الاجتهاد : الاستفراغ
- ٢٤٣ مسألة : اختلفوا في تجزئ الاجتهاد
- ٢٤٥ مسألة : المختار : أنه ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد
- ٢٥٠ مسألة : المختار : وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظناً
- ٢٥٣ مسألة : الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد
- ٢٥٦ مسألة : القطع : لا إثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي
- ٢٥٧ مسألة : المسألة التي لا قاطع فيها
- ٢٦٦ مسألة : المصوبة : لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان
- ٢٦٨ مسألة : تقابل الدليلين العقليين محال
- ٢٧٠ مسألة : لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان
- ٢٧١ مسألة : لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره
- ٢٧٣ مسألة : المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد
- ٢٧٦ مسألة : يجوز أن يقال للمجتهد : احكم بما شئت
- ٢٨٢ مسألة : المختار : أنه عليه السلام لا يقر على خطأ في اجتهاده
- ٢٨٦ مسألة : المختار : أن النافي مطالب بالدليل

- ٢٨٨ التقليد والمفتي والمستفتي
- ٢٨٨ مسألة : التقليد ، والمفتي ، والمستفتي ، وما يستفتى فيه
- ٢٩٠ مسألة : لا تقليد في العقليات
- ٢٩٣ مسألة : غير المجتهد يلزمه التقليد
- ٢٩٤ مسألة : الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة
- ٢٩٥ مسألة : إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرار النظر
- ٢٩٦ مسألة : يجوز خلو الزمان عن مجتهد
- ٢٩٨ مسألة : إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد
- ٣٠٠ مسألة : للمقلد أن يقلد المفضل
- ٣٠٢ مسألة : ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقاً
- ٣٠٤ الترجيح
- ٣٠٤ مسألة : الترجيح وهو اقتران الأمانة بما تقوى به
- ٣٠٥ مسألة : والترجيح في الظنيين
- ٣٠٩ مسألة : وبالتواتر على المسند ، والمسند على المرسل
- ٣١٢ مسألة : المتن : النهي على الأمر ، والأمر على الإباحة
- ٣١٨ مسألة : المدلول : الحظر على الإباحة
- ٣٢١ مسألة : الخارج : يرجح الموافق للدليل آخر
- ٣٢٣ مسألة : المعقولان قياسان ، أو استدلالان
- ٣٢٤ مسألة : وبالقطع بالعلة ، أو بالظن الأغلب
- ٣٢٨ مسألة : الفرع يقدم بالمشاركة في عين الحكم

٣٢٩	مسألة : المنقول والمعقول يرجح الخاص
٣٣٠	مسألة : وأما الحدود السمعية فترجح بالألفاظ
٣٣٥	الفهارس العامة
٣٣٧	فهرس الآيات القرآنية
٣٥٧	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
٣٧١	فهرس الأعلام المترجمين بالهامش
٣٨٣	فهرس المصطلحات العلمية
٣٩١	ثبت المراجع
٤٢٧	فهرس الموضوعات